

Jürgen Bründl, Alexander Schmitt, Konstantin Lindner (Hg.)

Zählt Wahrheit heute noch?

Theologische und interdisziplinäre Sondierungen in
postfaktischer Zeit



University
of Bamberg
Press

42 Bamberger Theologische Studien

Bamberger Theologische Studien

Herausgegeben von Klaus Bieberstein, Jürgen Bründl,
Kathrin Gies, Joachim Kügler, Thomas Laubach (Weißer)
und Konstantin Lindner

Professorin und Professoren des Instituts für Katholische
Theologie der Otto-Friedrich-Universität Bamberg
im Auftrag des Vereins Bamberger Theologische Studien
e. V.

Band 42

Zählt Wahrheit heute noch?

Theologische und interdisziplinäre Sondierungen in
postfaktischer Zeit

Herausgegeben von Jürgen Bründl, Alexander Schmitt und
Konstantin Lindner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Informationen sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

This work is available as a free online version via the Current Research Information System (FIS; fis.uni-bamberg.de) of the University of Bamberg. The work - with the exception of cover, quotations and illustrations - is licensed under the CC-License CC-BY.

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über das Forschungsinformationssystem (FIS; fis.uni-bamberg.de) der Universität Bamberg erreichbar. Das Werk – ausgenommen Cover, Zitate und Abbildungen – steht unter der CC-Lizenz CC-BY.



Lizenzvertrag: Creative Commons Namensnennung 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Herstellung und Druck: docupoint Magdeburg
Umschlaggestaltung: University of Bamberg Press
Umschlagbild: Colourbox

© University of Bamberg Press, Bamberg 2021
<http://www.uni-bamberg.de/ubp>

ISSN: 0948-177x
ISBN: 978-3-86309-839-1 (Druckausgabe)
eISBN: 978-3-86309-840-7 (Online-Ausgabe)
URN: urn:nbn:de:bvb:473-irb-522830
DOI: <https://doi.org/10.20378/irb-52283>

Inhaltsverzeichnis

Jürgen Bründl / Alexander Schmitt / Konstantin Lindner

Vorwort. Wahrheitswert und Wahrheitswerte 9

I. Biblisch-hermeneutische Grundlegung

Susanne Talabardon

Sehnsucht nach Verlässlichkeit.

Facetten von Wahrheit in der jüdischen Tradition 19

Joachim Kügler

»Was ist Wahrheit?« (Joh 18,38).

Die Pilatus-Frage und das Problem alternativer

Wirklichkeitsdeutungen durch religiöse Minderheiten 33

II. Systematisch-theologische Reflexionen

Katharina Eberlein-Braun

Die Sehnsucht nach dem Gelingen des Selbst.

Überlegungen zu Wahrheit und Authentizität bei Charles Taylor 57

Thomas Wabel

Deutung und Wahrheit.

Zum Selbstverständnis theologischer Lehre

und ihren Implikationen für die Wahrheit des Redens von Gott 79

Alexander Schmitt

Religion zwischen Wahrheit und Ideologie.
Das Ideologie- und Kritikverständnis Karl Marx'
und die Methodologie der Theologie der Befreiung 121

Marlene Moschko-Peetz

Der postfaktische Wahrheitsbegriff zwischen politisierter und
medialer Gewalt. Eine kurze Bestandsaufnahme 231

Jürgen Bründl

Wahrheit der Erlösung.
Zur theologischen Kritik der Heilsökonomie des Glaubens 291

Florian Klug

Paulus, Ironie und Parrhesia.
Eine Untersuchung zur Wahrheit jenseits binärer Kategorien 387

III. Ethisch-praktische Perspektiven

Christine Ulrich / Alexander Filipović

Die Wahrheit der Medien.
Der Wirklichkeitsbezug in medienethischer Perspektive 421

Thomas Laubach

»isch schwöre«.
Theologisch-ethische Perspektiven auf das achte Gebot 455

Torben Stamer

Unbedingter Geltungsanspruch?
Prophetisches Reden in der Öffentlichkeit 489

Jonathan Kühn

Bewährte Gewissheit: Wenn elementare Wahrheit im Alltag trägt.
Ergebnisse einer Studie zu christlichem Riesenchoringen 513

Florian Brustkern / Marie-Theres Ultsch / Konstantin Lindner

Wahrheit im Schulbuch.

Religionsdidaktische Vergewisserungen und Analysen 537

Ausführliches Inhaltsverzeichnis 571

Autor*innen 579

Vorwort

Wahrheitswert und Wahrheitswerte

Jürgen Bründl / Alexander Schmitt / Konstantin Lindner

Nicht nur Schönheit, auch Wahrheit scheint gegenwärtig v.a. im Auge des*der Betrachter*in zu liegen. Unsere spätmoderne Gegenwart verhält sich dezidiert spröde zu den begrifflichen Universalien ihrer Vergangenheit. Ihr kann die *eine* Wahrheit ebenso wenig wie *das* Schöne einfach vorgegeben sein. Schönheiten wie Wahrheiten müssen derzeit vielmehr gesucht und gefunden, gespürt und wahrgenommen, insbesondere aber geschichtlich kontextualisiert, relativiert, vervielfältigt und begründet werden. Dies stellt offensichtlich eine Aufgabe von prekärem Zuschnitt dar, denn ganz ohne Maßstäbe kommt auch die Gegenwart nicht aus. Der methodologisch-anarchische Leitsatz des »anything goes« (Paul Feyerabend) gehört mittlerweile ebenso der Geschichte an wie die nüchterne Abklärtheit jener aufgeklärten Vernunft, die zu beerben er angetreten war. Besonders favorisieren zeitgenössische Wahrheitssucher*innen *authentische* Lösungen. Und auch dabei greift der Vergleich mit der Ästhetik. Wie die in Geschmacksfragen Erfahrenen wissen, entziehen sich individuelle Vorlieben dem Streit, der ›gute‹ Geschmack jedoch keineswegs. Unter seiner – gleichermaßen eigenwilligen wie allgemeinen – Maßgabe fällt jedes ästhetische Urteil auf das Subjekt, das es fällt, zurück: Schön ist eben nicht nur, was *ich* schön finde, weil das leider oft auch *nur* das ist, was ich schön finden *kann*.

Alternative Fakten und deren Validierung durch gefühlte Überzeugungen werfen in Sachen Wahrheit eine analoge Problematik auf. Folglich ist es keine nebensächliche Frage, ob und gegebenenfalls wie Authentizität als Wahrheitskriterium hinreichend verallgemeinert werden kann. Dieselbe Spannung, die das Geschmacksurteil in das prekäre Spannungsfeld subjektiv-partikularer Perspektiven einerseits und intersubjektiv geteilter

Wahrnehmungskriterien andererseits verweist, beherrscht auch die aktuellen Debatten um jeweils infrage stehende Wahrheitswerte. Vielfach zu recht sind die ewigen Formate ihrer ›Offenbarung‹ geschichtlich-relativen Erkenntnisverfahren gewichen. Die unterschiedlichen Wahrheitsperspektiven gehorchen allerdings nie nur einem neutralen Erkenntnisstreben. Sie sind immer auch Reglementen ganz anderer Art unterworfen: von strategischen Machtinteressen über pragmatischen Nützlichkeitservägungen bis hin zu ideologischen Totalisierungsmaschinen. So richtig deshalb die Einsicht in die Standortgebundenheit der Wahrheitserkenntnis ist, so dringlich müssen die theoretischen wie praktischen Probleme bearbeitet werden, die sich angesichts ihrer interessen gebundenen Indienstnahmen stellen.

Nicht zuletzt sind Religionen und unter ihnen besonders der christliche Glaube, dessen kirchliche Formate in der westlichen Hemisphäre lange als Hort der *einen* und alles orientierenden Wahrheit unhinterfragt Geltung beanspruchen konnten, von den spätmodernen Zugriffen auf die Wahrheitsfrage betroffen. Sie müssen ihre Wahrheiten gegenwartssensibel und abseits religiöser Sondersprache verständlich kommunizieren, um ihr bspw. sinn generierendes Vernunftpotenzial für die Gesellschaft fruchtbar zu machen (Jürgen Habermas). Einige Anfragen, denen sich christliche Wahrheitsansprüche aktuell ausgesetzt sehen, lauten:

- Wie kann ein Wahrheitskonzept, das sich als authentische Glaubens-Überzeugung ausgibt, die gemeinschaftsstiftende Verbindlichkeit einer Kirche erlangen?
- Und unter welchen Voraussetzungen bzw. mit welchem Recht darf der Glaube seine Gestaltungskraft über die religionsgemeinschaftlichen Grenzen hinaus geltend machen, ganz gleich, ob es sich dabei um Fragen individueller Persönlichkeitsbildung oder um Entscheidungen von sozio-politischer Tragweite handelt?
- Noch prinzipieller: Kann eine partikulare Religionsgemeinschaft wie das Christentum absolute Wahrheitsansprüche für alle Menschen erheben?
- (Wie) Unterscheiden sich seine z.T. lehramtlich festgelegten Glaubenssätze von Ideologemen?
- Woran ist nicht zuletzt die Rechtmäßigkeit der Operationalisierung zu messen, mit der theologische Reflexionen die Wahrheit von Offenbarung plausibilisieren?

Da die modernen Traditionsbrüche gesellschaftsweit aufdringliche Öffnungstendenzen ebenso wie angstbesetzte Abschließungsbewegungen provozieren, fächern sich die Horizonte der Fraglichkeit religiöser Wahrheitsansprüche sogar noch weiter auf. Sie bereiten den Ort für einen Dialog zwischen den Religionen, der seine Unausweichlichkeit v.a. aus der Strittigkeit gewinnt, welche die multireligiösen Kontaktzonen unserer globalisierten Welt durchziehen. Unterschiedlichste Reizthemen wie das Frauenpriestertum, die religiös motivierte Beschneidung, der Umgang der katholischen Kirche mit den Missbrauchsfällen in ihren eigenen Reihen, die Debatten um den assistierten Suizid und viele andere mehr zeigen gruppenübergreifende Konfliktlinien an, die deutlich machen, in welcher heterogener Weise sich die Frage nach religiöser Wahrheit heute pluralisiert und perspektiviert hat. Die sich hier einstellenden Wahrheitsprobleme verlangen nach einem Dialog, der durch keine leitkulturelle Hegemonie eingehegt ist, sondern zwischen Partner*innen auf Augenhöhe geführt wird. In diesem Sinn müssen sich Christ*innen bspw. auch die Frage gefallen lassen, was sie von ihren jüdischen oder muslimischen Schwestern und Brüdern zu *lernen* haben, um den eigenen Glauben wahrhaft leben und glaubwürdig bezeugen zu können.

Diesen und weiteren Aspekten der Wahrheitsfrage, die Politik, Gesellschaft, Medien, aber eben auch Theologie und Kirche in der Spätmoderne herausfordern, widmete sich die Vortragsreihe »Bamberger Theologisches Forum« im Wintersemester 2017/2018 unter dem Titel »Zählt Wahrheit heute noch?«. Aus den Vorträgen der Reihe und weiteren Beiträgen ist der vorliegende Sammelband hervorgegangen, der ganz im Sinn seiner Themenstellung ein Kaleidoskop von Analysen aus unterschiedlichen Fächern vereinigt, das die vieldimensionale Komplexität des Wahrheitsphänomens in seinen vielfarbigen negativen wie positiven Fraglichkeiten bricht. So multiperspektivisch diese Zusammenstellung angelegt sein mag, regiert sie doch keineswegs Beliebigkeit. Eine Möglichkeit, die bereichsspezifischen Logiken der Wahrheitsfrage im theologischen Horizont zu ordnen, legt der dreiteilige Aufbau des Bandes nahe. Der erste Abschnitt, den wir Herausgeber mit »Biblich-hermeneutische Grundlegung« überschrieben haben, geht dem Wahrheitsproblem in den Schriften der jüdisch-christlichen Bibel nach und erprobt deren hermeneutisches Potenzial für die Wahrheitsfindung.

Den Auftakt macht Susanne Talabardon mit einem judaistischen Beitrag zum Zusammenhang von Wahrheit, Gerechtigkeit und sozialem Frieden, den die hebräische Bibel und ihre rabbinischen Auslegungen in das Zentrum der Aufmerksamkeit rücken. Hier stellt die Verlässlichkeit des Schöpfergottes die Menschen vor die unabschließbare Aufgabe, den Frieden untereinander je neu auszuhandeln und ihr Leben auf solidarische Weise zu gestalten.

Dass ein solcher Auftrag, wenn er die Form eines himmlisch initiierten Offenbarungsglaubens annimmt, auch bedenklich ideologische Züge trägt, macht Joachim Kügler mit Blick auf die *alternativen Fakten* deutlich, mit denen die präsentische Eschatologie des Johannesevangeliums die Wirklichkeit der Welt konterkariert. Allerdings kennt gerade das praxologische Liebeskonzept der Endredaktion dieses Evangeliums auch ein realitätskritisches Gegengewicht, mit dem es die geschichtliche Bewahrheitung der göttlichen Erlösung in die Hände der Gläubigen legt.

Das genannte ethische Bezugsfeld wie auch die ideologische Gefährdung der Deutungsansprüche von Offenbarung benennen bereits wichtige Problemstellungen, welche die »Systematisch-theologischen Reflexionen« des zweiten Abschnitts in vornehmlich theoretischen Bezugsfeldern weiterverfolgen. Zunächst wendet sich hier Katharina Eberlein-Braun der funktionalen Bedeutung zu, die Charles Taylor dem Kriterium der *Authentizität* für das Gelingen des Umgangs moderner Menschen mit sich selbst und mit ihrer Welt beimisst. Der Fokus dieser Analysen richtet sich auf die sowohl philosophische als auch theologische Kritik an allzu trivialen Konzeptualisierungen der existenziellen Daseinsvollzüge.

Dass und wie Theologie als *Lehrformat* des Glaubens den elementaren Wahrheitsüberzeugungen den individuellen Deutungen von Gotteserfahrung intersubjektiv Geltung verschafft, bedenkt Thomas Wabel, indem er mit Dietrich Korsch einen dezidiert hermeneutischen Ansatz von Dogmatik aufgreift, v.a. aber über eine Reflexion auf Immanuel Kants Konzept des »Allgemeinsinns« aus dessen *Kritik der Urteilkraft*. Gerade das von Kant aus dem ästhetischen Urteil entwickelte Prinzip einer »subjektiven Allgemeinheit« hat das Potenzial, den Überzeugungsgehalt von Glaubensakten mit einer gemeinschaftsbildenden Verbindlichkeit zu vermitteln, was einen kirchlichen Horizont für die vielfältigen Bezeugungen der Wahrheit Gottes ermöglicht.

Das Problem der ideologischen Vereinnahmung, das Wahrheitsdeutungen mit allgemeinem Geltungsanspruch strukturell begleitet, nehmen die beiden folgenden Beiträge in den Blick: Im Kontext der Fetischismuskritik von Karl Marx erörtert Alexander Schmitt die Frage, ob das religiöse Wahrheitsformat unausweichlich Ausdruck ideologischer Verblendung sei. Seine Analyse erhellt, wie gerade die Rezeption des Marx'schen Methodeninstrumentars die lateinamerikanische Befreiungstheologie zu einer aktiv-selbstreflexiven Kriteriologie befähigt, die nicht allein theologische Ideologiebildungen aufdeckt, sondern die Heilsbedeutung der christlichen Offenbarung als Option für die Armen auch kontextspezifisch validieren und zu ihrer Befreiung aus Unterdrückung und Ausbeutung beitragen kann.

Im Anschluss daran charakterisiert Marlene Moschko-Peetz die Eigenart postfaktischer Wahrheitskonzeptionen am Beispiel der Trump-Administration im Vergleich mit gängigen philosophischen Wahrheitstheorien und mit Nietzsches außermoralischer Genealogie von Wahrheit und Lüge. Gegen eine bloß relativistische Funktionalisierung hält sie an der Unverfügbarkeit eines gemeinsamen Wahrheitsmaßstabes fest, der den Menschen theoretisch wie praktisch in die Verantwortung nimmt und nicht zuletzt von der Theologie eine realitätskritische Verortung des christlichen Offenbarungsglaubens in der Geschichte der Welt einfordert.

Diesen Geschichtsbezug macht Jürgen Bründl als entscheidende Wahrheitsreferenz auch für den theologischen Kerntraktat der Christologie geltend, indem er dessen metaphysisch ewiges Konstruktionsprinzip, das insbesondere in Westeuropa traditionsbestimmend geworden ist und das jüngst Joseph Ratzingers/Benedikt XVI. Jesus-Trilogie noch einmal virtuos bespielt hat, mit topologisch-diskursiven und befreiungstheologisch-politischen Alternativ-Entwürfen konfrontiert. Ihr Vergleich zeigt, dass Theologie allgemein und die Christologie ganz besonders historisch konkret und welthaltig sprechen müssen, wenn sie die Wahrheitsansprüche der universalen Heilsbedeutung Jesu als Christus des Glaubens zu plausibilisieren versuchen.

Für Florian Klug schließlich prägt die geschichtliche Komplexität des Wahrheitsphänomens dem Glauben die dekonstruktive Haltung einer Ironie auf, deren relativierenden Gestus er von Sokrates über Paulus bis zu Kierkegaard verfolgt und über Michel Foucaults Konzept des Wahrheitszeugnisses der »Parrhesia« authentifiziert. Intersubjektive Objekti-

vierung ermöglicht auch hier die Kirche als Verkörperung des gekreuzigten Leibes Christi. Dessen gemeinsame Wahrheit situiert Klug mit Bezug auf die Philosophien von Martin Heidegger und Giorgio Agamben in einem zwar sakramental-anspruchsvollen, aber ontologisch »schwachen« Wahrheitszwischenraum ohne metaphysische Letztbegründungsmöglichkeiten.

Der dritte und abschließende Teil des Sammelbandes betrachtet dann »ethisch-praktische Perspektiven«, d.h. er konzentriert sich auf die pragmatischen Optionen, welche die Fraglichkeit und Fragwürdigkeit von Wahrheit in unterschiedlichen Handlungsfeldern eröffnen. Im Bereich der Medienethik reflektieren Christine Ulrich und Alexander Filipović die bleibende Bedeutung der Wahrheitsverpflichtung des Journalismus. Im Diffusionsfeld zwischen »faktualen« und »fiktionalen« Textgattungen und angesichts gezielter Desinformationskampagnen durch *fake news* und *Deepfakes* gewinnt gerade der korrespondenztheoretische Wahrheitsabgleich mit einer Realität jenseits bloßer Zeichensysteme Relevanz, da nur er die Zuverlässigkeit öffentlicher Informationsprozesse und damit auch das Zusammenleben in unseren Gesellschaften gewährleisten kann.

Ist es deshalb grundsätzlich und besonders Christ*innen verboten zu lügen? Vor dem Hintergrund dieser Frage erörtert Thomas Laubach den Geltungsbereich des achten Gebots ausgehend von einer Bestimmung der großbäuerlichen bzw. juristischen Kontexte, die den Formulierungen im Dekalog der hebräischen Bibel zugrunde liegen, und in Auseinandersetzung mit den drei zeitgenössischen Ansätzen des Philosophen Fernando Savater sowie der Theologen Traugott Koch und Eugen Drewermann. Alle drei setzen den Gehalt des achten Gebots nicht einfach mit einem prinzipiellen Verbot der Lüge gleich, sondern verallgemeinern seine ethische Relevanz signifikant. Deshalb versteht Weißer seinen Wahrheitsanspruch auch als aufschlussreichen »Diskursmarker«, der aktuelle Problemfelder des individuellen wie gesellschaftlichen Umgangs mit Wahrheit unter der Maßgabe ihrer Lebensdienlichkeit anzeigt.

Eine mit der Wirkungsgeschichte des achten Gebots vergleichbare Diskursivierung analysiert Torben Stamer für die *prophetische* Rede, die er als eine gruppenspezifisch religiös formatierte und öffentlichkeitswirksame Intervention von ihren biblischen Wurzeln her entfaltet. Der motivationalen Stärke der Prophetie als einer in einem Setting von Erfahrungen »eingebetteten« Theorie stehen zwar partikularistische und ideologische Ge-

fährdungen gegenüber. Mit Rekurs v.a. auf Paul Tillich zeigt Stamer jedoch, wie ein selbstkritisches und demokratieverträgliches Konzept prophetischer Kritik heute aussehen kann und veranschaulicht seine handlungspraktische Relevanz an dem aktuellen Thema des Kirchenasyls.

Den Abschluss des Bandes bilden zwei Beiträge aus dem Bereich der Religionspädagogik. Zunächst stellt Jonathan Kühn die Ergebnisse seiner Feldforschung auf dem Internationalen Gospelkirchentag 2014 in Kassel vor. Die Reflexion auf die Erfahrung des gemeinschaftlichen Singens bzw. der gemeinsamen Arbeit an dem Musical-Projekt *Amazing Grace* macht hier den hohen Stellenwert von gruppenbasierten Wahrheitserlebnissen deutlich, welche die Beteiligten nicht allein zur bewussten Auseinandersetzung mit ihrer eigenen Glaubensbiographie führen, sondern auch die an Kirche und Glaube gestellten Anfragen lebenspraktisch bearbeitbar machen.

Last but not least untersuchen Florian Brustkern, Marie-Theres Ultsch und Konstantin Lindner das Thema Wahrheit im Schulbuch. Ihre thematische Diskursanalyse deckt auf, dass Religionsbücher bisweilen ein Wahrheitsverständnis an den Tag legen, das den Schüler*innen zu wenig Raum für eine emanzipierende Auseinandersetzung lässt. Unter anderem mittels sprachlicher Vergemeinschaftungsformeln oder religionsbezogenen Differenzsetzungen wird stattdessen eine binnenreligiöse Wahrheitsperspektive gesetzt. Ausgehend von ihren Befunden artikulieren Brustkern, Ultsch und Lindner das religionsdidaktische Erfordernis, in postsäkularen Zeiten religiöse Bildung so zu gestalten, dass ein dialogisches und kritisch-produktives Wahrheitsfinden ermöglicht wird.

Selbstverständlich erlauben diese knappen Skizzen der Beiträge im besten Fall einen Überblick über die Perspektivenvielfalt, mit der die Autor*innen des Bandes die Wahrheitsfrage heute und durch die Zeiten, philosophisch wie theologisch, exegetisch wie systematisch, theoretisch wie praktisch in ihre Betrachtung ziehen. Dass auch sie die Fraglichkeit von Wahrheit nicht zufriedenstellend beantworten, wird kaum überraschen. Doch stellt ein solches Eingeständnis weder auf dem notorisch *grauen* Feld der Theorie noch in den pragmatischen Bezügen, um deren Orientierung sie sich bemüht, eine Schwäche dar. Ebenso wie die Unterschiedlichkeit der vorgelegten Analysen hebt auch deren Unselbstverständlichkeit v.a. den Aspektreichtum, soll heißen: die *Fragwürdigkeit* her-

vor, welche die geschichtlichen Wirklichkeiten der Wahrheit auszeichnet. Da deren Komplexität stets neue Interpretationen und andere Annäherungen hervorruft, wäre die selbstkritische Anerkennung dieser epistemischen Vorläufigkeit nicht der unbedeutendste Beitrag, mit dem theologische Reflexionen ihre Relevanz für die interdisziplinären Diskursfelder des Wahrheitsproblems unterstreichen.

Danken möchten wir an dieser Stelle den Autor*innen für ihre Bereitschaft zur Mitarbeit an diesem Band. Dank gebührt auch allen, die die Vortragreihe »Theologisches Forum« begleitet und unterstützt haben, insbesondere unserem Kooperationspartner Christian Kainzbauer-Wütig (Katholische Erwachsenenbildung im Erzbistum Bamberg). Wir danken ebenfalls Angela Grüner für die Hilfe bei der Organisation der Vortragreihe, Selina Ochs und Timo Doleschal für die Unterstützung bei der Gestaltung des vorliegenden Bandes sowie Barbara Ziegler (Bamberg University Press) für den zuvorkommenden Support bei der Drucklegung der Publikation.

*Jürgen Bründl
Alexander Schmitt
Konstantin Lindner*

I. Biblisch-hermeneutische Grundlegung

Sehnsucht nach Verlässlichkeit

Facetten von Wahrheit in der jüdischen Tradition

Susanne Talabardon

1. Komplexität und Verwirrung

»Wahrheit« – erwirb sie, doch verkaufe sie
nicht! Weisheit und Ethos und Einsicht.«
(Prov 23,23)¹

Was auf den ersten Blick völlig einleuchtend erscheint, erweist sich beim zweiten Hinsehen als wesentlich komplexer. Selbstverständlich kommt es eminent darauf an, »Wahrheit« zu erwerben. – Was aber ist »wahr«? Auch hier scheint der eingangs zitierte biblische Vers um keine Antwort verlegen: Er entfaltet den Begriff zu einer Trias von Weisheit, dem eher theoretischen Wissen, einem durch Erziehung vermitteltes angemessenes Verhalten und von »Einsicht«, was die praktischen Schlussfolgerungen aus Theorie und Tradition beschreibt.

Damit ist bereits etwas für die jüdische Tradition Charakteristisches festgehalten: die unbedingte Verbindung von *theōria* und *prāxis*, von Anschauung, Ethos und Handeln. Der zweite Teil der Maxime jedoch klingt befremdlich: Erwirb sie, doch verkaufe sie nicht? Dies klingt nicht nach einer Kultur, die auf der sorgfältigen Weitergabe der einmal erlangten Wissensbestände ruht (vgl. Dtn 6,6–7). Folgerichtig fragt Nachman von Brazlaw (1772–1810), einer der tiefsinnigsten jüdischen Theologen des 18. Jahrhunderts: Wie kann man Wahrheit erwerben, wenn keiner sie verkauft?

Und was ist mit dem, was allgemein verkauft wird? Noch haben wir der verbreiteten Auffassung nicht widersprochen, der zufolge das hebräi-

¹ Prov 23,23: אֱמֶת קִנֵּה וְאַל־תִּמְכֹּר חֵכְמָה וּמוֹסֵר וּבִינָה

sche Wort Emet (אמת) mit »Wahrheit« wiedergegeben werden kann und aus dem ersten, dem mittleren und dem letzten Buchstaben des hebräischen Alphabets besteht. Alpha, Omega und die Mitte – all dies klingt interessant, ist aber ziemlich zweifelhaft.

Immerhin wäre es möglich, dass nur das Banale oder Triviale unanfechtbar ›wahr‹ ist.

2. Reflexionen über den Begriff *Emet* in der Hebräischen Bibel

Wie es kaum anders zu erwarten war, wird der Terminus אמת in einer großen Bandbreite unterschiedlicher Kontexte verwendet.² Die Schwierigkeiten beginnen bereits mit der Etymologie. Gewöhnlich wird das Nomen von der Verbwurzel אמן (treu, beständig sein) abgeleitet. In der Hebräischen Bibel kommt es 126 Mal zum Einsatz³ – und zwar in charakteristischer Streuung. Besonders häufig begegnet es in weisheitlicher Literatur (Psalmen: 37 mal; Proverbien: 11 mal) und bei den Propheten (Jes: 12 mal; Jer: 11 mal); kaum jedoch in der Tora.

In einigen wenigen biblischen Texten wird אמת zur näheren Charakterisierung von Nomina gebraucht – wodurch man der ›profanen‹ (ursprünglicheren) Bedeutung des Begriffs näher zu kommen vermag: Jos 2,12⁴ beschreibt die Bitte Rachavs um ein »verlässliches Zeichen« (אות אמת) dafür, dass die israelitischen Kundschafter die ihnen erwiesene Wohltat (חסד/Milde) entsprechend beantworten werden. Jer 2,21⁵ spricht vom »verlässlichen« Samen einer Edelrebe, der eigentlich garantiert Frucht bringen müsste. Schließlich und endlich beschreibt Spr 11,18⁶ die Folge solidarischen Verhaltens mit »verlässlichem Lohn«.

Auch aus den häufig verwendeten Hendiadys-Verbindungen der אמת mit Milde (חסד) und Zufriedenheit/Fülle (שלום)⁷ erweist sich, dass der Be-

² Vgl. Jepsen 1973, 313–348; Kellenberger 1982; Michel 1968, 30–57; Schreiner 1992, 26–44; Urbanz 2012.

³ Vgl. Jepsen 1973, 333.

⁴ Jos 2,12: ועתה השבעוֹנָא לִי בִיהוֹה כִּי־עֲשִׂיתִי עִמָּכֶם חֶסֶד וְעִשִׂיתֶם גַּם־בֵּית אֲבִי חֶסֶד וְנָתַתֶּם לִי אוֹת אֱמֶת

⁵ Jer 2,21: וְנָתַתֶּם לִי סוּרִי הַגֶּפֶן נֹכְרִיָּה

⁶ Spr 11,18: רֶשַׁע עֹשֶׂה פְעֻלַּת־שָׁקֶר וְזֹרַע צְדָקָה שֹׁכֵר אֱמֶת

⁷ Vgl. Jepsen 1973, 334.

griff weniger kognitiv als ethisch bestimmt ist. Er beschreibt keinen Ist-Zustand, sondern ein Ideal, das es zu erreichen gilt. Darüber hinaus konnotiert er ein eminent praktisches Konzept:

»Ein Mann aber, der gerecht ist, der übt das Recht und Solidarität. Zu den Bergen »isst« er nicht und seine Augen hebt er nicht zu Greueln des Hauses Jisra'els und die Frau seines Nachbarn verunreinigt er nicht und naht nicht der Frau in ihrer Blutzeit. Und keinen unterdrückt er, sein Schuldpfand gibt er zurück, Raub raubt er nicht; sein Brot reicht er dem Hungernden; und einen Nackten bedeckt er mit Bekleidung. Um Zinsen gibt er nicht und nimmt keinen Wucher; vom Frevel kehrt er seine Hand. Recht und Emet übt er zwischen Mensch und Mensch. In Meinen Satzung wandelt er und Mein Recht hütet er, Emet zu üben. Ein Gerechter ist er, der gewiss leben wird – Spruch meines HErrn, des Ewigen.«

(Ez 18, 5–9)⁸

Die Septuaginta spiegelt jene ethische Ausrichtung, in dem sie נאם neben ἀλήθεια auch mit δικαιοσύνη [cf. דקדק] überträgt.

Eine zentrale Stellung kommt der Emet im berühmten Katalog der dreizehn göttlichen Attribute nach Ex 34,6–7 zu, da es heißt:

»Und es zog der Ewige vorüber über seinem [Mosches] Antlitz und Er/er rief aus: Ewiger, Ewiger, Gott [El], erbarmend und gnädig. Langmütig und reich an Milde und Emet. Der Milde wahrh Tausenden, der aufhebt Schuld und Frevel und Sünde; der aber keinesfalls ungestraft lässt, die Schuld der Väter an den Kindern heimsuchend und an den Enkeln der dritten und vierten Generation.«

(Ex 34,6-7)⁹

In der traditionellen Interpretation klassischer jüdischer Kommentare umgreifen die Attribute Gottes Milde und Treue gegenüber denjenigen, die seinen Willen tun (34,6b; vgl. Rashi¹⁰) ebenso, wie seine Milde und Erbarmen für die Sünder (34,7). **אמת** fungiert dabei als Abschluss und Achtergewicht für die segensreiche Zuwendung Gottes.

⁸ Ähnlich Hos 4,1: »Hört das Wort des Ewigen, Kinder Jisra'el! Denn einen Streitfall mit dem Ewigen gibt es mit des Landes Wohnern. Denn kein Emet, keine Milde auch und kein Wissen Gottes ist im Lande!«

⁹ ויעבר יהוה עליִפְנוּ ויקרא יהוה יהוה אל רחום ותזון ארך אפים ורַב־חֶסֶד ואִמְתָּ צַדִּיק: Ex 34,6-7
חֶסֶד לְאֵלִים נֶשֶׂא עֵין ופֶשַׁע וְחַטָּא וְנָקָה לֹא יִנְקָה פֶקֶד עֵין אֲבוֹת עַל־בְּנִים וְעַל־בְּנֵי בָנִים עַל־שְׁלֵשִׁים
וְעַל־רִבְעִים

¹⁰ Der quasi kanonische Exeget Rabbi Sch'lomo ben Jitzchaqi aus Troyes (1040–1105), dessen Bibelkommentar jeder traditionellen jüdischen Tena“kh beigegeben ist.

In den biblischen Texten werden der אמת somit drei Dimensionen zuerkannt: Sie beschreibt (mit חוכמה/Chokhma und בינה/Bina) das Ergebnis des Erkenntnisgewinns. Weitere wesentliche Facetten ihres Wortfeldes bilden die ethische Eignung sowie die göttliche bzw. menschliche Verlässlichkeit.

3. Die Wahrheit als Siegel des Thrones Gottes

Das werdende (spätantike) Judentum knüpft nahtlos an biblische Konzepte an. Auch in den rabbinischen Texten sieht sich die *Emet* im Kontext von Recht und sozialer Gerechtigkeit beheimatet.

»Rabban Schim'on ben Gamli'el pflegte zu sagen: Auf drei Dingen steht die Welt: Auf dem Recht [dîn] und auf Emet und auf Schalom – wie gesagt ist: [Sach 8,13] Emet und Recht und Schalom richten in euren Toren.« (mAvot I,18)¹¹

Der zitierte Text repräsentiert gewissermaßen die kleine Schwester einer deutlich weiter verbreiteten Triade, welche die Tora, die angemessene Verehrung des Ewigen (עבודה/Avoda) sowie Mildtätigkeit (גמילות חסדים) als die drei Säulen der Erde vorstellt.¹² Interessanter Weise überliefert Avot I,18 also eine alternative Dreiheit, deren Bestandteile die zweifelsfrei bedeutendsten theologischen, kultischen und ethischen Werte durch Emet, Recht und Schalom ergänzt. Beide Kataloge rahmen die im ersten Kapitel der Avot versammelten Sentenzen. So reizvoll es wäre, die beiden Triaden miteinander zu verknüpfen,¹³ scheint dies doch nicht zwingend intendiert gewesen zu sein, enthält doch das erste Kapitel eine ganze Reihe von dreigliedrigen Sinnsprüchen. Die »andere Triade« verdeutlicht jedoch (nochmals), dass *Emet* nach Auffassung der Gelehrten eher in der Horizontale weltlichen Wirkens beheimatet ist als in der Vertikalen einer theologisch-kultischen Dimension.

¹¹ mAvot I,18: רבן שמעון בן גמליאל אומר, על שלשה דברים העולם עומד, על הדין ועל האמת ועל השלום, שנאמר (זכריה ח) אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם

¹² Vgl. mAvot 1,2; jTa'an 21a; ARN A 4,1 (ARN B 5,1); PRE 16,1 u.ö.

¹³ Tora wäre dann mit Emet, Avoda mit Din, G'milut Chessed mit Schalom zu korrelieren.

Einen weiteren interessanten Katalog von diesmal elf wesentlichen Tugenden überliefert der Talmud (bMakkot 25a) unter Rückgriff auf Psalm 15:

»David brachte sie¹⁴ auf elf, wie geschrieben steht: [Ps 15,1ff.] Mismor Davids. [Ewiger,] Wer darf in deinem Zelte weilen, wer darf wohnen auf deinem heiligen Berg? Wer vollkommen wandelt, solidarisch handelt und Emet spricht in seinem Herzen. Nicht herumträgt, was auf seiner Zunge ist und seinem Nächsten nicht übel tut und keine Schmähung über seinen Freund erhebt; der den in seinen Augen Verächtlichen meidet und die Gottesfürchtigen gewichtig nimmt; der dem Bösen abschwört und nicht schwankt. Sein Silber gibt er nicht um Zinsen und Bestechung gegen den Unschuldigen nimmt er nicht. Wer dies tut, wird nimmer wanken.« (bMakkot 24a)

Die (biblische) Passage, vom Talmud in den Rang eines elementaren Tugendkatalogs erhoben, etabliert eingangs eine weitere Triade aus »vollkommenem Wandel« (הולך תמים), Solidarität und *Emet* (Ps 15,2), der anschließend expliziert wird. Wiederum wird der *Emet* ein praktisch-ethischer Ort zugewiesen: Der Text beschreibt die »Verlässlichkeit« damit, weder Verleumdungen zu verbreiten, noch den falschen Leuten nach dem Munde zu reden oder in seiner Abkehr vom Bösen unsicher zu sein. Zur Explikation der elf Maximen benennt bMakkot biblische und rabbinische Zeugen für Beispiele des geforderten Wohlverhaltens. Leider wird die אמת mit dem Namen eines gewissen Rav Safrá verknüpft, über den aus dem Talmud nichts weiter bekannt ist.¹⁵

¹⁴ Die 613 Gebote der Tora, die Mosche überliefert wurden. bMakkot 24a bietet eine Sequenz biblischer Texte, welche die 613 Gebote in elf (Ps 15,1–5) – sechs (Jes 33,15) – drei (Micha 6,8) – zwei (56,1) – eins (Amos 5,4) zusammenfasst.

¹⁵ Der große nordfranzösische Exeget Rasch“i (Rabbi Schlomo ben Jitzchaqi, 1040–1105) berichtet in seinem Talmudkommentar unter Berufung auf die frühmittelalterlichen Sche’iltot [Predigten] des Rav Acha (Pereq 36), es sei jemand zu Rav Safrá gekommen, um etwas zu kaufen. Dieser habe jedoch gerade das Sch’ma Jisra’el gebetet und sah sich außerstande, sein Gebet zu unterbrechen. Der Kunde interpretierte das Schweigen Rav Safrás fälschlich als Desinteresse und erhöhte sein Angebot. Nach Abschluss des Gebets bestand Rav Safrá jedoch auf dem ursprünglich offerierten niedrigeren Preis.

Eine eher im theologischen Feld angesiedelte Deutung des Begriffs bietet der exegetische Midrasch zum Hohelied (Sch“SchR 1,9).¹⁶ Er enthält eine längere Passage, die *Emet* mit dem Begriff des Rechts (*din*) und letztlich der Theodizee verklammert:

»Der Stute Pharaos Gefährt [vergleich ich dich]. [Sch“Sch I,9] Es interpretierte Rabbi Pappos [Hiob 23,13]: »Er aber ist in Einem – wer könnte Ihm wehren?« Einen einzigen Richter gibt es für alle, die zur Welt kommen und keiner kann den Worten Dessen-der-Sprach-und-die-Welt-ward Widerworte geben. Sagte ihm Rabbi Aqiba: Es hätte dir genügen sollen, Pappos, [zu sagen,] dass niemand den Worten Dessen-der-Sprach-und-die-Welt-ward Widerworte geben könne. Denn es ist alles in »Wahrheit« und es ist alles in Recht [, was der Ewige sagt]. Wie geschrieben steht: [Jes 6,1] »Ich aber sah den Ewigen sitzen auf erhabenem und erhobenem Thron.« [...]«

Die aktualisierende Interpretation [*d’rascha*] des Pappos setzt voraus, beim Hohelied handele es sich um eine wechselseitige Liebeserklärung zwischen dem Ewigen (dem Geliebten) und Seinem Volk (der weiblichen Protagonistin der biblischen Dichtung). Es ist der einzige Text im Tena“kh, der nach Auffassung der rabbinischen Gelehrten dezidiert allegorisch interpretiert werden darf.

Ein wesentlicher Grundsatz ihrer hermeneutischen Arbeit lautet, dass jedes einzelne Wort, ja, jeder Buchstabe des biblischen Textes seine Bedeutung hat.¹⁷ Dies bedeutet allerdings im Umkehrschluss, dass man auch in der interpretativen Arbeit keine überflüssigen Worte machen sollte. So erklärt sich die Kritik Aqibas an Pappos: Im Attribut des Schöpfers (»Der-Sprach-und-es-ward-die-Welt«) ist dessen Richteramt bereits impliziert, denn die Stabilität der Welt erweist die Zuverlässigkeit, die *Emet* seiner Worte.

Ein alternativer Versuch verortet die *Emet* – und somit das gerechte Urteil des Ewigen – in klaren Mehrheitsverhältnissen:

»Rabbi Jochanan leitete es [das gerechte Urteil des Ewigen] im Namen Rabbi Achas von Dan 10,1 ab: »Und Emet ist das Wort. Und eine große Ansammlung [zevâ gadol].« – Emet ist das Wort, wenn es durch eine große Ansammlung hergestellt wird. Wie geschrieben steht [Jer 10,19]: »Der Ewige Gott [Elohim] ist Emet –

¹⁶ Der »große Midrasch zum Hohelied« (Schir haSchirim Rabba) kann in die 2. Hälfte des 6. Jh. CE datiert werden (vgl. Stemberger 2011, 349). Es existiert eine parallele Tradition im Jerusalemer Talmud (5. Jh.).

¹⁷ Das Prinzip der Omnisignifikanz.

Was ist Emet? Sagte Rabbi Ibun: Dass Er der lebendige Gott ist und König der Welt.«

Den im zweiten Gesprächsgang aufgerufenen Gelehrten genügt die Verankerung der universalen Gerechtigkeit in der Schöpfung nicht. Ihnen erscheint es angemessener, dass eine große Mehrheit – quasi ein himmlischer Gerichtshof im Spiegelbild der rabbinischen Gelehrten – für die *Emet* bürgt. *Emet*, so das dem Rabbi Ibun zugeschriebene Dictum, ist eben nicht nur ein Ausdruck der Präsenz Gottes in einer Welt, sondern realisiert sich in Seiner konkreten Herrschaftsfunktion. Pappos lag demnach vielleicht doch nicht so ganz falsch. Die Anerkennung Gottes als Schöpfer und der Respekt vor dem König und Richter sind womöglich doch nicht einerlei.

»Sagte Rabbi El'asar: An jedem Ort, da gesagt ist: ›und der Ewige‹ – [da geht es um] Ihn und Seinen Gerichtshof [Bet Din]. Der grundlegende biblische Beleg [Binjan Av] für sie alle aber ist [1 Kön 22,23]: ›Und der Ewige spricht Schlechtes gegen dich.« Dies ist der grundlegende biblische Beleg [Binjan Av] für sie alle. Wie aber bestätigt Rabbi El'asar die Interpretation zum Vers des Pappos: ›Und Er in Einem – wer könnte Ihm wehren?‹ Vielmehr: ER ist das alleinige Siegel für alle, die zur Welt kommen und kein Geschöpf siegelt mit Ihm. Was aber ist das Siegel des Heiligen, Er sei gepriesen? Rabbi Bibi im Namen Rabbi Re'uvens sagte: Emet, wie gesagt ist: ›Ich aber will dir das berichten, was in der Schrift [als] Emet gelistet ist.« (Dan 10,21) Wenn Emet, warum gelistet? Und wenn gelistet, warum Emet? Vielmehr: Solange das Urteil [din] nicht gesiegelt ist, ist es gelistet. Und wenn es als gefälltes Urteil gesiegelt wurde, ist es Emet.«

Die nächste Runde der theologischen Diskussion wird durch eine These eröffnet, die sich um eine Harmonisierung der beiden eingangs vorgetragenen Positionen bemüht. Wieder gilt das Prinzip der Omnisignifikanz: Wenn es heißt ›und der Ewige‹, dann deutet das nur scheinbar überflüssige »und« auf die richterliche Funktion Gottes, die Er (daher das »und«) stets in Zusammenarbeit mit dem himmlischen Gerichtshof ausübt. Sonst nämlich hätte man ein theologisches Problem mit 1 Kön 22,23: Wie könnte der Ewige Schlechtes (oder gar Böses) reden?¹⁸ Das neuralgische

¹⁸ Das hebräische עַם ist doppeldeutig; es kann mit ›schlecht‹ oder mit ›böse‹ wiedergegeben werden. Die Erzählung 1 Kön 22 – übrigens sehr interessant für das Verständnis von Emet – weiß vom Propheten Mikha'hu zu berichten, der als einziger gegen etwa vierhundert (!) Falschpropheten steht und dem König Ahas die Wahrheit (Émet) »im Namen des Ewigen« sagt (22,16) und die anstehende Miltärkampfa-

»Und« ermöglicht die Auslagerung des Schlechten auf den himmlischen Gerichtshof. – Wie lässt sich dann aber die Einheit Gottes aufrechterhalten, die Pappos (mit Hi 23,13) seiner Auslegung zugrunde legt? Der Midrasch bedient sich eines Kunstgriffes: Ein Kollektiv sitzt zu Gericht und verbürgt die Gerechtigkeit (wie von ›Jochanan‹ gefordert) – aber ein Einziger besiegelt das Urteil.

Da es letztlich darum ging, die universale Gerechtigkeit fest zu verankern, erstaunt es nicht, dass das derart aufwändig begründete und schließlich besiegelte Urteil *Emet* ist. Das Schriftargument Dan 10,21 verdeutlicht, dass der Akt der göttlichen Bestätigung letztendlich die Zuverlässigkeit verbürgt.

»Sagte Resch Laqisch: Und warum ist [das Siegel] Emet? Ale“f: am Anfang der Buchstaben, Me“m in der Mitte, Ta“v an ihrem Ende. Wie gesagt ist: ›ICH bin der Erste und ICH bin der Letzte und außer MIR ist kein Gott [Elohim].‹ [Jes 45,6] ICH bin der erste: weil ICH mein Königtum von keinem anderen empfang. ICH bin der Letzte: Und ICH überliefere es an keinen anderen, da keiner in der Welt ist. Und außer MIR ist kein Gott – denn es gibt keinen zweiten außer MIR.« (Sch“SchR I,9 parr jSan I,1.1b.2a)

Der Abschluss der Reflexion (Resch Laqisch zugeschrieben) bestätigt die universale Gerechtigkeit als Konsequenz einer gerichtlichen Mehrheitsentscheidung, die anschließend als *Emet* göttlich sanktioniert wird. Den rabbinischen Gelehrten zufolge lässt sich zuverlässige Gerechtigkeit also nicht ein für alle mal als *logos* oder *nomos* aus der Schöpfungsordnung gewinnen, sondern muss je und je ausgehandelt, beschrieben und besiegelt werden. Zusätzlich enthält der Midrasch womöglich eine indirekte Polemik gegen Mittlerfiguren – wie eben den λόγος oder christologische Konzepte: Der Ewige überliefert Seine Macht an niemanden, da es eben keinen Zweiten außer ihm gibt.

Nun könnte alles so schön sein – wenn es den Menschen nicht gäbe. Unglücklicher Weise ist Me“m nämlich gar nicht die Mitte des Alefbets, sondern der dreizehnte von insgesamt 22 Buchstaben. Die Ordnung der Welt ist nur potentiell in einer Balance. Das konsequente Beharren der klassischen rabbinischen Tradition auf dem Freien Willen Adams verkompliziert die globale Lage erheblich.

gne als Fehler brandmarkt. Der Geist [Gottes] in den Falschpropheten wird dahingehend erklärt, dass der Ewige den König zu einem fatalen Handeln verführen will.

»Sagte Rabbi Simon: In der Stunde, da der Heilige, Er sei gepriesen, sich anschickte, den ersten Menschen zu schaffen, bildeten die Dienstengel Parteien und Gruppen. Manche sagten, er werde nicht geschaffen, und andere sagten, er werde geschaffen, wie es heißt: ›Milde und Emet trafen aufeinander; Gerechtigkeit und Schalom küssten sich.‹ [Ps 85,11] Die Milde sagte: Er werde geschaffen, denn er wird Milde üben. Emet sagte, er werde nicht geschaffen, er sei völlig Lüge. Gerechtigkeit sagte, er werde geschaffen, denn er wird Gerechtes tun. Schalom sagte, er werde nicht geschaffen, denn er sei gänzlich streitsüchtig. Was tat der Heilige, Er sei gepriesen? Er nahm Emet und warf sie auf die Erde. Dies ist nämlich, was geschrieben ist: ›Du aber wirfst Emet zur Erde‹ [Dan 8, 12]. Da sagten die Dienstengel vor dem Heiligen, Er sei gelobt: Herr der Welt, warum demütigst du die Taxis, deinen Zeremonienmeister? Lass doch Emet vom Lande aufsteigen! Wie geschrieben steht: ›Emet sprosst von der Erde‹.« [Ps 85,12] (Bereschit Rabba VIII,5)

Formal findet sich – wie so häufig in rabbinischen Texten – ein eher abstrakt gehaltener Bibelvers in ein konkretes Narrativ situiert. In diesem Fall trifft es die berühmte Passage Ps 85,11–12, die als himmlischer Disput über die Erschaffung des Menschen gedeutet wird. Die Milde (חסד), sonst ein geläufiger Hendiadys-Partner der Emet, verbündet sich mit der Gerechtigkeit (צדק) gegen die Wahrheit-Verlässlichkeit (אמת) und den Schalom, um gegen den erbitterten Widerstand letzterer die Entstehung des Menschen zu ermöglichen. Interessanterweise traut der Midrasch dem prospektiven homo sapiens Gerechtigkeit und Mildtätigkeit eher zu als Wahrheit und Friedfertigkeit.

Der Ewige, der dezidiert für die menschliche Existenz optiert, sieht sich zum Eingreifen gezwungen – und wirft die *Emet* aus dem Himmel heraus und auf die Erde hinunter. Der Grund für jene drakonische Maßnahme gestaltet sich zunächst wieder enttäuschend formal und wird von den erstaunten Dienstengeln selbst vorgetragen. Es handelt sich erneut um ein biblisches Ins-Werk-Setzen – in diesem Fall von Dan 8,12 und Ps 85,12. Schließlich muss die *Emet*, wenn sie vom Lande aufsprossen soll, erst einmal irgendwie dorthin gelangen, was unter Rückgriff auf den Daniel-Text auch möglich wird. Als äußerst bemerkenswert darf hingegen die Charakterisierung der Wahrheit-Verlässlichkeit gelten, welche der Midrasch mit τάξις¹⁹ (Ordnung, Aufstellung) und dem *hapax legomenon* אֱלִיִּיִּסְיָה (ein über die Taxis Gesetzter?) beschreibt. Dem Midrasch zufolge

¹⁹ Der hebräisch-aramäische Urtext bietet ein griechisches Lehnwort: תכסיס.

ge befördert der Ewige die Emet als Ordnung und deren Hüter in die irdische Sphäre, weil sie nur dort ihren Zweck erfüllen kann.²⁰

Dem Anwurf der Dienstengel wird göttlicherseits keine Antwort zuteil – ist sie doch, wie gesagt, schon in der Frage enthalten: *Emet* muss auf Erden realisiert werden, von unten nach oben sprießen und kann nicht von oben nach unten dekretiert oder droben konserviert sein.

Angesichts der diskursiven Struktur des klassischen jüdischen (rabbinischen) Denkens kann es nicht verwundern, dass auch und gerade die Wahrheit-Verlässlichkeit als Resultat einer auf die jeweilige Situation adaptierten Debatte mit der Tradition verstanden wird. Tora und *τάξις* lassen sich eben nur je und je aus den konkreten irdischen Gegebenheiten entwickeln.

4. Liturgische Positionierungen

Ein weiterer prominenter Aspekt der *Emet* entführt in ein anderes bedeutendes Wirkungsfeld der jüdischen Überlieferung, in das Gebetbuch.

»[The siddur is] a vast repository of all the principles of Jewish faith. [...] It is a testimony of the aspirations and hopes of the Jewish people throughout time. [...] I have been convinced that throughout most of Jewish history, it has been the siddur, or rather the prayers themselves, that have been the most popular vehicle of conveying to the masses the basic principles of the Jewish faith.«²¹

Bereits ein oberflächlicher Blick in den Siddur, das jüdische Gebetbuch, offenbart ein ausgesprochen häufiges Auftreten des Begriffs in liturgischen Texten. Dies gilt besonders für die Segensworte (B'rakhot) nach dem Sch'ma Jisra'el.²²

²⁰ Rasch"i soll die dennoch naheliegende Frage, warum der Ewige nicht den Frieden aus dem Himmel auf die Erde geworfen habe, dahingehend beantwortet haben, dass der Schalom als Messlatte nicht so wichtig gewesen sei. Die eigenartige Lehnwortkombination *Täxis Altaxía* deutet er als »Siegel Seines Siegels«. (vgl. Zundel o.J.).

²¹ Donin 2001, XVIII.

²² Das Sch'ma Jisra'el, eines der zentralen liturgischen Stücke, enthält Dtn 6,4–9 – Dtn 11,13–21 – Num 15,37–41. Die frühesten Hinweise auf das Sch'ma und seine rahmenden B'rakhot als fester Bestandteil der Gebetsordnung entstammen bereits der frühen rabbinischen Epoche (mBer I,4). Vgl. zu Geschichte und Deutung der li-

Im abendlichen Gebet (Ma'ariv) werden dem Sch'ma Jisra'el zwei Benediktionen (B'rakhot) voran²³ und zwei nachgestellt; im morgendlichen (Schacharit) besteht der Rahmen aus zweien B'rakhot zuvor und einem Segenspruch danach. In beiden liturgischen Abläufen folgt direkt auf das »Höre Israel« ein vom Begriff der Wahrheit-Verlässlichkeit dominiertes Stück: des Abends *Emet we-Emuna* sowie am Morgen das *Emet w'jaziw*.²⁴ In beiden Fällen fungiert die Passage als Einleitung der B'rakha *Ge'ula*, welche die endzeitliche Hoffnung Israel thematisiert.

»Emet w'Emuna

Emet und Vertrauen ist all dies, und es hat Bestand bei uns, denn der Ewige ist unser Gott und niemand außer IHM. Und wir sind Jisra'el, Sein Volk. Der uns aus der Hand von Königen freikaufte: Unser König und unser Retter – aus der Handfläche aller Despoten.«²⁵

»Emet w'jaziw

Emet und fest und begründet und beständig und aufrichtig und vertrauenswürdig und geliebt und befreundet und begehrt und angenehm und schrecklich und machtvoll und in Urstand gesetzt und empfangen und gut und schön ist dieses – Wort über uns für immer [l'olam] und alle Zeit. Emet ist der Gott der Welt [olam] unser König. Fels Ja'akovs, Schild unserer Hilfe von Generation zu Generation hat Er Bestand und Sein Name hat Bestand und Sein Thron ist gegründet und Sein Königtum und Seine Treue [emuna] haben für immer Bestand. Und Seine Worte sind lebendig und haben Bestand, verlässlich und begehrt für immer und alle Zeit. Wegen unserer Väter und unsertwegen, wegen unserer Kinder und unserer Generationen, und wegen aller Generationen der Nachkommen Israels, Deiner Diener.«

Der Begriff *Emet* tritt hier, jeweils nach dem Sch'ma Jisra'el, der Deklaration des Königtums Gottes, in zwei theologische Funktionen ein: Im Emet w'Emuna ruft es die herausragenden Beispiele für die Rettungstaten des Ewigen in Erinnerung, allen voran die Befreiung Israels aus der ägyptischen Fron. Der Rückgriff auf den göttlichen Beistand der Vergangenheit dient gewissermaßen als Unterpfand der Hoffnung auf künftige Errettung.

turgischen Texte: Elbogen 1931, 16–26.

²³ Im sehr traditionellen Ritus sind es sogar drei.

²⁴ *אמת ויציב* (Emet w'Emuna) sowie das *אמת ואמונה*. Die liturgische Notwendigkeit von B'rakhot ergibt sich aus dem Umstand, dass die Rezitation des Sch'ma ein Gebot (Mizwa) ist.

²⁵ Zitiert nach Richter/Scheurer/Selig 2011.

Im *Emet w-jaziv* wird in größter Intensität von sechzehn (!) aufeinander folgenden Attributen die absolute Verlässlichkeit des wirkmächtigen Wortes (דבר) beschworen, welches die Grundlage und das Medium der besonderen Beziehung Gottes zu Israel darstellt. *Das Wort* (!) ist *Emet*. Letztlich tritt die Tora selbst in ihrer Gleichzeitigkeit von Verheißung und Erfüllung als Garant für das Mit-Sein Gottes ein.

Hierin liegt die Gemeinsamkeit in den traditionellen Stellungnahmen zum Begriff der Wahrheit-Verlässlichkeit in Midrasch und Gebet: Die *Emet* des wirkmächtigen Wortes fungiert als Surrogat für die Präsenz des Ewigen. Der Kontakt zu Ihm lässt sich nur durch Studium des »Worts« herstellen.

5. Zählt Wahrheit noch?

Anders als es vielleicht die gegenwärtig verbreitete Grundannahme des immer irgendwie nicht so ganz Wahren nahelegt, besteht die klassische jüdische Tradition darauf, dass es Verlässlichkeit geben muss. Die Sehnsucht nach dem, was Bestand hat, befeuert die intensiven und manchmal ausufernden Diskurse der Talmud ebenso wie das tägliche Gebet. Im Kern ist es das Wort (דבר) in seiner eigentümlichen Doppelheit aus verbum und actus, aus Potentialität und Realität, dem das Vertrauen gilt.

Derjenige hebräische Terminus, der dem deutschen Begriff »Wahrheit« am nächsten kommt, eben *Emet*, ist nicht »adaequatio rei et intellectus«²⁶, sondern eher die systemische Gewähr dafür, dass überhaupt »etwas« existiert bzw. dass »etwas« Bestand hat. Dies gilt ebenso für die Stabilität der Welt, die einerseits auf dem schöpferischen Wort des Ewigen fußt, andererseits aufgrund einer Balance aus Milde und Gerechtigkeit ihre Fortdauer gewinnt. Wahrheit-Verlässlichkeit wäre demnach als Konzept des Beständigen im Bestehenden (»reliable«) zu beschreiben. Sie ist gewissermaßen das »was die Welt im Innersten zusammenhält« – allerdings nicht im epistemologischen Sinne. *Emet* ist ebenso fundamental wie existentiell unabdingbar, was aber nicht zwingend bedeutet, dass man sie auch erkennen kann.

²⁶ Thomas von Aquin: *Summa theologiae* I, q.21 a.2.

Literatur

Donin, Hayim Halevy

- 2001 To Pray as a Jew. A Guide to the Prayer Book and Synagogue Service, New York, XVIII.

Elbogen, Ismar

- 1931 Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung [1913], 3. Auflage, Frankfurt a.M., 16–26 (Nachdruck Hildesheim u.a. 1995).

Jepsen, Adolf

- 1973 Art. **אֱמוּנָה**, in: Botterweck, G. Johannes / Ringgren, Helmer (Hg.): Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. 1., Stuttgart, 313–348.

Kellenberger, Edgar

- 1982 **häsäd wä'ämät** als Ausdruck einer Glaubenserfahrung. Gottes Offen-Werden und Bleiben als Voraussetzung des Lebens in: Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments (AThANT) 69, Zürich.

Michel, Diethelm

- 1968 'ÄMÄT. Untersuchung über »Wahrheit« im Hebräischen, in: Archiv für Begriffsgeschichte 12/1, Hamburg, 30–57.

Richter, Albert / Scheurer, Josef / Selig, Edouard

- 2011 Siddur Schma Kolenu. Ein konservativ-neoorthodoxer aschkenasischer Siddur, 9. Auflage, Basel.

Schreiner, Josef

- 1992 Unter Gottes Treue, in: Zenger, Erich (Hg.): Gesammelte Schriften zur Theologie des Alten Testaments. Band 2 (Leben nach der Weisung Gottes), Würzburg, 26–44.

Stemberger, Günter

- 2011 Einleitung in Talmud und Midrasch. 9. Auflage, München, 349.

Urbanz, Werner

- 2012 Art. Treue (AT). (August 2012), online:
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/36166/> [30.08.2019].

Zundel, Enoch

- o.J. Etz Josef z.St. online: https://www.sefaria.org/Bereishit_Rabbah.8.5?lang=bi&with=Commentary&lang2=en [30.08.2019].

»Was ist Wahrheit?« (Joh 18,38)

Die Pilatus-Frage und das Problem alternativer
Wirklichkeitsdeutungen durch religiöse Minderheiten

Joachim Kügler

1. Einleitung

Die These, dass es »die Wirklichkeit an und für sich« gar nicht gibt, ist im Kontext der Geistes- und Kulturwissenschaften inzwischen ein alter Hut. Spätestens seit dem Klassiker von Berger und Luckmann¹ ist das Konzept von »Wirklichkeit als gesellschaftliche Konstruktion« ein fester Bestandteil des akademischen Diskurses – entsprechend adaptiert ist es in der Geschichtswissenschaft² genauso präsent wie in der Psychologie³ oder der Ägyptologie⁴. Deshalb ist es durchaus nicht böswillig, in der Auseinandersetzung mit Donald Trump als präsidialen Fake-News-Produzenten ein Indiz dafür zu sehen, dass auch in diesem Punkt eine Kommunikation der Wissenschaft mit dem großen Rest der Gesellschaft nicht – vielleicht auch nur *noch* nicht – gelungen ist. Und trotzdem wäre dieses Urteil viel zu kurz gegriffen, denn das Verständnis von Wirklichkeit als gesellschaftlicher Konstruktion bedeutet ja nicht, dass es überhaupt keine Wirklichkeit mehr gibt und nun jedes Individuum sich in völliger Freiheit seine eigene Wirklichkeit basteln könnte. Wirklichkeit als *gesellschaftliches* Konstrukt setzt eben überindividuelle, kollektive Prozesse voraus, die von Einzelpersonen zwar internalisierend modifiziert und auch aktiv mitgestaltet werden, aber eben auch in der Regel nicht einfach nach eigenem Belieben gesetzt werden können. Zudem schaffen kollektive Realitätskonstrukte, auch wenn sie nur in spezifischen gesellschaftlichen Subregionen gelten,

¹ Vgl. Berger/Luckmann 1967.

² Vgl. z.B. White 1978.

³ Vgl. z.B. Watzlawick 1976.

⁴ Vgl. z.B. Assmann 1990.

einen Wahrheitsbereich, in dem bestimmte Regeln dafür gelten, was als wirklich und wahr zu gelten hat und was als unwirklich/unwahr beurteilt wird.

Was bei Trump und anderen zeitgenössischen Demagogen – seien es Einzelgruppen oder Bewegungen – neuartig ist, ist nicht die Lüge, die als »alternative facts« verkauft werden. Schließlich haben Machthaber und Möchtegern-Machthaber immer gelogen, weil die geeignete Formatierung der Wirklichkeit, so dass sie den eigenen Interessen entspricht, ja immer schon ein wichtiges Instrument der Machtgewinnung und der Herrschaftsausübung war. Schließlich sprechen auch königliche Texte im alten Ägypten nicht von Überschwemmungskatastrophen, Hungersnöten oder verlorenen Kriegen, sondern von einem immer siegreichen König, dem es stets gelingt, seinem Volk Sicherheit, Versorgung und Wohlstand zu gewährleisten. Neu ist allenfalls die dreiste Präpotenz mit der gelogen wird, aber auch das ist nicht wirklich sicher. Was Trumpsche Lügen zum Teil lächerlich macht, ist die Tatsache, dass sich seine Aussagen in gesellschaftlichen Wirklichkeitsbereichen bewegen, in denen bestimmte Regeln für die Feststellung des Wirklichen/Wahren gelten, die er aber missachtet. Wenn es etwa darum geht, wie viele Menschen zu einer Amtseinführung gekommen sind, dann sind Pressefotos in der Regel als recht zuverlässige Quellen im öffentlichen Diskurs anerkannt, vor allem wenn sie von unterschiedlichen Autoren stammen. Erst wenn konkurrierende Aufnahmen auftauchen, die unterschiedliche Zahlen suggerieren, wird in der Regel darüber diskutiert, welches Foto näher an der Wirklichkeit ist, ob Fälschungen kursieren usw. In einem solchen Areal der Wirklichkeitskonstruktion einfach die bestbesuchte Amtseinführung aller Zeiten zu behaupten, ohne wenigstens manipulierte Bilder zur Bestätigung vorzulegen oder die existierenden Bilder als Fälschungen diskreditieren zu können, wirkt dann eher als kindische Trotzreaktion denn als alternatives *Faktum*. Wer entsprechende Peinlichkeiten vermeiden will, muss ein solches Areal der gesellschaftlichen Wirklichkeitskonstruktion entweder meiden oder seine Regeln außer Kraft setzen bzw. umformatieren. Eine solche Umformatierung könnte – wenn wir beim Beispiel der bestbesuchten Amtseinführung bleiben wollen – etwa darin bestehen, dass man das Kriterium der Sichtbarkeit aufhebt. Wenn auch unsichtbare Besucher (Engel, Geister, Verstorbene, Heroen, Ahnen etc.) eingeführt werden, ist die Fotografie, die nur das Sichtbare erfasst, kein Beweismittel mehr, weil die

Behauptungen über die Besucher auf eine andere Ebene der Wirklichkeit verlagert werden – in quasi religiöse Sphären, wo ein Foto keine Aussagekraft mehr hat. Glücklicherweise geht die Fähigkeit zu religiöser Mythenbildung und Sprache dem amerikanischen Präsidenten weitestgehend ab. Sonst wäre er eventuell weniger lächerlich, aber sicher noch gefährlicher. Aber wir wollen ihn auch nicht zu sehr kritisieren, denn immerhin hat er uns einen guten Dienst geleistet, indem er uns über die – auch von ihm nicht erkannten – unsichtbaren Besucher seiner Amtseinführung hingeführt hat zur Erkenntnis der entscheidenden Qualität des religiösen Sprechens. Dieses beschreibt nämlich Wirklichkeit nicht, sondern benennt sie und kann sie sogar erschaffen. Religiöses Sprechen handelt ja von Dingen, Personen und Sachverhalten, die dem bloßen Auge entzogen sind und die doch als Mächte in das sichtbare Leben der Menschen eingreifen können und also in ihren Wirkungen sichtbar werden.

2. Das Johannesevangelium und seine »alternative facts«

Christlich sozialisierte Menschen bemerken es zwar kaum noch, aber das Johannesevangelium ist ein Text, der eine Wahrheit konstruiert, die man sehr gut als alternativ bezeichnen kann. In der Regel führt eine christliche Sozialisation dazu, dass wir den Sinn für das Skandalöse seiner Botschaft weitestgehend verlieren. Als Priester habe ich es jedenfalls noch nie erlebt, dass beim Verlesen der johanneischen Leidensgeschichte am Karfreitag irgendjemand gelacht oder auch nur den Kopf geschüttelt hätte. Das kann natürlich damit zu tun haben, dass Christenmenschen ohnehin nicht damit rechnen, dass es in der Kirche etwas zu lachen gibt, aber auch abgesehen davon, ist es doch schon so, dass wir Benennungen Jesu als Gott, als Sohn Gottes oder als König nicht mehr komisch finden. Sie lassen uns vielleicht kalt, berühren uns nicht, aber sie erheitern uns auch nicht. Das wäre in der Entstehungswelt des Evangeliums vermutlich noch anders gewesen. Wer nicht oder noch nicht mit der Sinnkonstruktion der christlichen Botschaft vertraut war, hätte die Schilderung des Wirkens, Leidens und Sterbens, die das vierte Evangelium vorlegt, vermutlich ziemlich skurril und lächerlich gefunden. Das entspricht auch der Einschätzung des Paulus, der erwähnt, wie die Botschaft von einem gekreuzigten Messias auf die Mehrheit seiner Zeitgenossen wirkt: Den Juden ist

sie ein Skandal, den Heiden eine Narretei (1 Kor 1,23). Dass wir das heute nicht mehr so empfinden, liegt natürlich auch daran, dass uns eine wesentliche Hintergrunderfahrung fehlt. Anders als die Menschen im 1. Jahrhundert können wir nämlich keinen direkten Eindruck von öffentlichen Hinrichtungen mehr gewinnen. Selbst in Rom kamen Kreuzigungen vor, wenn auch nur außerhalb der Stadt und nur für Rechtlose wie Fremde und Versklavte.⁵ Die kulturelle Bewertung der Kreuzigung ist völlig klar und extrem negativ. Als typische Strafe für Menschen ohne Rechtsstatus wurde sie auch als besonders »sklavisch«, d.h. erniedrigend und entwürdigend, angesehen und kam für einen freien Bürger nicht in Frage. So heißt es in einer Rede Ciceros:

»Schon das bloße Wort Kreuz sei ferne nicht nur von Leib (und Leben) der römischen Bürger, sondern auch von (ihren) Gedanken, Augen und Ohren. Denn von all diesen Dingen ist nicht nur der Vollzug und das Erleiden, sondern schon die Möglichkeit, die Erwartung, ja selbst die Erwähnung eines römischen Bürgers und freien Mannes unwürdig.«⁶

Die Bemerkung Ciceros, schon die Erwähnung der Kreuzigung sei eines freien Römers unwürdig, erklärt übrigens auch, warum römische Autoren die Hinrichtung am Kreuz vergleichsweise selten und zurückhaltend thematisieren, obwohl diese Strafe vom römischen Imperium geradezu massenhaft⁷ praktiziert wurde. Der Tod am Kreuz wird kaum thematisiert, denn er steht quasi außerhalb der römischen Weltordnung und betrifft nur jene, deren Existenz am Rande des Menschseins angesiedelt ist: Sklaven und Bewohner der unterworfenen Provinzen. Die Kreuzigung ist der römischen Kultur ein Außerhalb, ein Instrument jenseits der eigenen zivilisierten Welt, das aber gleichzeitig notwendig ist, um diese eigene Welt gegen die Gefahren eines chaotischen Außerhalb zu sichern. Wenn man aktualisieren will: Das Kreuz ist das »Guantánamo« Roms. Der Schutz der eigenen Ordnung muss mittels eines Instruments gesichert

⁵ Vgl. die Erzählung des Historikers Flavius Josephus (1. Jh. n. Chr.) über eine Ehebruch-Affäre in Rom zur Zeit des Kaisers Tiberius, die mit der Kreuzigung fremdländischer Priester und einer Sklavin namens Ide endet. Der noble Römer, der den eigentlichen Ehebruch begeht, wird dagegen vom Kaiser begnadigt (Josephus, Jüdische Altertümer 18,3,4). Weiteres zu dieser Geschichte bei Kügler 1997, 244–247.

⁶ Cicero, pro Rabirio 5,16.

⁷ Allein der jüdische Historiker Flavius Josephus weiß von mehreren Tausend Kreuzigungen (vgl. Schreiber 2010, 93, Anm. 8).

werden, für das die Regeln der eigenen Ordnung nicht gelten können, weil es sonst seine Aufgabe nicht erfüllen kann. So markiert die Kreuzigung den entscheidenden Unterschied zwischen dem Rechtsstatus eines römischen Bürgers und der rechtlichen Nichtexistenz von Versklavten oder Unterworfenen. Aber selbst für diejenigen, die die römische Bewertung der Kreuzigung nicht kannten oder nicht teilten, konnte vom Kreuz kaum eine göttliche oder königliche Botschaft ausgehen. Wer sieht, wie ein Mensch, den man vorher brutal misshandelt hat, seiner Kleidung beraubt und an ein Stück Holz gehängt wird, an dem er dann stunden- oder tagelang qualvoll verendet, der wird in der Regel darin nichts Hoheitliches entdecken können. Wer so stirbt, ist hilfloses Opfer, nicht Herr seiner selbst und schon gar nicht Herrscher über andere. Das Kreuz zerschlägt die Männlichkeit Jesu, wie Silvia Schroer treffend formuliert: »Erbärmlicher könnte ein Männertod ja kaum aussehen.«⁸ Wer so unmännlich, machtlos und hässlich stirbt, kann auch mit Gott bzw. den Göttern nichts zu tun haben, wenn doch das Göttliche sich in männlicher Kraft, Macht und Schönheit verwirklicht.⁹

Die johanneische Erzählung von der Hinrichtung Jesu steht dazu in größtmöglichem Kontrast. Die Erwähnung der mit der Kreuzigung verbundenen Demütigungen wird auf ein Minimum reduziert. Schmerzen werden gar nicht erwähnt, Nacktheit ist aus dem Wegnehmen des Gewandes nur erschließbar, Geißelhiebe und Schläge werden erwähnt, aber von Jesus mit hoheitlicher Haltung hingenommen bzw. als unangemessen gerügt. Wer hier der eigentliche Herr ist, wird ja von der Erzählung schon bei der Verhaftung geklärt: Das Niederwerfen der Feinde durch das Machtwort schreibt ein Motiv aus der Tradition des Gottkönigtums fort und wird hier benutzt, um klar zu machen, dass Jesus der eigentliche Herr des Geschehens ist, der niemals hätte verhaftet werden können, wenn er es nicht selbst gestattet hätte.¹⁰ Selbstverständlich bittet dieser Jesus auch nicht um die Verschonung vor Leid und Tod wie bei den Synoptikern. Und dass ein solcher Herr im Angesicht des Todes nicht verzweifelt schreit, sondern vom Kreuz herab die Betreuung seiner Mutter regelt, dürfte nicht überraschen. Nimmt man unser historisches Wissen über Kreuzigungen und die synoptische Tradition als Maßstab, dann kann

⁸ Schroer 2014, 129.

⁹ Vgl. Kügler 2017, 7–11.

¹⁰ Vgl. Kügler 1999, 128–145.

man die johanneische Fassung der Passionstradition eigentlich nicht einmal mehr als Retusche bezeichnen, das grenzt schon eher an »fake news«. Und man kann ziemlich sicher sein, dass unchristliche Zeitgenossen des Evangeliums das auch genau so empfunden hätten, wenn sie denn davon erfahren hätten. Letzteres war freilich sehr unwahrscheinlich, denn literatursoziologisch muss man das Johannesevangelium ja als Untergrund- bzw. Milieuliteratur einstufen, die gerade nicht für die allgemeine Öffentlichkeit gedacht war. Das gilt für einen Großteil des neutestamentlichen Schrifttums, aber vielleicht ganz besonders für das Johannesevangelium, bei dem Wayne A. Meeks ja schon vor Jahrzehnten einen ausgesprochenen »sectarianism« diagnostiziert hat.¹¹ Dieses Urteil hat trotz mancher Veränderung in der Rekonstruktion der Beziehung zwischen der johanneischen Gruppe und den anderen Zweigen der christlichen Bewegung insofern Bestand als es sich bei der Johannes-Gruppe um eine handelt, die sich nicht nur notgedrungen in einer Minderheitensituation befindet, sondern sich darüber hinaus in einer extremen Weise sprachlich und denkerisch von der Umwelt abgrenzt. Das ist nicht nur ein Nebenaspekt der johanneischen Botschaft, sondern – wenn ein wenig Ratzinger erlaubt ist – recht eigentlich ihr innerstes Wesen.

3. Glauben als Erkennen einer alternativen Wirklichkeit als Wahrheit

Das johanneische Erlösungskonzept ist ja fast noch radikaler als das des Paulus auf den Glauben als Heilsweg fokussiert. Der Glaube ist das einzige »Werk Gottes« (Joh 6,29), das die Menschen tun müssen, und es ist im Grunde nicht einmal ihr Werk, sondern eines, das Gott selbst wirkt. Erlösung ist im strengen Sinne unverdientes Geschenk Gottes, das der Mensch selbst nicht bewerkstelligen kann. Inhaltlich ist nun dieser rettende Glaube nichts anderes als das Erkennen und Anerkennen einer alternativen Wirklichkeit als Wahrheit. Da letztlich Gott selbst die Wahrheit ist, ist das Erkennen der Wahrheit die Erkenntnis Gottes. Der glaubend Erkennende steht in Einheit mit Gott und diese Einheit wird wiederholt mit genealogischen Metaphern umschrieben. Die Glaubenden sind Kinder Gottes und teilen das göttliche Wesen ihres Vaters. So wie der Sohn

¹¹ Vgl. Meeks 1972.

an der Göttlichkeit des Vaters partizipiert, so teilen die Glaubenden mit ihm diese Göttlichkeit.

Damit ist zwischen den Glaubenden und den Ungläubigen eine messerscharfe Grenze gezogen. Die einen stehen in erkennender Einheit mit Gott, die anderen haben keinen Zugang zur Wahrheit. Wenn also Pilatus fragt, was denn Wahrheit sei, dann geht es nicht darum, ihn als Skeptiker oder zynischen Machtmenschen zu kennzeichnen, so sehr er das auch sein mag. Primär charakterisiert ihn seine Frage als einen, der nicht zu Gott und Jesus gehört. Wer fragt, was Wahrheit ist, legt offen, dass er sie nicht kennt. Pilatus gehört zu denen, die nicht glauben, nicht erkennen, keinen Anteil am göttlichen Wesen haben. So wie Pilatus geht es allen, denen der Glaube fehlt. Ihnen geht auch das Verstehen ab, denn ohne Christus-Glaube gibt es keine Erkenntnis der Wahrheit, weil Gott die Wahrheit ist und ohne Christus nicht erkannt werden kann.

Dieses Prinzip wird auf der literarischen Ebene durch die typisch johanneischen Missverständnisse umgesetzt. Wenn der johanneische Jesus mit Menschen spricht, dann stößt er immer wieder auf Unverständnis, wird missverstanden. Zum Beispiel spricht er über sich selbst als Brot des Lebens, und die Angesprochenen denken nur an leibliche Nahrung. In Joh 4 bietet er sich der Frau als lebendiges Wasser an, aber sie denkt zunächst nur an das Wasser, das sie täglich schleppen muss. Solche Missverständnisse sind das Ergebnis eines Risses, der durch die Welt geht und den das Evangelium aufdecken will. Der Mensch muss sich entscheiden, welcher Wirklichkeit er trauen will. Ist Jesus einfach der Sohn von Maria und Josef oder der Sohn Gottes? Ist Jesus der machtlose Häftling des Pilatus oder der wahre König mit göttlicher Macht? Ist der Tod am Kreuz die äußerste Erniedrigung und Widerlegung Jesu oder seine königliche Erhöhung und Verherrlichung?

Das Johannesevangelium leugnet die äußere Wirklichkeit in der Regel nicht, dafür ist sie zu belanglos. Das lässt sich sehr schön daran zeigen, wie mit dem Ursprung Jesu umgegangen wird. Während Matthäus und Lukas dem Menschen Jesus eine besondere Genese zuschreiben und ihn nicht als Zeugung Josefs, sondern als Erzeugung göttlicher Kraft, als Schöpfung¹² des Heiligen Geistes darstellen, sieht das Johannesevangeli-

¹² Das »gezeugt nicht geschaffen« im Glaubensbekenntnis bezieht sich nicht auf den Menschen Jesus, sondern auf den innergöttlichen Ursprung des Sohnes. Dieser wäre als Geschöpf vom Schöpfer wesensmäßig verschieden. Nur als gezeugter

um für eine solche Konstruktion, die zwischen irdischer und himmlischer Vaterbeziehung vermitteln könnte, keinen Anlass. Als »die Juden« (als Repräsentanten der Todeswelt ohne Glauben und ohne Erkenntnis) die irdischen Eltern Jesu als Argument gegen seine himmlische Abkunft ins Felde führen, versucht der johanneische Christus keineswegs, dieses Argument zu entkräften, indem er darauf hinweist, dass Josef ja gar nicht sein Erzeuger ist. Bei Matthäus und Lukas müsste er dies. Im Johannes-evangelium dagegen lässt sich Jesus auf solche Detailfragen nicht ein. Vielmehr wird die kritische Infragestellung als solche als Zeichen des Unglaubens gedeutet. Wer überhaupt einen Konflikt zwischen irdischer Entstehung aus einer menschlichen Mutter und einem menschlichen Vater und dem himmlischen Ursprung aus dem Vater-Gott sieht, ist ein Ungläubiger. Die Glaubenden würden, so ist zu schließen, im Sohn Josefs den herabgekommenen Sohn, den eingefleischten Logos Gottes erkennen. Das Alternativdenken, das bis heute die offizielle Christologie der Kirche bestimmt, wäre also aus der Perspektive des Johannesevangeliums als solches ein Indiz des Unglaubens und der Gottlosigkeit, weil es ein Problem löst, das nur für den Unglauben besteht. Für den johanneisch verstandenen Glauben kann Jesus problemlos das Kind irdischer Eltern sein, weil das völlig unwichtig ist. Relevant ist einzig und allein, dass in diesem irdischen Leib die Anwesenheit Gottes wie in einem Tempel wohnt, dass also Jesus der eingefleischte Logos ist. Diese Lösung des Johannesevangeliums mag recht modern anmuten, sie wird allerdings erkaufte durch die radikale Abwertung irdischer Wirklichkeit, die im Falle der Christologie kaum mehr ist als der Flughafenbeton, auf dem der göttliche Hubschrauber landet.

Ähnliche Denkmuster lassen sich auch im Umgang mit dem leiblichen Tod erkennen. Wenn der johanneische Christus behauptet, »der an mich Glaubende wird – auch wenn er stirbt – leben, und jeder Lebende und an mich Glaubende stirbt gewiss nicht in Ewigkeit« (Joh 11,25–26), dann wird in den einen Begriff »sterben« die Unterscheidung zweier

Sohn ist er »eines Wesens mit dem Vater«, wie das Credo an der betreffenden Stelle weiter sagt. Der Mensch Jesus kann dagegen bei Matthäus und Lukas gerade nicht gezeugt sein, denn sonst würde Gott bzw. die göttliche Geistkraft mit dem notorischen Ehebrecher Zeus auf eine Stufe gestellt. Das wäre für die Evangelisten aber wohl eine geradezu blasphemische Aussage, denn der heilige Geist ist kein »vögelnder« Schwan, Maria ist nicht Leda und Jesus kein Halbott.

Wirklichkeiten gelegt. Es gibt den einen Tod, der auch die Glaubenden trifft, aber er ist so unerheblich, dass man ihn ignorieren und sagen kann, sie sterben nicht. Es gibt nämlich noch den anderen Tod, der die Glaubenden nicht trifft. Dieser ist das Entscheidende und weil er eben nur die Ungläubigen trifft, ist es wahr, zu sagen, dass die Glaubenden nicht sterben. Hier ist zunächst nicht an die von der Endredaktion¹³ wieder eingeführte Konzeption der endzeitlichen Auferstehung gedacht, sondern an das »ewige Leben« hier und jetzt. Dieses eine wahre Leben ist göttliches Leben, Anteil am Wesen des lebendigen Gottes, und so wenig Gott sterben kann, können es die Glaubenden.

Mit dieser, in vielen thematischen Feldern anzutreffenden Unterscheidung zwischen dem Himmlisch-Wahren und dem Weltlich-Bedeutungslosen präsentiert das Johannesevangelium einen alternativen Entwurf der Wirklichkeit. Es propagiert eine Wahrheit, die hinter den Dingen steht und die wirklicher ist als die äußere Scheinwirklichkeit. Dabei entwickelt die johanneische Theologie ein Zwei-Ebenen-Denken, das seine Großartigkeit durch die radikale Abwertung der physischen Wirklichkeit erkaufte. Diese Abwertung der Welt-Wirklichkeit geht zum Teil bis hin zur Leugnung: Die Glaubenden haben weder Vater noch Mutter, sondern kommen ganz aus Gott (Joh 1,12f.), und der johanneische Christus lehnt irdische Nahrung ab, weil sein Lebensmittel die Beziehung zum Vater ist (4,31–34). Trotzdem ist die irdische Wirklichkeit nicht ganz unbedeutend, denn immerhin ist sie mit der Gotteserkenntnis dadurch verbunden, dass sie das Material für die Alternativdeutung des Glaubens darstellt. So taugt sie zumindest noch als Zeichenkörper, der auf etwas ganz Anderes hinweist.

4. Zeichen sehen

Mit der Konzeption einer alternativen Wirklichkeit, die durch den Glauben zugänglich wird, hängt das typisch johanneische Wunderverständnis zusammen. Es unterscheidet sich deutlich von der Auffassung des historischen Jesus und auch von jener der synoptischen Evangelien. Im Wirken des historischen Jesus sind die prophetischen Zeichenhandlungen so et-

¹³ Zum hier vorausgesetzten Modell der Entstehung des Johannesevangeliums in seiner überlieferten Gestalt vgl. Schreiber/Ebner 2013, 214–217.

was wie »Sakramente« der Gottesherrschaft. Als performative Zeichen sind sie quasi Basileia-Happenings. Sie deuten nicht nur auf die Königsherrschaft Gottes hin, sondern vollziehen sie auch. Dieses Programm Jesu ist am deutlichsten ausformuliert in Lk 11,20: »Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist die Königsherrschaft Gottes bei euch angekommen«. Es gilt nicht nur für die Exorzismen, sondern legt auch die Bedeutung seiner anderen Zeichenhandlungen im Rahmen der Basileia-Botschaft offen. Auch »Sündermähler« und Heilungen sind performative Zeichen, in denen Reich Gottes geschieht. Wenn Jesus sich von Schuldbeladenen einladen lässt und mit ihnen isst und trinkt, dann ist das nicht nur ein Hinweis auf die endzeitliche Mahlgemeinschaft, zu der Gott am Ende der Zeiten (vgl. Jes 25) einlädt, sondern es ist die Realpräsenz der versöhnenden und heilenden Liebe Gottes. Und wenn kranke Menschen geheilt werden, dann deutet das nicht nur auf ein neues Leben hin, sondern das Heil realisiert sich im Gesundwerden. Dort, wo Menschen von Jesus aus der Macht des Bösen, der Isolation der Schuld und der Qual von Krankheit befreit werden, ereignet sich Königsherrschaft Gottes. Da setzt sich Gottes königliche Macht real durch, wenn auch vorerst nur im Senfkorn-Modus, also punktuell und situativ. Im Fragment singulärer Erfahrung ist die Fülle der Endzeit gegenwärtig. Zwar steht die endgültige Machtdurchsetzung des Königs noch aus und die Basileia ist deshalb *noch* keine universale Größe, aber die Heilserfahrung in Heilung, Exorzismus und Festmahl ist doch reale Gegenwart der Königsherrschaft, ist endgültiges Heil in vorläufiger Partikularität.

Die Zeichen (griechisch: *semeia*) des johanneischen Christus sind, so lässt sich ohne Übertreibung sagen, geradewegs das Gegenteil der Basileia-Happenings des historischen Jesus. Das liegt auch daran, dass die Basileia-Botschaft Jesu mit ihrer einzigartigen Spannung von Gegenwartserfahrung (Heilsfülle im Fragment) und Zukunftshoffnung (universale Vollendung) keine große Rolle spielt. Die johanneischen Semeia sind gerade keine Vollzugszeichen, sondern – um eine geniale Formulierung von Ernst Haenchen aufzugreifen – eher so etwas wie der Blinker am Auto: Die Lichtzeichen des Blinkers deuten eine Richtungsänderung an, vollziehen diese aber nicht. D.h. sie weisen auf etwas hin, das sich aber in ihnen *nicht* realisiert. So verhält es sich auch mit den johanneischen Zeichen. Sie sind ganz und gar »selbstlose« Zeichen, denn sie weisen auf etwas hin, das sich, weil es etwas grundsätzlich Anderes ist, in ihnen nicht

vollzieht und auch nicht vollziehen kann. Das, worauf die Zeichen hinweisen, liegt nämlich auf einer grundsätzlich anderen Wirklichkeitsebene. Wenn z.B. die stinkende Leiche des Lazarus wieder zum Leben erweckt wird, dann ist das zwar das denkbar spektakulärste Wunder, aber es ist eben doch nur das Zeichen für etwas anderes. Für Lazarus ist die Auferweckung eben nicht die Erhöhung zur Einheit mit Gott, sondern nur die Rückkehr in das alte, irdische Leben, das endlich ist und also dem Tod geweiht. Genau dieses Leben, das unaufhaltsam auf den Tod zuläuft, ist aber im Johannesevangelium eigentlich unwichtig, ebenso vernachlässigbar wie der leibliche Tod, den auch der auferweckte Lazarus wieder sterben muss (vgl. Joh 12,10). Wer nur diese irdische Wirklichkeit von leiblichem Tod und Leben sieht, sieht das eigentliche Zeichen überhaupt nicht. Das Zeichen sehen nur jene, die im irdischen Vorgang den Hinweis auf eine ganz andere, göttliche Wirklichkeit erkennen. Bei der Erweckung des Lazarus geht es darum, zu erkennen, dass Jesus die Auferstehung und das Leben in Person ist, weil in ihm der Logos Gottes, der Quelle allen Lebens, gegenwärtig ist. Wer sich Jesus als Vergegenwärtiger des lebendigen Gottes glaubend-erkennend öffnet, stößt aus dem Todesdunkel des Unglaubens heraus in eine neue geistige Wirklichkeit vor und findet dort ein ewiges göttliches Leben, das kein irdischer Tod mehr bedrohen kann. So kann für Lazarus die eigene Auferweckung keine Erfahrung des Heils sein, sondern nur ein Weckruf, der ihm klarmacht, wer Jesus wirklich ist. Nimmt er diese Botschaft an, dann erst wird ihm das Heil zuteil, weil sich ihm dann im Glauben an Jesus als Auferstehung und Leben genau dieses göttlich-überirdische Leben mitteilt. Wer dagegen dem Irdischen verhaftet bleibt, sieht nur das äußere Spektakel, aber gerade kein Zeichen. Dafür stehen im Text die Ungläubigen, die Jesus nachlaufen, weil sie fasziniert und beeindruckt sind, die aber nicht zum Glauben kommen, und also das Zeichen nicht verstanden haben. Um in Haenchens Bild zu bleiben: Sie freuen sich am bunten Licht des Blinkers, erkennen aber nicht, dass es eine Botschaft aussendet, die es zu verstehen gilt. Im Unterschied zum Blinker liegt die Aussage des johanneischen Zeichens aber auf einer ganz anderen Ebene als das sichtbare Zeichen selbst. Wer im Straßenverkehr das Signal des Blinkers nicht versteht, kann schnell unter die Räder kommen und zum Opfer eines Unfalls werden. Dagegen hat das Nichtverstehen eines johanneischen Zeichens keine sichtbaren Folgen. Glaubend-Verstehende leben und sterben – äußerlich gesehen – genauso wie Un-

glaubend-Nichtverstehende. Der Unterschied zwischen den beiden Gruppen muss behauptet und geglaubt werden. Nur für die Augen des Glaubens ist sichtbar, dass die einen tot sind und tot bleiben, während die anderen im Glauben von Tod zum Leben hinüberggegangen sind. Wer wirklich sieht, erkennt eine neue, ganz andere Wirklichkeit, eine Wahrheit über den Dingen der Welt. Dieser Erkenntnis-Glaube gewährt Anteil an der göttlichen Wirklichkeit, und zwar schon hier und jetzt. Aber wer dies nicht glaubt, wird den Lebensvorteil der Glaubenden nicht sehen.

5. Ein platonisierender Christusglaube als Rakete ins Gottes-All

Die Heilskonzeption des Johannesevangeliums ist keine denkerische Spielerei, sondern im Grunde eine notwendige Folge aus der Behauptung vollkommener Erlösung in der Gegenwart. Die Glaubenden, die hier und jetzt »alles« haben, das göttliche Leben in seiner ganzen Fülle, unterscheiden sich leider irdisch gesehen nicht von so sehr von den Unerlöst-Un-glaubenden. Die vollkommene Erlösung, die nicht darauf hoffen will, dass am Ende noch viel mehr kommt, sondern behauptet, »die Stunde ist schon da« (Joh 5,25) muss das Heil kontrafaktisch behaupten. Wer sagt: »der zu mir Kommende wird gewiss nicht hungern, und der an mich Glaubende wird gewiss nicht wieder dürsten« (6,35), wird durch das menschliche Leben sofort Lügen gestraft: Auch Glaubende müssen essen und trinken, sie können krank werden und sie müssen sterben. Die kontrafaktische Behauptung endgültiger Erlösung kann nur bestehen, wenn sie die Heilsgüter radikal entleiblicht und damit dem Zugriff irdischer Wirklichkeit und sinnlicher Wahrnehmung entzieht. Die vollkommene Vergeistigung ist die Voraussetzung für die Zusage vollkommener Erlösung. Das Heil (»ewiges Leben«, »nicht sterben«, »nicht hungern«, »nicht dürsten«) muss auf einer ganz anderen Ebene liegen als das irdische Leben des Menschen mit seinen Notwendigkeiten wie Hunger und Durst und seiner unaufhebbaren Endlichkeit, die sich manifestiert im unterschiedslosen Sterben aller Menschen, glaubender wie unglaubender.

Geistesgeschichtlich hängt dieses Verständnis von Wahrheit als alternative Sichtweise zur sinnlich wahrnehmbaren Wirklichkeit vielleicht nicht so sehr mit Platon selbst zusammen, aber gewiss mit den platonistischen Denkformen, deren Rezeption in hellenistisch-jüdischen Kreisen

sich für das erste Jahrhundert n. Chr. recht gut belegen lässt, vor allem durch die Schriften Philons von Alexandrien.

Zwar ist das Johannesevangelium kein philosophisches Werk und die Vermutung, es würde die Kenntnis der Werke Philons voraussetzen, ist unhaltbar. Und trotzdem teilt die johanneische Theologie mit Philon und den vielen, die so dachten wie er, die radikale Abwertung des Leiblichen, des sinnlich Wahrnehmbaren. So kann der jüdische Philosoph, dem eine positive Wahrnehmung von Frauen extrem schwerfiel, weil »das Weib in bildlichem Sinne die Sinnlichkeit bedeutet, die Erkenntnis aber in der Abwendung von der Sinnlichkeit und dem Körper besteht« (De Cherubim 41), doch zumindest an Livia, der First Lady des römischen Kaiserreiches, loben, dass sie denken konnte wie ein echter Mann: »So glich sie eher einem Mann in vernunftgemäßem Denken, das so scharfsichtig war, dass sie Begriffe des Denkens besser erfasste als Gegenstände der Wahrnehmung und diese für Schatten von jenen hielt« (Legatio ad Gaium 320). Ganz deutlich legt Philon hier eine Spur zu Platon, den er – mit welchem Recht auch immer – als Autorität für seine Abwertung der sinnlich erfassbaren Welt in Anspruch nimmt. Selbstverständlich ist das Johannesevangelium weder von Platon noch von Philon direkt abhängig, aber es folgt dem hellenistisch-jüdischen Trend der Abwertung des Leiblich-Sinnlichen, der seinerseits unter dem Einfluss des populären Platonismus steht. Dieser Trend wird freilich nicht philosophisch, sondern religiös zur Sprache gebracht. Die heilsame Erkenntnis Gottes erfolgt im Johannesevangelium durch den religiösen Akt des Glaubens und nicht über einen Akt intellektueller Einsicht. Deshalb findet sich auch im vierten Evangelium nur eine rudimentäre Argumentation für die Wahrheit, die es zu erkennen gilt, und es fehlt auch die philosophische Anthropologie mit ihrer Unterscheidung von Nous, Psyche, Leidenschaften usw., die bei Philon erklärt, wie es zum entscheidenden Erkenntnisakt kommen kann. Glücklicherweise fehlt damit im Evangelium zugleich die Abwertung von Frauen und von Weiblichkeit generell, welche die philonische Anthropologie bestimmt.

In einem platonistisch bestimmten Groß-Milieu des hellenistischen Judentums will die johanneische Glaubenstheologie ganz offensichtlich nicht darauf setzen, dass sich Gott der Welt zuwendet und diese transformiert, sondern sie bastelt ein Fahrzeug zu Gott, das den einzelnen Gläubenden als geistliche Rakete für die Himmelsreise dienen kann. Zum ra-

dikal transzendenten Gott kommt man nicht durch praktische Umkehr und Neugestaltung der Welt, durch Gerechtigkeit und Frieden, durch Zuwendung zu den Armen, sondern durch die radikale Verneinung aller leiblich-weltlichen Dinge: »Der Geist ist der Lebendigmachende, das Fleisch nützt gar nichts« (Joh 6,63).

6. Dualismus – Schwarz-Weiß-Denken – Judenfeindlichkeit

Das johanneische Konzept einer alternativen Wirklichkeit im erlösenden Glauben ist alles andere als harmlos. Zunächst ist es für eine so kleine und machtlose Minderheit im Römischen Reich natürlich nicht ungefährlich von der Wirklichkeitskonstruktion der Mehrheitsgesellschaft in ganz fundamentaler Weise abzuweichen. Das gilt umso mehr als die christlichen Gruppen, die hinter dem Johannesevangelium stehen, sich auch aus dem Schutzmantel des Judentums entfernt haben bzw. entfernen mussten. Jüdische Gemeinden gehörten ja in der römischen Welt auch zu einer Minderheit, aber diese genoss – bei allen Gefährdungen und Benachteiligungen – eine gewisse Rechtssicherheit als *religio licita*, was viele Zeitgenossen wohl als »tolerierten Aberglauben« einstufen. Außerhalb dieses Rechtsrahmens wurde die Luft politischer Toleranz schnell dünn. Zwar spricht das vierte Evangelium noch nicht von staatlicher Verfolgung, aber es spricht Verfolgungserfahrungen unterhalb der staatlichen Ebene doch recht deutlich an (vgl. 16,2 u.ö.).

Zum anderen ist die johanneische Alternativkonzeption auch keineswegs harmlos für die Außenstehenden, auch wenn sich dies erst dann in entsprechender Brutalität zeigt, als das Christentum über entsprechende Repressionsmacht verfügte. Die spätere Gewalt gegen Andersgläubige hat das Evangelium zwar nicht zu verantworten, aber es macht sie durch die sprachliche Gewalt im Text selbst zumindest möglich. Im Bemühen, hinter der äußeren Wirklichkeit eine göttliche Wahrheit als »alternative fact« kenntlich zu machen, benutzt das Johannesevangelium nämlich immer wieder ein Schwarz-Weiß-Denken, das in seiner Radikalität heute eher befremdlich wirkt. Vor allem die brutale Judenfeindlichkeit schockiert und stößt so sehr ab, dass deutsche Leser erleichtert sein müssen, dass der johanneische Christus *nicht* der historische Jesus ist. »Die Juden« werden als Teufelskinder abqualifiziert (8,44) und den Christus-Gläubigen als

Gotteskindern gegenübergestellt. Letztere stehen auf der Seite Gottes, haben Licht, Leben, Wahrheit und Liebe, während alle anderen auf der Seite des Teufels stehen und Finsternis, Tod, Lüge und Hass haben. Diese negative Sicht der Welt lässt sich religionssoziologisch erklären aus der Selbstbehauptung einer verschwindend kleinen christlichen Minderheit, die ihre Sicht der Dinge gegen die imperiale Macht der Mehrheitskultur verteidigen muss. Vermutlich war die Mehrheit, von der sich die johanneische Gemeinde bedrängt fühlte, jüdisch dominiert, so dass »die Juden« zum Inbegriff der feindlichen Welt wurden. Die historische Erklärung löst freilich das theologische Problem der Judenfeindlichkeit nicht. Vermutlich muss die theologische Kritik viel tiefer gehen und den zugrunde liegenden Dualismus in Frage stellen. Ist es für das Begreifen der Wirklichkeit ausreichend, immer nur mit Gegensatzpaaren zu arbeiten und einfach Gott und Welt, Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge gegenüberzustellen? Zwingt nicht gerade die biblische Tradition der Schöpfungstheologie dazu, die Welt differenzierter zu sehen – auch jenen Teil, der vom Licht christlicher Wahrheit nicht erleuchtet ist? Solche Fragen sind (nicht erst heute) mehr als berechtigt, aber der Text stellt sie sich nicht. Nicht einmal die Endredaktion, die in bestimmten Punkten die Schwächen der johanneischen Glaubenstheologie auszugleichen versucht, korrigiert die Gemeindefradition in diesem Punkt. Ganz im Gegenteil werden auf der letzten Ebene der Textentstehung auch noch die abweichend Glaubenden in das dualistische Konzept integriert, womit der Dualismus in einer ungeheuren Zuspitzung auch noch innerchristlich angewandt wird. Wer die Gemeinde verlässt, so die Botschaft der Redaktion, fällt nicht vom Glauben ab, sondern hat überhaupt nie zu den Glaubenden gehört. Wer anders an Christus glauben will als die Lehrautoritäten, welche die Endredaktion verantworten, glaubt überhaupt nicht, ist unerlöst-tot wie »die Juden« als Kinder des Teufels. Wer »weggeht«, ist ein ungläubiger Verräter wie der Teufel Judas (vgl. Joh 6,60–71). Es gibt kein Verlassen oder Verdunsten des Glaubens, keinen Zweifel, keine Veränderung oder Neuorientierung, sondern nur die Alternative Gott – Leben – Glauben oder Teufel – Tod – Unglauben.

7. Unterscheidet sich Glaube von reiner Ideologie?

Zugegeben – die bisherige Darstellung der johanneischen Wirklichkeitskonstruktion war ein bisschen einseitig. Obwohl sie sich auf eindeutige Textdaten stützen kann, ist sie nicht ganz zutreffend, weil sie eine bestimmte Gruppe von Aussagen ignoriert. Bis jetzt habe ich nämlich ganz bewusst die Arbeit der Endredaktion weitgehend ausgeblendet, um den ideologischen Unterstrom der johanneischen Theologie griffig darstellen zu können. Zudem ist genau dieser ideologische Trend besonders aussagekräftig im Hinblick auf die Rahmenfrage des Theologischen Forums: Was ist Wahrheit im Zeitalter von *alternative facts*, hemmungsloser Lüge als Machtinstrument von Manipulatoren und Demagogen, bei gleichzeitiger Denunziation redlicher Berichterstattung als *fake news*? Mein Ziel war es, deutlich zu machen, dass die johanneische Theologie als Helferin im Kampf um die Wahrheit der Fakten nicht viel taugt, weil sie ja die Wahrheit, um die es in der politischen Diskussion gewöhnlich geht, ohnehin diskreditiert. Und diese Schwäche gilt in gewisser Weise für religiöse Sinnsysteme generell. In der johanneischen Verzauberung der Welt¹⁴ wird ja nur etwas deutlich, was Religion ganz allgemein leisten muss, nämlich der Welt einen Sinn zu geben, der nicht einfach auf der Hand liegt. Insofern kann es nicht überraschend sein, wenn Religionen zwar unter Umständen sehr kritisch mit den konkurrierenden Wahrheiten anderer Sinnsysteme umgehen, aber kaum als Kampfgenossinnen im Streit um die *bruta facta* taugen. Wer behauptet, Brot sei unter bestimmten Umständen »Leib Christi« ist zumindest nicht von vorneherein dazu prädestiniert, die Relevanz des Faktischen zu retten. Und die christliche Theologie, insofern sie sich als religionskritische Wissenschaft im Dienst des Glaubens versteht, ist religionsgeschichtlich gewiss ein Sonderfall. Aber dieser Sonderfall hat ein Fundament in den biblischen Texten selbst, die immer wieder auch ideologiekritische Elemente in ihre Wirklichkeitskonstruktion integrieren. Das gilt sogar für das Johannesevangelium.

Ein solches ideologiekritisches Unterfangen wird man in der Arbeit der Endredaktion entdecken können. Zwar teilt die Redaktionsgruppe, wie oben gesagt, prinzipiell die dualistische Sichtweise der johanneischen

¹⁴ Vgl. Cefalu 2017, der in seinem Nachwort (313–323) im Hinblick auf die Johannesrezeption der englischen Renaissance vom »Johannine Enchantment of the World« spricht.

Tradition, aber ein großer Teil ihrer literarischen Arbeit muss doch als eine Art Ideologiebremse eingestuft werden. Bearbeitet werden vor allem folgende theologische Orte, die strukturell eng miteinander verbunden sind.

- Die Realität der Menschwerdung, des heilbringenden Leidens Jesu und sein Vorbildcharakter für die Jünger, sowie die Leiblichkeit der Auferstehung werden unterstrichen. Diese christologischen Akzente sind Teil einer groß angelegten Verleiblichungsstrategie, die vor allem mit soteriologischer Intention vollzogen wird. Zwar bleibt von der johanneischen Tradition her »Fleisch« als Negativbegriff stehen, aber daneben tritt ganz deutlich ein positiver Aspekt: Der Logos wohnt nicht nur im Leib des Menschen Jesus wie die Schekinah Gottes im Tempel (Joh 2,19–21), vielmehr wurde in Jesus der göttliche Logos dezidiert »Fleisch« (1,14), und nur deshalb kann auch das Fleisch des Menschensohnes ewiges Leben schenken (6,51–56). Dieses Fleisch der Erlösung wird nicht einfach nur im Glauben spirituell aufgenommen, sondern im eucharistischen Mahl¹⁵ real gegessen. Wie dialektisch die

¹⁵ Durch die neuere Ritualforschung wird die übliche, von der späteren Sakramententheologie geprägte Begrifflichkeit im Hinblick auf das Gemeinschaftsmahl der frühchristlichen Gemeinden radikal in Frage gestellt und energisch betont, wie wenig wir eigentlich über Gestalt, Funktion und Deutung dieser Mahlzeiten in den unterschiedlichen Gemeinden wissen. Das neue Paradigma, das sich seit Mitte der 1990er Jahren entwickelt hat, sagt: »throughout the Mediterranean world, a coherent meal culture can be found, with meals that were structured in a similar way to a large extent and, even more importantly, that were discussed and evaluated according to a common frame of reference« (Al-Suadi/Smit 2019, 2). In diesem Kontext wurde dann auch in der Johannesforschung die alte, auf die Kirchenväterzeit zurückgehende und von konservativen Protestanten (v.a. im angelsächsischen Raum) stets hochgehaltene These wiederbelebt, hinter Joh 6,51–58 stehe kein Gemeindegemeinschaftsmahl (vgl. Heilmann 2014). Diese These ist insofern wenig überzeugend als sie nicht erklären kann, wie der Wein ins metaphorische Spiel des Textes kommt. Dieser ist nämlich keinesfalls aus der Grundmetapher »Jesus ist als Logos Gottes das Brot vom Himmel« ableitbar, sondern kommt eben nur ins Spiel, wenn man als Hintergrund des redaktionellen Textes eine gemeindliche Mahlpraxis annimmt. Diese »kultisch« oder »sakramental« zu nennen, geht vermutlich zu weit, aber der Begriff »eucharistisch« bezieht sich nur auf das Tischgebet, welches das Mahl mit der Gottheit der jeweiligen Gemeinschaft in Beziehung setzt, und ist deshalb so allgemein, dass er gerade im Rahmen der Ritualforschung neue Berechtigung erhält. Er verbindet die christlichen Gemeinschaftsmähler einerseits mit der hellenistisch-römischen Mahlkultur und andererseits mit der Erzähltradition der Jesus-Mähler

johanneische Redaktion mit dem traditionellen Fleisch-Begriff arbeitet, lässt sich gut in 6,63 beobachten: Der oben schon zitierte Gemeindeglossar »Das Fleisch nützt nichts!« wird zwar zustimmend zitiert, aber so, dass gerade jene Worte Jesu, die von der Heilsbedeutung seines Fleisches und Blutes sprechen, jetzt »Geist und Leben« sind. Die traditionelle Abwertung des Fleisches wird benutzt, um der Wiederbetonung des Fleisches geistliche Autorität zu verleihen!

- Die neue Heilsbedeutung des Fleisches Christi geht einher mit einer Korrektur der Zeitstruktur der Soteriologie. Die gegenwärtige Heilszusage an die Glaubenden (»...hat das ewige Leben«) bleibt bestehen, wird aber nun wieder durch den Zukunftsaspekt (»... werde ihn auferwecken«) ergänzt (Joh 6,39.40.44.54), was eine Wiederannäherung an jüdische Tradition, wie sie sich bei Jesus und Paulus findet, bedeutet. Die eschatologische Synthese, die im Endtext des Johannesevangeliums dadurch erreicht wird, drückt der Erste Johannesbrief, der der Endredaktion zeitlich und inhaltlich überaus nahesteht,¹⁶ kurz und prägnant zusammen: »Geliebte, jetzt sind wir Kinder Gottes, und noch wurde nicht offenbart, was wir sein werden« (1 Joh 3,2). Dieser eschatologischen Restauration entsprechend wird auch der Gedanke an das Letzte Gericht wiederbelebt. Hatte die johanneische Tradition betont, dass es außer dem Glauben kein Gericht gibt, so wird die Hoffnung auf die endzeitliche Auferstehung redaktionell mit der Erwartung eines Endgerichts verknüpft. In Kap 5 lässt sich die Spannung zwischen traditioneller *realized eschatology* und redaktioneller Zukunftserwartung sehr schön beobachten. Zunächst wird betont, dass es kein Gericht gibt (5,24–26). Das ist im Rahmen der johanneischen Glaubens-theologie nur allzu logisch: Wer glaubt, hat das ewige Leben und ist vom Tod zum Leben hinüber gegangen. Da hat ein Gericht keinen Sinn. Umgekehrt bleiben die Ungläubigen das, was sie sind: Tote. Für Leichen hat aber das Gericht keinerlei Sinn. Sie haben ihre Strafe ja schon. Wer gar nicht lebt, kann auch nicht zur Strafe hingerichtet werden. Deswegen ist die Stunde des Endgerichts »jetzt schon da« (vgl. 5,25).¹⁷ In dem Moment wo ein Mensch die Stimme hört, die ihn/sie zum Glauben ruft, findet das Gericht als Entscheidung über Leben

wie sie in Brotwundererzählungen ebenso präsent ist wie in der Überlieferung vom Letzten Abendmahl.

¹⁶ Vgl. Schreiber/Ebner 2013, 536–548.

und Tod statt. Die einen nehmen die Botschaft an und erstehen zum ewigen Leben, die anderen hören nicht und bleiben im Tod. Dagegen führt die Redaktion in 5,27–30 die ältere Konzeption des Endgerichts wieder ein. »Alle in den Gräbern« (5,28)¹⁸ hören den Gerichtsruf des Menschensohns und erfahren das gerechte Urteil: Wer Gutes getan hat, wird mit dem Leben belohnt, die Übeltäter dagegen stehen auf, damit das Vernichtungsgericht an ihnen vollzogen werden kann. Die Konzeption des Endgerichts nach den Werken verbindet Soteriologie, Eschatologie und Ethik miteinander.

- Die Lebenspraxis als ethische Dimension des Glaubens ist auf Seiten der Glaubenden der entscheidende Ort, an dem das redaktionelle Verleiblichungsprogramm greift. Es finden sich nämlich keine leibbezogenen Heilszusagen, welche die radikale Spiritualisierung der johanneischen Soteriologie rückgängig machen oder auch nur abschwächen würden.¹⁹ Die entscheidende redaktionelle Veränderung findet im Bereich des Ethos statt, das zum Indikator der Erlösung gemacht wird. Gott wird wesensmäßig als Liebe bestimmt (1 Joh 4,8.16) und deshalb kann die Liebe zum Leitmotiv der Sendung Jesu erklärt werden. Aus Liebe zur Welt sendet der Vater den Sohn als Retter (Joh 3,16). Und Liebe motiviert auch die Lebenshingabe des Sohnes (15,13). Der Tod

¹⁷ An dieser Stelle ist sehr schön zu sehen, dass der Begriff *realized eschatology* die Sache genau trifft. Es geht nämlich nicht einfach um die Möglichkeit gegenwärtigen Heils wie dies in Soteriologien der Fall ist, die vom apokalyptischen Denken unberührt sind, sondern dezidiert um die Wendung jüdischer/judenchristlicher Eschatologie in die Gegenwart.

¹⁸ Die Formulierung in 5,28 macht klar, dass es sich nicht um eine Metaphernvariation zum vorher Gesagten handelt. Es geht um »alle« Verstorbenen, glaubend-gute und nichtglaubend-böse. Und der Plural »Gräber« stellt sicher, dass es nicht um das metaphorische »Grab des Todes« geht, in dem die Unglaubenden sind, bevor sie die Botschaft hören.

¹⁹ Das zeigt sich vor allem daran, dass die Endredaktion in der Semeia-Konzeption keine Änderungen vornimmt. Das Weinwunder (Joh 2) und das Brotwunder (Joh 6), die Heilung des Sohnes eines kaiserlichen Beamten (Joh 4), eines Gelähmten (Joh 5) und eines Blinden (Joh 9), und auch die spektakuläre Auferweckung des Lazarus werden keinesfalls der performativen Konzeption Jesu angenähert. Die Zeichen bleiben »körperlos«, weisen von sich weg auf das »ganz Andere«, das sich weder in körperlicher Sättigung, noch in der Freude des Trinkgelages, noch in leiblicher Gesundheit oder in der (temporären) Überwindung des leiblichen Todes vollzieht.

am Kreuz ist die Vollendung der Liebe Jesu zu den Seinen (Joh 13,1–3). Dieser Liebestod hat paradigmatischen Charakter, wie die redaktionelle Deutung der Fußwaschung (13,12–17) ganz klar macht. Auch der Gehorsam des Sohnes gegenüber dem Vater ist Vorbild für die Schüler. Auch sie sollen gehorchen, nämlich dem neuen/alten Gebot der praktischen Liebe (13,34; 15,9–13,17). An der gegenseitigen Liebe der Glaubenden kann erkannt werden, dass sie zu Jesus gehören (13,35).

8. Fazit: Was ist Wahrheit?

Durch die diagnostische Qualität der Liebe ist eine entscheidende Ideologiekritik in die johanneische Glaubenstheologie eingebaut. Diese funktioniert aber nur, weil der Liebesbegriff nicht leer bleibt, sondern mit der Selbsthingabe des Herrn, wie sie sich in Fußwaschung und Kreuzestod realisiert, inhaltlich gefüllt wird. Deshalb kann Liebe in der Definition johanneischer Theologie nicht einfach nur behauptet werden und lässt sich auch nicht als legitimierendes Etikett für Herrschaft und Unterdrückung benutzen,²⁰ sondern muss sich in realer Unterstützungsleistung realisieren: Wer begütert ist und sich der Not der Bedürftigen verschließt, hat mit dem Liebe-Gott und dessen Wahrheit nichts gemein (vgl. 1 Joh 3,17).

Wer also aus aktuellem Anlass mit Pilatus die durchaus berechtigte Frage stellt, was denn Wahrheit eigentlich sei, dem gibt das johanneische Schrifttum den Hinweis, nicht auf »Wort und Zunge« (1 Joh 3,18) zu achten, sondern auf das Tun. Wahrheit ist etwas Praktisches und wird dort »getan« (1 Joh 1,6), wo diejenigen, die es können, mit denen teilen, die es brauchen. Mit solcher Wahrheit freilich, dürfte nicht nur Donald Trump seine Probleme haben.

²⁰ Erich Mielke, als Chef der DDR-Staatssicherheit Inbegriff jahrzehntelanger Unterdrückung und Bspitzelung des Volkes, sah sich selbst als Humanisten und nahm eine universale Menschenliebe für sich in Anspruch. »Ich liebe doch alle – alle Menschen!«, behauptete er am 1989 in der Volkskammer. Wenn sogar Stasi-Terror »Liebe« genannt werden kann, ist klar, dass der Liebesbegriff eine inhaltliche Füllung braucht, um vor Missbrauch geschützt zu sein.

Literatur

Al-Suadi, Soham / Smit, Peter-Ben

- 2019 (Hg.) T&T Clark Handbook to Early Christian Meals in the Greco-Roman World, London u.a.

Assmann, Jan

- 1990 Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München.

Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas

- 1967 The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge, London.

Cefalu, Paul

- 2017 The Johannine Renaissance in Early Modern English Literature and Theology, Oxford.

Ebner, Martin / Schreiber, Stefan

- 2013 (Hg.) Einleitung in das Neue Testament, 2. Auflage, Stuttgart.

Haenchen, Ernst

- 1980 Johannesevangelium. Ein Kommentar, hg. von Ulrich Busse, Tübingen.

Heilmann, Jan

- 2014 Wein und Blut. Das Ende der Eucharistie im Johannesevangelium und dessen Konsequenzen (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 204), Stuttgart.

Kügler, Joachim

- 1997 Pharao und Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie im Lukasevangelium (Bonner Biblische Beiträge 113), Bodenheim.
- 1999 Der andere König. Religionsgeschichtliche Perspektiven auf die Christologie des Johannesevangeliums (Stuttgarter Bibelstudien 178), Stuttgart.
- 2017 Josef, David und andere schöne Männer in der Bibel. Männliche Schönheit als Gottesmacht, online:
<https://www.academia.edu/35471659> [10.12.2018].
- 2018 Eine wortgewaltige Jesus-Darstellung. Das Johannesevangelium aus dem Urtext übersetzt und kommentiert, 2. Auflage, Stuttgart.

- 2019 Männliche Schönheit als Gottesmacht. Josef, David und andere schöne Männer in der Bibel (mit Bibelarbeit), in: Thöne, Yvonne S. (Hg.): Schön! Biblische Aspekte von Schönheit (FrauenBibelArbeit 40), Stuttgart, 42–51.101–103.

Meeks, Wayne A.

- 1972 The Man from Heaven in Johannine Sectarianism, in: *Journal of Biblical Literature* 91/1, 44–72.

Schreiber, Stefan

- 2010 Am Rande des Krieges. Gewalt und Gewaltverzicht bei Jesus von Nazareth, in: *Biblische Notizen Neue Folge* 145, 91–112.

Schroer, Silvia

- 2014 Schuf Gott den Mann nach seinem Bild? Biblische Männerbilder und Gottesbilder im Fokus der theologischen Genderforschung, in: Jakoby, Nina / Liebig, Brigitte / Peitz, Martina / Schmid, Tina / Zinn, Isabelle (Hg.): Männer und Männlichkeiten. Disziplinäre Perspektiven (*Zürcher Hochschulforum* 53), Zürich, 117–134, online: <https://www.academia.edu/30353879> [10.12.2018].

Watzlawick, Paul

- 1976 Wie wirklich ist die Wirklichkeit? Wahn, Täuschung, Verstehen, München u.a.

White, Hayden

- 1978 *Tropics of discourse. Essays in cultural criticism*, Baltimore (MD).

II. Systematisch-theologische Reflexionen

Die Sehnsucht nach dem Gelingen des Selbst

Überlegungen zu Wahrheit und Authentizität bei Charles Taylor

Katharina Eberlein-Braun

1. Verschiedene Orte von Wahrheit: Authentizität als Kulminationspunkt von Wahrheit heute

Wenn von Wahrheit geredet wird, dann geschieht das sehr unterschiedlich. Selbstverständlich ist das, könnte man meinen, denn schließlich weiß ja niemand genau, was genau Wahrheit oder sogar *die* Wahrheit ist und welche Kriterien dafür gelten sollen. Entsprechend gibt es verschiedene Wahrheitstheorien. Diese Theorien würden dann dafür stehen, dass es eben zur Frage »Was ist Wahrheit?« verschiedene (wissenschaftliche) Zugänge gibt.

Demgegenüber soll hier einmal versucht werden, die verschiedenen Sichtweisen darauf zurückzuführen, dass Wahrheit zu unterschiedlichen Zeiten und in verschiedenen Kontexten eine jeweils andere Rolle spielen kann und dass die verschiedenen Wahrheitsverständnisse damit zusammenhängen. Reden von Wahrheit und das Verständnis von Wahrheit hätten dann in ihren jeweiligen Zusammenhängen eine Funktion. Es gäbe dann verschiedene Wahrheitsverständnisse auch deswegen, weil in verschiedenen Kontexten für verschiedene Fragestellungen Wahrheit unterschiedlich relevant sein kann.¹ Mit Verschiebungen von Problematiken der Lebenswelt, Alltagssituationen und kritischen Themen würden sich auch Diskurse zu Wahrheit verschieben.

Es wird hier also weniger gefragt, was Wahrheit ist, sondern wie wo warum von Wahrheit geredet wird. Dafür wird ein besonders prägnantes

¹ Dazu ist eine Literaturrecherche zu Wahrheit aufschlussreich, die schon anhand der gefundenen Titel das Bedeutungsspektrum und die Verbindung mit verschiedenen Fragestellungen zeigt.

Beispiel herausgegriffen: Die Verknüpfung von wahrer Selbstinterpretation und Authentizität² bei Charles Taylor. Das ist aus zwei Gründen sinnvoll:

Taylor verbindet erstens Wahrheit nicht nur mit Authentizität, sondern liefert selbst auch noch eine Theorie zum von ihm beschriebenen »Zeitalter der Authentizität«. Er entwickelt dadurch ein Verständnis von Authentizität, das sich nicht nur mit dem Phänomen befasst, sondern durch das auch die große Rolle von Authentizität in der Gegenwart verständlich wird. Die Verbindung von Wahrheit und Authentizität erscheint dann auch typisch für die Zeit der Gegenwart/Moderne. Zweitens lässt sich so die aktuell gestellte Frage nach der Wertschätzung von Wahrheit in der Gegenwart anders verstehen: Die Frage, ob Wahrheit noch zählt,³ würde durch die Frage präzisiert, wo Wahrheit wie warum zählt und was dieser Ort und diese Rolle von Wahrheit mit unserer Gegenwart zu tun haben. Skizziert werden kann dies folgendermaßen:

Im »Zeitalter der Authentizität« könnten sich die Maßstäbe der Wahrheit verschoben haben, dadurch dass dort Wahrheit in einen anderen Kontext, nämlich den der Wahrhaftigkeit bzw. Glaubwürdigkeit eingeordnet wird.⁴ Dass etwas trotz aller Unwahrheit wahr wirkt, könnte, verbun-

² Als Literatur zu Authentizität bei Charles Taylor sei genannt: Küenzlen 2019, 131–148; Menke 2011, 217–238. Ausführlich beschäftigt sich mit Taylor Schlette 2012. Zu Authentizität in theologischer Perspektive siehe außerdem Wiesinger 2019; Hall 2015.

³ Entsprechend dem Titel der Vortragsreihe, in deren Zusammenhang dieser Band erscheint: Zählt Wahrheit heute noch? Theologisches Forum an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg 2017/18. Den Hintergrund der Frage nach der Relevanz von Wahrheit zeigt der Ankündigungstext: »Im aktuellen öffentlichen Klima, das insbesondere auf politischer Ebene Bezugnahmen auf eine objektiv-empirische Überprüfbarkeit zugunsten »alternativer Fakten« zurück drängt und subjektive Wahrheitsüberzeugungen einzelner in den Vordergrund rückt, wird die Frage nach dem Wert von Wahrheit auch in nicht-theologischen Feldern wissenschaftlicher und gesellschaftlicher Reflexion bedeutsam. In diesen Auseinandersetzungen kann Theologie als »traditionelle Wissenschaft der Wahrheit« Impulse beisteuern, aber auch von anderen Diskursen bereichert werden.« (Theologisches Forum 2017/18. Zählt Wahrheit heute noch?, online: www.uni-bamberg.de/ktheo/veranstaltungen/forum/forum17/ [01.05.2019]).

⁴ »Der Inhalt alleine kann nicht mehr die empirische, ontologische, ästhetische oder moralische Qualität einer Person oder eines Produkts garantieren, vielmehr muss durch eine kontextuelle Konstruktion oder eine Erzählung eine Zuschreibung des

den mit dem Gefühl der Unüberschaubarkeit der Welt, mit dem auf den ersten Blick authentisch wirkenden Auftreten der behauptenden Person zusammenhängen: Als wahr gilt dann, was jemand so vertritt als ob er oder sie selbst daran glaubt. Im Zentrum steht dann also etwas, was als ›Wahrhaftigkeit‹ der Person, die gleichsam von etwas zeugt, bzw. ›Glaubwürdigkeit‹ verstanden werden kann. Hier sind die Analysen Taylors einerseits zum authentischen Selbst, andererseits zum »Zeitalter der Authentizität« aufschlussreich und weiterführend, denn Taylor erreicht es, den Rahmen der Authentizität vollständig zu akzeptieren und dennoch ein kritisches Bewusstsein (also den Gedanken, dass Wahrheit nicht immer nur das ist, was jemand überzeugend darstellt) nicht aufzugeben. Das funktioniert über ein kritisches Ideal von Authentizität.

Wenn also Wahrhaftigkeit, Glaubwürdigkeit und ähnliches, kurz: das, was meist alltagssprachlich unter Authentizität⁵ verstanden werden kann, auf den ersten Blick eine rational begründete Wahrheit abzulösen scheint,⁶ so kann demgegenüber unter Aufnahme Taylors vermutet werden, dass genau das zum neuen Ort von Wahrheit wird und auf seine spezifische Weise durchaus wahrheitsfähig sein muss. Das wird im Folgenden näher beschrieben.

Qualitätsmerkmals ›authentisch‹ angeregt werden. Damit wird die Frage nach der Wahrheit des Dargestellten durch die nach der Wahrhaftigkeit der Darstellung ersetzt«. Weixler 2012, 2. Dieselbe Passage zitiert Kunz, der eine Forderung nach Wahrhaftigkeit an Prediger*innen sieht, weil die Stützgemeinschaft (Kirche) an Glaubwürdigkeit verloren habe (vgl. Kunz 2017, 160f.; der Bezug auf Weixler 2012, 164.

⁵ Damit, was Authentizität ist, befasst sich z.B. Wiesinger 2019.

⁶ ›Glaubwürdigkeit‹ scheint gegenüber ›Wahrhaftigkeit‹ stärker zu beinhalten, dass sich jemand als eben ›würdig‹ erweist und das scheint nahezulegen, dass dort noch eine Übereinstimmung mit wahren Sachverhalten mitausgedrückt wird. Denn seine Glaubwürdigkeit kann jemand verlieren, wenn er oder sie einmal zu oft Unwahres behauptet. ›Wahrhaftigkeit‹ scheint demgegenüber noch zu funktionieren, wenn offensichtlich Unwahres vertreten wird: Zählt Glaubwürdigkeit deswegen, weil angenommen wird, dass die glaubwürdige Person Zusammenhänge besser oder redlicher erfasst, als man selbst und dies auch durch z.B. moralisch einwandfreies Verhalten bezeugt, so scheint sich die Gewichtung im Fall der Wahrhaftigkeit umzukehren: Das überzeugte Auftreten ist dann geeignet, das Wahrheitsverständnis der Anhänger*innen ins Wanken zu bringen – Wahres ist nur dann wahr, wenn es zur Wahrheit der behauptenden Person passt und diese bezeugt.

Nach der Darstellung von Taylors Ansatz (2) und Folgen für das Wahrheitsverständnis (3) folgen dann Überlegungen zur Rolle von religiösen Vorstellungen bei der Suche nach dem ›wahren Selbst‹ und es wird auf Konsequenzen für ein Verständnis religiöser Sprachfähigkeit ausgeblickt (4).

2. Das authentische Selbst als neuer Ort der Wahrheit: Charles Taylor

Mit dem Denken des kanadischen Philosophen Charles Taylor lässt sich besonders gut zeigen, wie sehr schon das Reden von Wahrheit und ihr theoretisch-wissenschaftliches Verständnis auf Kontexte angewiesen sind – nicht erst das, was als wahr gilt. Dabei scheint es weniger darum zu gehen, was als wahr gilt, sondern *für was es wichtig ist, ob es wahr ist oder nicht*. Bereits der Zusammenhang, für den die Wahrheitsfrage formuliert wird, ändert sich über die Zeit. Einen Gedanken Rahel Jaeggis aufnehmend lässt sich formulieren: Es geht darum, ob der betreffende Zusammenhang einer ist, in dem man etwas falsch machen kann oder nicht⁷ – und diese Einschätzung ist durchaus veränderlich. Wahrheit hat in verschiedenen Zeiten verschiedene Orte, das heißt, ob etwas wahr ist oder nicht, kann in verschiedenen Kontexten eine ganz unterschiedliche Rolle spielen.

So wird bei Taylor Wahrheit im Zusammenhang von Selbstbild und dessen entsprechenden Verhaltensweisen thematisiert: Es geht um Gelingen von Selbstinterpretation. Während dieser Zusammenhang in dem grundlegenden früheren Aufsatz »Was ist menschliches Handeln?«⁸ besonders deutlich ist, setzt sich Taylor dann in späteren Werken ausführlich mit dem Thema der Authentizität auseinander und es wird klar, dass die Verbindung von Wahrheit und gelingender Selbstinterpretation eine ist, die zu einem bestimmten Zeitalter bzw. einer besonderen Kultur gehört: Die der Authentizität. Authentizität scheint damit ein Ort zu sein, in

⁷ »Normen gibt es, salopp gesagt, immer da, wo man etwas falsch machen kann.« (Jaeggi 2014, 144).

⁸ Taylor 1999. Zur einfacheren Lesbarkeit werden die deutschen Übersetzungen herangezogen, wo es nötig scheint, werden englische Originalbegriffe und -passagen angegeben.

den heute die Frage nach Wahrheit eingelagert ist. Das wird im Folgenden gezeigt, indem zunächst eine Verbindung von Wahrheit und Authentizität in »Was ist menschliches Handeln?« nachgezeichnet wird (2.1) und diese Verbindung dann (2.2) in das für Taylor wichtige Thema des Zeitalters der Authentizität eingeordnet wird.

2.1. Wahrheit und Gelingen von Selbstinterpretation in »Was ist menschliches Handeln?«

In »Was ist menschliches Handeln?« übernimmt Taylor die Unterscheidung von Harry Frankfurt zwischen Wünschen erster und zweiter Ordnung. Dabei sei der Wunsch erster Ordnung der Gegenstand des Wunsches zweiter Ordnung. Diese Fähigkeit, Wünsche zu bewerten, nämlich zu wünschen etwas zu wünschen, wird dabei als typisch menschliche Reflexionsfähigkeit begriffen. Taylor führt nun aber eine weitere Unterscheidung ein, nämlich die zwischen starken und schwachen Wertungen. Dabei versteht er starke Wertungen als solche, die sich eng mit dem Selbstbild verbinden und damit, wie Menschen sein möchten. Letztlich sind nur starke Wertungen mit ethischer Reflexion verbunden, weil schwache Wertungen zwar Wünsche bewerten, aber nicht aufgrund von Werten, die für das eigene Selbstbild wesentlich sind, wie z.B. nicht feige zu sein. Starke Wertungen schließen daher für Taylor eine Alternative des Verhaltens aus, denn mit ihr würde auch das eigene Selbstbild hinfällig. Schwache Wertungen ermöglichen es, Alternativen zu erwägen, weil es letztlich darum geht, wie ein Ziel am besten erreicht werden kann, unabhängig vom Selbstbild (wobei die Definition des Ziels natürlich mit dem Selbstbild zusammenhängen kann). Taylor führt dazu das Beispiel Esssucht an: Während in der Sprache starker Wertung die eigene Esssucht als Ausdruck einer unfreien Persönlichkeit kritisiert würde, ginge es in der Sprache schwacher Wertung darum, die Esssucht deswegen zu kritisieren, weil sie andere Bedürfnisse unbefriedigt lasse. Z.B. kann argumentiert werden, dass es ungesund sei zu viel zu essen. Taylor hält dann fest, dass schwache Wertungen zwar werten, aber ohne Tiefe und ohne reiche Sprache: A sei nicht nur attraktiver als B, sondern es »ist die höhere Erwünschtheit von A gegenüber B etwas, das ich artikulieren kann, wenn ich als stark wertendes Subjekt nachdenke. Ich verfüge über ein

Wertungsvokabular«⁹. Und: »Ein stark wertendes Subjekt, womit wir ein Subjekt meinen, das Wünsche stark bewertet, ist tiefer, da es seine Motivation auf einer tieferen Ebene beschreibt. Einen Wunsch oder eine Neigung als wertvoller, edler oder ausgeglichener als andere zu bezeichnen heißt, von ihm in Kategorien der Art von Lebensqualität zu sprechen, die er ausdrückt und aufrechterhält. Ich verabscheue die obige feige Tat, weil ich ein mutiger und ehrenhafter Mensch sein will«¹⁰. Dabei gehe es um mögliche Seinsweisen des Handelnden, nicht nur um de-facto-Wünsche. »Motivationen oder Wünsche zählen nicht nur aufgrund der Anziehungskraft der Ziele, sondern auch aufgrund der Lebensweise und des Subjekttypus, denen diese Wünsche eigentlich entsprechen«¹¹.

Nun ist aber ja nicht immer sofort klar, auf was das eigene Selbstbild beruht und was dazu passt. Dies beschreibt Taylor mit einem Beispiel einer Entscheidung, die nur eine von zwei Alternativen zulässt und eng mit dem eigenen Selbstbild verknüpft ist: Auswandern nach Nepal, das Abenteuer suchen, und dem Alltagstrott entfliehen auf der einen Seite, oder verantwortungsvoll handeln, sich um die Aufgaben Zuhause kümmern etc. auf der anderen. Hier spielt dann ›Wahrheit‹ eine Rolle:

»Es handelt sich hier um ein Nachdenken darüber, was wir tun wollen, das in einem Streit der Selbstinterpretationen mündet [...]. Die Frage ist die, welches die *wahrere, authentischere, illusionsfrei*ere Interpretation ist und welche auf der anderen Seite zu einer Verzerrung der Bedeutung führt, die die Dinge für mich besitzen.«¹²

Im weiteren Verlauf des Aufsatzes kommt dieser Gedanke der wahren Selbstinterpretation ähnlich vor: So hänge Identität mit der Fähigkeit zu »wirklich authentischer«¹³ Wertung«¹⁴ zusammen und ist für Taylor nie unabhängig von einem Wertungshorizont denkbar. Authentizität ist also für Taylor gerade nicht das vermeintlich ichbezogene Gegenteil einer

⁹ Taylor 1999, 23.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd., 26f. (Herv. K. E.-B.); Im englischen Original: »the truer, more authentic, more illusion-free interpretation« (Taylor 1985, 27).

¹³ Im englischen Original: »fully authentic evaluation«. Taylor 1985, 34.

¹⁴ Taylor 1999, 37.

sorgfältigen Bezugnahme auf Werte, sondern kann überhaupt nur in diesem Rahmen stattfinden.¹⁵

In diesem Zusammenspiel von Identität und Wertehorizont durch authentische Selbstinterpretation erscheint auch eine spezifische Möglichkeit des Misslingens. Denn Selbstinterpretation steht für Taylor in Wechselwirkung mit Erfahrung, deren Deutung und Artikulation, ebenso wie das eigene Selbst dadurch gedeutet und artikuliert wird. Taylor versteht Wertungen als »Artikulationen unserer Auffassung davon, was wertvoll ist, höher, ausgeglichener oder befriedigender usw.«¹⁶ Dabei werden nicht einfach Gegenstände »objektiv« beschrieben, sondern es

»stellen Artikulationen Versuche dar, etwas zu formulieren, das anfangs unvollständig, konfus oder schlecht formuliert ist. Diese Art der Formulierung oder Reformulierung jedoch läßt ihren Gegenstand nicht unverändert. Etwas eine bestimmte Artikulation zu verleihen bedeutet, unser Verständnis von dem zu formen, was wir wünschen oder was wir in einer bestimmten Weise für wichtig halten.«¹⁷

Dadurch geraten Selbstinterpretation und Erfahrungen in ein Wechselverhältnis und sind jeweils veränderbar. Das bringt das Thema der Selbstinterpretation in Zusammenhang mit der Frage nach Wahrheit und es lässt sich vermuten, dass wie in dem obigen Zitat zur »wahren, authentischen Selbstinterpretation« Wahrheit auch als Wahrheit der Objekterkenntnis (bei Taylor scheint es v.a. um soziale, psychische und ethisch relevante Sachverhalte zu gehen) mit Authentizität zusammengedacht wird. Taylor spricht von einer Wechselwirkung zwischen Einsichten bzw. Selbstbeschreibungen und Erfahrungen und setzt fort:

»Aufgrund dieser konstitutiven Beziehung sind unsere Beschreibungen unserer Motivationen und unsere Versuche, zu formulieren, was wir für uns für wichtig halten, nicht einfach Beschreibungen, da ihre Gegenstände nicht völlig unabhängig sind. Und dennoch sind sie ebensowenig entsprechend dem Prinzip des »anything goes« völlig willkürlich. Es gibt mehr oder weniger adäquate [adequate], mehr oder weniger aufrichtige [truthful], eher zur Selbsterkenntnis [self-clairvoyant] oder eher zur Selbsttäuschung [self-deluding] tendierende Interpretationen. Aufgrund dieser doppelten Tatsache, weil eine Artikulation *falsch* [wrong] sein kann und dennoch dasjenige prägt, in bezug auf das sie falsch ist, glauben

¹⁵ Vgl. auch den Ansatz Taylors in Taylor 1995.

¹⁶ Taylor 1999, 38.

¹⁷ Ebd., 39.

wir manchmal, daß falsche Artikulationen zu einer Verzerrung der betreffenden Realität führen. Wir sprechen nicht einfach von Irrtum, sondern ebenso von Illusion [illusion] oder Verblendung [delusion]. Wir könnten dies wie folgt ausdrücken. Unsere Versuche, das zu formulieren, was wir für wichtig halten, streben ähnlich wie Beschreibungen danach, etwas wahrheitsgetreu [faithful to something] wiederzugeben. Dasjenige jedoch, das sie sich wahrheitsgemäß [faithful] wiederzugeben bemühen, ist nicht ein unabhängiges Objekt, das einen bestimmten Evidenzgrad und einen bestimmten Evidenztypus aufweist, sondern ein vielmehr unartikulierte Gefühl [inarticulate sense] von dem, was von entscheidender Bedeutung ist. Eine Artikulation dieses ›Objekts‹ führt dazu, es zu etwas anderem zu machen als dem, was es zuvor war.«¹⁸

An dieser Stelle nennt Taylor Inspiration als möglichen Weg neuer Kategorien der Wertungen innerhalb alter Artikulationen, die ein neues Bedeutungsspektrum bekommen könnten. An Stelle eines Maßstabs trete dann das innerste Gefühl für das, was wichtig ist, das bisher unentfaltet sei und näher bestimmt werden solle.¹⁹

Wahrheit ist hier für Taylor also an wahre Selbstinterpretation gebunden bzw. beide stehen in Wechselwirkung. Das eine gibt es nicht ohne das andere. Wenn Wahrheit aber an eine Form des Umgangs mit sich selbst gebunden ist, dann erstreckt sich Wahrheit nicht nur auf eine Erkenntnis, sondern hat auch eine vollzughafte Dimension und es fragt sich, was ein gelingender (wahrer) Vollzug ist: Es geht dann nicht nur darum, *als was* sich jemand interpretiert, sondern auch *wie* und *wodurch* diese Interpretation stattfindet. Das spiegelt sich darin, dass alltagssprachlich mit ›authentisch‹ durchaus auch die Wahl von Konsumgütern oder einem Kleidungsstil gemeint sein kann.²⁰ Diese Wahl kann dann zumindest den Anschein von Bedeutung haben. Dies wird unten mit dem Problem der Trivialisierung näher beschrieben. Hier soll zunächst festgehalten werden, dass der enge Zusammenhang mit Konsum zeigt, dass Selbstinterpretation durch Etwas stattfindet und daher eine materielle Seite hat.²¹

¹⁸ Ebd., 41f.; im englischen Original vgl. Taylor 1985, 37f.; Die englischen Begriffe im Zitat sind daraus entnommen.

¹⁹ Vgl. Taylor 1999, 47.

²⁰ Vgl. auch Wiesinger, 2019, 1. Das findet sich auch bei Taylor, s.u. 2.2.

²¹ Der Bezug auf das Materielle wäre somit nicht so kritisch zu sehen, wie es Taylor teilweise zu tun scheint. Zur Bedeutung von Gegenständen für die Selbstinterpretation vgl. Mädler 2006.

Taylors Beschreibung eines Zeitalters der Authentizität ordnet diese Art der Selbstinterpretation in die Moderne ein. Es handelt sich um etwas epochen- und kulturspezifisches. Zwar lässt sich annehmen, dass Selbstinterpretation vorreflexiv zu jeder Zeit in jedem Kontext stattfindet, dass sie aber zur Aufgabe und zum Problem insofern werden kann, als etwas falsch gemacht werden kann, und sie daher explizit ins Bewusstsein rückt, gehört in die moderne Gegenwart:

»Daß die Menschen in vormoderner Zeit nicht von ›Identität‹ und ›Anerkennung‹ redeten, lag nicht daran, daß sie keine Identität im Sinne unseres Ausdrucks besessen hätten oder nicht auf Anerkennung angewiesen waren, sondern es lag daran, daß diese Dinge zu unproblematisch waren, um eigens thematisiert zu werden.«²²

Dies wird im Folgenden gezeigt, indem zuerst dargestellt wird, dass Taylor den Kulminationspunkt der Authentizität in einem eigenen Kontext verortet, der eben nicht epochenübergreifend ist, weswegen die Verbindung von Wahrheit und Selbstinterpretation eben auch nicht als überall plausibel gelten kann, was ihrer gegenwärtigen Gültigkeit aber keinen Abbruch tut. Anschließend wird anhand der Annahme eines neuen Orts von Wahrheit erläutert, wie ein epochen- und kontextübergreifendes Bleiben von Wahrheitsanspruch gedacht werden kann, ohne den grundlegenden Filter der Selbstinterpretation aufgeben zu müssen und so aus der Moderne aussteigen zu wollen. Taylor erreicht dies durch eine ›aufhebende‹ Kritik von Authentizität – Authentizität wird hier zum Idealbegriff, der seine Trivialisierungen kritisiert.

2.2. Kontextualisierung der Selbstinterpretation im »Zeitalter der Authentizität«

Der Gedanke, dass es ein Misslingen der Selbstinterpretation geben könnte, verweist auf das, was Taylor das Zeitalter der Authentizität nennt und mit dem Problem der Trivialisierung konfrontiert. Scheint es in »Was ist menschliches Handeln?« epochenunabhängig um die wahre, nämlich authentische Selbstinterpretation zu gehen, so wirkt es so, als ob dies später

²² Taylor 1995, 58. Schlette stellt die These auf, »dass der Anspruch der Selbstverwirklichung mittlerweile eine zentrale Position im Wertesystem der modernen westlichen Gesellschaften eingenommen hat« (Schlette 2012, 11).

eher als ein Spezifikum der Moderne mit ihrem (Werte-)Pluralismus und verschiedenen Möglichkeiten der Orientierungen und Selbstbilder gedacht sei. Das heißt dann aber, dass eine Gleichsetzung von Wahrheit und Authentizität erstens existiert und tragfähig sein kann, dies zweitens aber nur in einem bestimmten Kontext der Fall ist.

Zugleich entsteht damit aber auch eine spezifische Form der Unwahrheit: Die Trivialität, die bei Taylor immer wieder kritisiert wird. Haltungen wie »Hauptsache authentisch« oder der Rat »sei einfach du selbst« stimmen zwar, bleiben aber unkonkret und haben daher keinen sinnvollen Bezug – ihre Formulierung verändert nichts. Dass sich beides noch auf Fragen wie die Wahl der richtigen (passenden) Eiscreme oder der Wohnungseinrichtung abbilden lässt, ist kein Zufall, sondern darin begründet, dass sich die Übereinstimmung mit der eigenen Person in Bereichen abspielt, die ebenfalls ohne Gehalt zu sein scheinen und in denen es um nichts geht.²³ Aber auch hier könnte es eine gehaltvollere Ebene geben, wenn man bedenkt, dass sich die Übereinstimmung mit dem Selbst nicht auf eine einzige Ebene eingrenzen lässt, sondern sich im ganzen Feld, in dem die Person ihre Spuren hinterlässt und sich ausdrückt, verkörpert: Wenn es um Übereinstimmung meines Verhaltens mit mir selbst geht, dann betrifft dies prinzipiell jedes (noch so triviale) Verhalten von mir, denn Authentizität als Übereinstimmung hat keine Grenze bzw. keinen definierten Gegenstandsbereich – alles kann daraufhin befragt werden, ob es meine authentische Wahl ist. Nicht umsonst befasst Taylor sich auch mit Lifestyle-Fragen und Mode.²⁴

Taylor beschreibt das »Zeitalter der Authentizität« als einen entscheidenden Wandel im Hinblick auf Individualisierung in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts. »Neben dem moralisch-spirituellen und dem instrumentellen Individualismus gibt es jetzt außerdem einen weitverbreiteten ›expressiven‹ Individualismus«²⁵. Der stamme (zwar) aus der Romantik und »[s]chon während des gesamten neunzehnten Jahrhunderts haben intellektuelle und künstlerische Eliten nach der authentischen Lebens- und Ausdrucksform gesucht. Neu ist jetzt, daß sich diese Art der

²³ So ließe sich Taylors Kritik verstehen, wenn er Konsumwahl als Ausdruck der sprachlichen Manipulation von Konzernen versteht (vgl. Taylor 2012, 804) und die Inhaltsleere der Betonung von Wahlfreiheit bemängelt (vgl. ebd., 797f.).

²⁴ Vgl. ebd., 801ff.

²⁵ Ebd., 788.

Selbstorientierung offenbar zu einem Massenphänomen entwickelt hat«²⁶. Besonders deutlich zeigt sich dies für Taylor in der »Revolution der Konsumwelt«²⁷, die eine Konzentration auf den Privatbereich ermöglicht habe:

»[D]er Konsument wurde in seinem nunmehr individualisierten Bereich dazu ermuntert, seinen Geschmack auszudrücken und in einer Weise, die früher den Reichen vorbehalten gewesen war, seine Räumlichkeiten entsprechend den eigenen Bedürfnissen und Vorlieben einzurichten.«²⁸

Daran schließen sich Beobachtungen zur Jugendkultur an, die sich z.B. über Kleidungsstil und Musikvorlieben als Ausdruck von Persönlichkeit bestimme.²⁹

Mit Authentizität hängt für Taylor außerdem ein aus dem 19. Jahrhundert stammendes Ethos zusammen, dem gemäß es wichtig sei, das je eigene »Menschsein in die Tat umzusetzen«³⁰. Diese »Ethik der Authentizität«³¹ ordnet Taylor dann in eine Form der Gesellschafts- und Kulturkritik ein, die sich als Kritik des »disziplinierten und vor allem auf instrumentelle, rationale Kontrolle bedachten Selbst«³² verstehen lässt und für Taylor trotz aller Vorläufer der expressivistischen romantischen Kultur voriger Jahrhunderte ihren Kulminationspunkt in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts hat. Dieses Ethos kann für Taylor sowohl für den Weg zu einer wahren Gemeinschaft Gleicher stehen³³ als auch als höherer Egoismus – nämlich mit dem Ziel, das Beste aus sich zu machen³⁴ – beschnitten werden und der Trivialisierung und Banalisierung Vorschub leisten.³⁵

Eine solche Banalisierung liegt für Taylor vor, wenn Konsum als vollständiger Weg zur Authentizität verstanden wird:

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd., 790.

²⁸ Ebd.

²⁹ Vgl. ebd., 790f.

³⁰ Ebd., 792.

³¹ Ebd., 793.

³² Ebd.

³³ Vgl. ebd., 796.

³⁴ Vgl. ebd., 795. Hier bezieht Taylor sich auf David Brooks. Es geht um Teile der Oberschicht, die die Werte der 60er nahezu übernommen haben, dies aber mit einem Imperativ der Selbstverbesserung verbinden und sich so auch in den gesellschaftlichen Rahmen aus Kapitalismus und Produktivitätssteigerung einfügen.

³⁵ Vgl. ebd., 797.

»Die Konsumkultur, der Expressivismus und die Räume der wechselseitigen Zurschaustellung verbinden sich in unserer Welt miteinander, um ihre eigenen Synergien zu produzieren. Waren werden zu Trägern des individuellen Ausdrucks, ja der Selbstdefinition der Identität. Doch wie immer das in ideologischer Hinsicht präsentiert werden mag, auf eine Erklärung echter individueller Autonomie läuft es nicht hinaus. Die Sprache der Selbstdefinition wird ihrerseits in den Räumen der wechselseitigen Zurschaustellung definiert, und das sind inzwischen metatopische Räume, die uns mit renommierten, normalerweise in reichen und mächtigen Ländern und Milieus angesiedelten Zentren der Stilkreation verbinden. Diese Sprache ist der Gegenstand ständiger Manipulationsversuche von seiten großer Konzerne.«³⁶

Die ›richtige‹ Authentizitätssuche beginnt für Taylor dann dort, wo aus der Manipulation ausgebrochen wird.³⁷ Kurz darauf nennt er ein weiteres Beispiel der Trivialisierung: der häufig zu sehende Che Guevara-Aufdruck auf T-Shirts.³⁸

Taylor will die Suche nach Authentizität aber nicht der Trivialisierung überlassen, sondern entwirft in seinen Analysen des »Unbehagens an der Moderne« eine ›aufhebende‹ Kritik der Authentizitätskultur:

»Wer als Handelnder im Leben nach etwas Bedeutsamen strebt und den Versuch macht, zu einer sinnvollen Selbstdefinition zu gelangen, muß sein Dasein vor einem Horizont wichtiger Fragen führen. Das ist es, was zum selbst herbeigeführten Scheitern solcher Erscheinungsformen der heutigen Kultur führt, die sich im Gegensatz zu den Forderungen der Gesellschaft oder der Natur auf die Selbstverwirklichung beschränken und Geschichte sowie Solidaritätsbindungen ausschließen. Diese ichbezogenen und ›narzißtischen‹ Formen sind tatsächlich etwas Seichtes und Triviales. Sie sind, wie Bloom sagt, der ›Verflachung‹ und ›Verengung‹ anheimgefallen. Das liegt aber nicht daran, daß sie der Kultur der Authentizität angehören, sondern daran, daß sie in krassem Gegensatz zu den Erfordernissen dieser Kultur stehen. Eben dadurch, daß man Forderungen aus dem Bereich jenseits des eigenen Selbst ausklammert, macht man die Bedingungen der Bedeutsamkeit zunichte und riskiert daher die Trivialisierung. Insofern die Menschen hier ein moralisches Ideal anstreben, führt diese Selbstabschottung zur Blockierung des eigenen Vorhabens. Sie macht die Voraussetzung zunichte, unter der das Ideal verwirklicht werden kann.«³⁹

³⁶ Taylor 2012, 804.

³⁷ Vgl. ebd., 805.

³⁸ Vgl. ebd., 806.

³⁹ Taylor 1995, 50.

Das ›Aufhebende‹ der Kritik, womit Taylor Authentizität sowohl bestärken als auch kritisieren kann, wird klar, indem Taylor sich gegenüber dem zu kritisierenden Ist-Zustand auf dessen eigenes Ideal bezieht:

»Meine Anschauung dagegen stellt sie [die Kultur der Authentizität, K. E.-B.] als eine von inneren Spannungen erfüllte Kultur hin, die nach einem Ideal lebt, das nicht vollständig begriffen wird und das, wenn man es richtig verstünde, viele ihrer Praktiken in Frage stellen würde. [...] Die Kultur des Narzißmus lebt einem Ideal gemäß, hinter dem sie systematisch zurückbleibt.«⁴⁰

3. Die (neue) Rolle der Wahrheit als Kritik von Trivialisierung

Aus Taylors Ansatz ergeben sich v.a. zwei Konsequenzen: Erstens, Veränderungen des Wahrheitsverständnisses als Ortswechsel von Wahrheit bzw. Verschiebung in einen anderen Kontext zu verstehen; zweitens, die damit zusammenhängende Möglichkeit, an einem Wahrheitsanspruch festzuhalten.

3.1. Verschiebung der Wahrheit

Die Verbindung von Wahrheit und gelingender Selbstinterpretation in Taylors Aufsatz zu menschlichem Handeln lässt sich genauer mit Taylors Beobachtungen zum Zeitalter der Authentizität erfassen. Denn hier wird deutlich, dass die gelingende Selbstinterpretation alles andere als selbstverständlich und der Gefahr der Trivialisierung ausgesetzt ist. Zugleich scheint nur das wahr sein zu können, was durch den Filter der Selbstinterpretation gelaufen ist, wie Taylors Beschreibung einer Ethik der Authentizität nahelegt. Taylor erreicht es durch ›aufhebende‹ Kritik, sowohl Trivialisierungen von Authentizität zu kritisieren, als auch die grundlegende Wahrheitsfunktion der authentischen Selbstinterpretation nicht aufzugeben. Daraus ergibt sich eine Verschiebung des Ortes von Wahrheit in mehrerer Hinsicht:

Zum einen scheint sich ein nahezu säkularisiertes Wahrheitsverständnis nahezulegen. Wenn Taylor Säkularisierung als eine Form der Verinnerli-

⁴⁰ Ebd., 66.

chung beschreibt – der Ort der Fülle wird im eigenen Inneren gesucht,⁴¹ entsprechend ist Authentizität ein großes Gut –, dann bedeutet eine Verbindung von Wahrheit und Selbstinterpretation keineswegs eine Verflachung von Wahrheit oder Relativismus bzw. Beliebigkeit. Wahrheit wird nicht einfach irgendeiner Selbstinterpretation übergeben, denn Authentizität meint eine wahre und an Werte gebundene Selbstinterpretation – subjektives Überzeugtsein reicht dazu nicht aus. So wird deutlich, welche Tragweite das Gelingen von Selbstinterpretation hat, wenn Selbstinterpretation an Wahrheit gekoppelt wird. *Nicht Wahrheit verliert an Bedeutung, sondern Selbstinterpretation wird zu etwas, bei dem es tatsächlich um etwas geht*, bei dem es ein Richtig und ein Falsch mit Konsequenzen gibt. Mit den modernen Veränderungen wird die Bedeutung von Wahrheit nicht weniger, sondern das Reden von Wahrheit bekommt eine andere Funktion. Wahrheit wechselt ihre Rolle und ihren Ort: Die Rede von Wahrheit wird jetzt in anderen Zusammenhängen relevant, was nicht Wahrheit schwächer werden lässt oder abwertet, sondern im Gegenteil zeigt, dass es in den Kontexten, in denen *jetzt* gefragt wird, inwiefern dort Wahrheit denn eine Rolle spielt, um etwas geht, dass sich in ihnen etwas entscheidet, dass sie *hervorgehobene Orte unserer Zeit* sind. Statt dass fraglich ist, ob Wahrheit dort noch zählt, lässt sich vermuten, dass Wahrheit dort in der Gegenwart wichtig wird, weil diese Kontexte zu fragilen, destabilisierten Orten geworden sind.

Zweitens sind dann *Trivialisierung und Selbstinterpretation nicht gleichzusetzen*, wie es in Kritiken einer Kultur vermeintlicher egoistischer Ichbezogenheit scheint⁴² und mit (mehr oder weniger reflektierten) Entwürfen von Altruismus kontrastiert werden kann. Im Gegenteil würde Trivialisierung das *Scheitern von Selbstinterpretation* meinen, eine Form der Verflachung und eben Nicht-Authentizität. Trivialisierung verläuft dann mitten durch Gestaltungen von Selbstinterpretation hindurch, genauso aber durch verschiedene Visionen von Altruismus und gelingendem Miteinander: So können heile-Welt-Fantasien ja durchaus repressiv wirken, vor allem, wenn Menschen in ein Schema eines vermeintlich natürlichen Miteinanders gezwungen werden und letztlich gezwungen sind, sich dementsprechend auch selbst zu interpretieren. Das Gegenteil von Wahrheit

⁴¹ Vgl. Taylor 2012, 24.

⁴² Vgl. auch Taylor 1995. Taylor kritisiert dort eine verflachte, oberflächliche Kritik an der Authentizitätskultur.

ist eben nicht die Konzentration auf das eigene Selbst, sondern Trivialisierung – Trivialisierung am Ort der Ichbezogenheit, aber (mindestens) genauso destruktiv am Ort von Gemeinschaftsvisionen, die sich als Kritik der Trivialisierung missverstehen. Unwahrheit als Trivialisierung ist dann geeignet, Identität zu unterwandern und zu zerstören, Wahrheit wiederum ist grundlegend zur Konstitution von Identität.

Drittens lässt sich die große Rolle der Authentizität in der Alltagssprache der Gegenwart dann als Ausdruck der Verschiebung von Wahrheit an einen der Gegenwart entsprechenden Ort interpretieren. Wahrheit wäre immer dort, wo es um etwas geht. Statt dass die für viele Menschen wichtige Beschäftigung mit sich selbst im Gegensatz zu Wahrheit stehen würde, wäre sie *gerade wegen ihrer Bedeutsamkeit Ort von Wahrheit* – nicht, weil sie per se in ihren Erscheinungen wahr wäre, sondern weil ihr Anliegen wahr ist und ihre Erscheinungen auf ihre Wahrheitsfähigkeit hin befragbar sein müssten. Selbstinterpretation soll eben nicht irgendwie, sondern wahr, authentisch im guten Sinn, tragfähig sein. Das bietet die Chance, Selbstpräsentationen auf ihren Wahrheitsanspruch hin kritisch zu hinterfragen: Es geht nicht um beliebige Selbstdarstellungen, sondern um hinterfragbare Vollzüge, die gelingen und scheitern können. Das führt zur Verbindung von Wahrheit und Gelingen.

3.2. Wahrheit und Gelingen – bleibender Wahrheitsanspruch

Taylor verbindet Wahrheit und *gelingende* Selbstinterpretation, wobei das Gelingen der Selbstinterpretation nicht losgelöst von ›wahrer‹ Objekt- bzw. Sachverhaltserkenntnis zu denken ist. Außerdem scheint Wahrheit etwas zu sein, das über den Gedanken des Gelingens von Selbstinterpretation und Objekterkenntnis an bestimmte Formen eines Vollzugs gebunden ist – Gelingen hängt schließlich mit einem Tun zusammen. Gelingen eines Tuns muss aber nicht zu allen Zeiten identisch vorgestellt werden. Daher lässt sich Wahrheit mit zeitgebundenen Vorstellungen von Gelingen menschlichen Tuns in Zusammenhang bringen.

Auch wenn der Zusammenhang von Wahrheit und Gelingen aus der modernen Perspektive der Verknüpfung von Wahrheit und Selbstinterpretation stammt und an Subjektivität gebunden ist, lässt er sich retrospektiv auf klassische bzw. einflussreiche Wahrheitsverständnisse übertra-

gen. Ein Bindeglied zwischen früherem und heutigem Ort von Wahrheit wäre dann, dass sie jeweils Ausdruck von Vorstellungen von Gelingen sind. Vorstellungen von Wahrheit wären dann Ausdruck von zeitspezifischen Vorstellungen von Gelingen. Wahrheit als *adaequatio intellectus ad rem* z.B. ließe sich dann als Gelingen im Sinn eines guten Verhältnisses des Menschen zu seiner Objektwelt verstehen, Kohärenzwahrheit könnte auf das Bedürfnis des Verwobenseins mit einem umfassenden Sinn verweisen. Beiden Vorstellungen liegt eine bestimmte Konzeption der (dinglichen und sozialen) Welt und der Stellung des Menschen darin zugrunde.⁴³

Eine solche Sicht verhindert, dass ein mit Authentizität verbundenes Wahrheitsverständnis als Trivialisierung eines vermeintlich älteren und würdigeren Wahrheitsverständnisses behauptet wird, sondern transformiert im Gegenteil auch das Verständnis anderer und älterer Wahrheitsbegriffe: Auch in ihnen würde es dann um das soziale und kosmologische Gelingen gehen.

Die Kopplung von Wahrheit und Selbstinterpretation ist somit einerseits bloß eine mögliche Perspektive auf die Frage nach Wahrheit, die aus dem neuzeitlich-modernen Bewusstsein stammt – so kann durchaus überlegt werden, ob Taylors starke Wertungen erst in einem gesellschaftlichen Rahmen möglich sind, der es erlaubt, das Selbstbild an verschiedenen Werten zu orientieren –, ermöglicht es aber andererseits durch den Gedanken des Gelingens und seine Anwendbarkeit auf frühere bzw. andere Wahrheitskonzeptionen, den Anspruch von Wahrheit weiterzuführen: Die Kopplung von Wahrheit und Selbstinterpretation lässt sich aufgrund der Annahme der Transformation von Gelingensvorstellungen als eine Verschiebung des Ortes von Wahrheit (vom Kosmos zum Selbst) statt als Relativierung verstehen.

Die Rolle von Wahrheitsvorstellungen würde dann darin bestehen, die Artikulation eines guten Eingebundenseins des Menschen in seine Welt erst zu ermöglichen. Das ist im Zeitalter der Authentizität das Selbstver-

⁴³ Hier kann an Taylor angeschlossen werden, indem auf sein Konzept des sozialen Vorstellungsschemas Bezug genommen wird: Soziale Vorstellungsschemata sind vorbewusste und implizite Konzeptionen davon, wie Menschen in ihre sozialen und kosmologischen Zusammenhänge verwoben sind. Sie geben insofern Orientierung als auch Handlungsmöglichkeiten und Selbstbilder vor. Vgl. zum sozialen Vorstellungsschema Taylor 2012, 295–304.

hältnis, prinzipiell lässt sich aber die Frage nach dem Gelingen des eigenen Eingebundenseins auf andere Kontexte übertragen.

Wenn Sehnsucht nach Übereinstimmung und nach gelingendem Eingebundensein eine Rolle spielt und es zugleich um deren adäquate Artikulation geht, dann sind hier Überlegungen nach der religiösen Dimension von Wahrheitsverständnissen anzuschließen.

4. Sehnsucht nach dem wahren Selbst: Religiöse Sprachfähigkeit

Wenn es bei Wahrheit um das Gelingen von Selbst- und Weltverhältnissen geht, dann wird Wahrheit zu einem Begriff, der im Anschluss an Taylors Betonung von Artikulationsfähigkeit stark wertender Subjekte eng mit dem Formulieren-Können von Sehnsüchten zusammenhängt.

Dazu gehören zwei Aspekte: *Erstens* das kritisch würdigende Interpretieren von noch diffusen Sehnsüchten in Äußerungen und v.a. Auftreten anderer Menschen, *zweitens* das Einüben von Formulieren von Sehnsüchten.⁴⁴ Dazu gehört auch das formale, ästhetische, stilistische Gestalten von etwas *als Sehnsucht* und somit *das Artikulieren von dem, was (noch) nicht da ist*. Hier öffnet sich der Bereich der religiösen Bildung, der grundlegend für alle theologischen Praxisfelder ist, denn es geht um Sprachfähigkeit im Horizont von Transzendenz. Das betrifft seelsorgerliche und schulische Situationen, Homiletik aber auch diakonisches Handeln, wenn bereits das Auftreten und Gestalten von Situationen und Körpern zur Artikulation wird.

Wahrheitsansprüche, die ausschließlich durch ihr Auftreten und eine vermeintliche Authentizität ›begründet‹ sind, lassen sich dann in den Horizont der Sehnsucht nach dem Gelingen des Selbst einordnen. Ein Beispiel: Als besonders problematisch wird gegenwärtig häufig wahrgenommen, dass der ›erfolgreiche, starke Mann‹ im ›postfaktischen Zeitalter‹ mit ›alternativen Fakten‹ als Garant für Wahrheit bzw. Tragfähigkeit zu wirken scheint.⁴⁵ Wenn Erfolg, Stärke und Männlichkeit den Platz von

⁴⁴ Taylor hebt in seinem Aufsatz zu menschlichem Handeln die Artikulationsfähigkeit von stark wertenden Subjekten hervor (vgl. oben 2.1.).

⁴⁵ So wird immer wieder problematisiert, dass die Politik zunehmend nach den Regeln ›starker Männer‹ gestaltet wird. »Der starke Mann als Figur, als Fantasie hat

Wahrheitskriterien einnehmen, so lässt sich dies aber kritisch öffnen, indem diese Verbindung in den größeren Zusammenhang von Wahrheit und gelingender Selbstinterpretation eingeordnet wird. Zu hinterfragen ist dann nicht die Verknüpfung von Wahrheitsanspruch und Person, sehr wohl aber die Artikulation des gelingenden Selbst bzw. die zugrundeliegenden Vorstellungen des Gelingens – als Explizitmachen des Impliziten eine Form der Kritik.⁴⁶ Lässt sich in der Figur des ›starken Mannes‹ eine mögliche Ausprägung der Sehnsucht nach dem Gelingen des Selbst erkennen, so wird man diese Ausprägung als trivial, flach und inhaltsleer kritisieren können. Denn es bleibt bei der bloßen Inszenierung als starker Mann, wobei an nichts ersichtlich ist, wodurch sich Erfolg und Stärke (geschlechtsunabhängig) auszeichnen – sodass sie durch ein Klischee von Männlichkeit gefüllt werden.⁴⁷ Der Stellenwert der – dann als Klischee sichtbar gemachten – Männlichkeit wäre dann Ausdruck einer Unfähigkeit der genauen Artikulation davon, was Stärke bedeuten soll.

Konjunktur. Und das nicht allein in jungen, typischerweise zur Regression neigenden Demokratien. In Russland erfreut sich Wladimir Putin enormer Zustimmung von mehr als 70 Prozent. Von Pakistan bis an den Rand des Maghreb hocken fast überall patriarchalische Mächtige auf dem Thron oder am Kopfende der Kabinetts-tische. In Amerika weckt Donald Trumps Starksprech Massen schlafender Nichtwähler, in Europa folgen Abertausende dem Trommeln von Populisten, die machtvolle Abschottung verheißen.« (Fetscher 2016).

»Die starken Männer bedrohen die liberale Gesellschaftsordnung wirtschaftlich und militärisch. Sie meinen, über dem gewachsenen Recht stehen zu dürfen, weil sie den ›Volkswillen‹ erfüllen. Statt Regeln zu respektieren, höhnen sie die auf Regeln gebauten Institutionen aus. Vor militärischem Druck scheuen sie nicht zurück.« (Mayer 2018).

Bei Martin Klingst findet sich in der Wochenzeitung *Die Zeit* dann auch ein Zusammenhang mit der Frage der Wahrheit: »Man muss sich nur einmal vorstellen, der Richterkandidat Brett Kavanaugh wäre ein Afroamerikaner, ein Latino oder eine Frau gewesen – niemand von ihnen wäre nach dieser Vorstellung noch oberster Richter geworden. Ihnen hätten die weißen männlichen konservativen Senatoren ein solches unbeherrschtes Verhalten zur Last gelegt. Doch Kavanaughs Ausfälle, seine Erregung und sein hochroter Kopf – all das war in den Augen dieser Senatoren offenbar ein Zeichen besonderer Glaubwürdigkeit.« (Klingst 2018).

⁴⁶ Hier lässt sich an Traditionen der Kritischen Theorie anschließen, wie sie z.B. neuerdings bei Rahel Jaeggis Kritik von Lebensformen entworfen ist.

⁴⁷ Entsprechend gibt es Analysen zu dem Auftreten des US-Präsidenten Donald Trump, die darin eine »fragile Männlichkeit« vermuten (vgl. Dörr 2017).

Sollen Vorstellungen von Gelingen bezüglich ihrer Artikulation hinterfragt werden, dann ist eigene Artikulationsfähigkeit nötig. Dazu gehört auch ein religiöses Repertoire an Vorstellungen von Sehnsucht und Gelingen, wie sie für die christliche Tradition v.a. in Konzeptionen von Versöhnung und Christologie enthalten sind. Denn hier finden sich Bilder von Gelingen und Scheitern, von Selbstaneignung und -verfehlung, von Neu-Werden und Verwandlung, mit denen jahrhundertlang umgegangen wurde, die oft aktualisiert wurden und die sowohl als tragfähig als auch als ambivalent erlebt wurden. Hier liegt also ein Fundus an Symbolisierungen von und Umgangsweisen mit der Frage nach dem Gelingen des Selbst vor, an dem im besten Fall sichtbar wird, wie Gelingen zugleich transzendent und unverfügbar, ersehnt und dennoch erfahrbar artikuliert wird.

Geht es um einen immer neu aktualisierten Fundus, so gehört auch die Frage aktueller Aneignung dazu, die sich auch als Einübung in Artikulationen des Gelingens verstehen lässt. Zu religiöser Sprachfähigkeit gehört dann der gelingende Umgang mit diesen überlieferten Vorstellungen, ihre gelingende Interpretation bzw. eine angemessene Interpretation dessen, wozu sich diese Vorstellungen entsprechend des heutigen Kontextes transformiert haben. Das betrifft auch den Umgang mit religiösen Trivialisierungen. Diese wären weniger ›trivial‹ als vielmehr kontextuelle Transformationen überkommener Vorstellungen in z.B. der sogenannten Volksfrömmigkeit, der gelebten Religion oder bei Taylor in der Jugendkultur. Dass diese Transformationen durchaus ihre Ambivalenzen haben können und ihr Gelingen als Aktualisierungen hinterfragt werden kann, unterscheidet sie dabei aber nicht von Neuinterpretationen der Tradition, die weniger trivial erscheinen.

Erscheinungen, die auf den ersten Blick trivial scheinen – wie das Beispiel des Che Guevara-T-Shirts bei Taylor –, können im Horizont der Suche nach dem wahren Selbst reflexiv erfasst werden und m.E. zur Wahrheit des eigenen Selbst beitragen, wenn im Anschluss an Taylor ihre Artikulation eingeübt wird. Dafür können Kenntnisse im Hintergrund stehender religiöser Motive hilfreich sein und Kenntnisse der Geschichte des Umgangs mit diesen Motiven. Wer weiß, dass ein Che Guevara-Aufdruck ggf. eine säkularisierte aber dennoch christologisch inszenierte Figur ist, versteht seinen Aufdruck und das, was er mit dem eigenen Selbst tut, besser. Wer christologische Vorstellungen kennt und ggf. versprachlichend

erprobt, tut sich in der Formulierung der Suche nach dem wahren Selbst im Zeitalter der Authentizität leichter, denn ihr oder ihm wird ein Artikulationsrepertoire zu Verfügung gestellt, das mit der Frage nach dem wahren Selbst in Resonanz treten kann – und dadurch selbst transformiert wird. Beides trägt als religiöse Bildung zur Wahrheit bei: Zur Wahrheit des Selbst in tragfähigen Artikulationen und zur Wahrheit der Religion, die sich so als tragfähig jeweils neu erweisen kann.

Literatur

Dörr, Julian

- 2017 Donald Trumps fragile Männlichkeit, in: Süddeutsche Zeitung, (08.02.2017), online: www.sueddeutsche.de/kultur/us-praesident-donald-trumps-fragile-maennlichkeit-1.3369997 [01.05.2019].

Fetscher, Caroline

- 2016 Sehnsucht nach dem starken Mann, in: Der Tagesspiegel, (18.05.2016), online: www.tagesspiegel.de/politik/populismus-sehnsucht-nach-dem-starken-mann/13611244.html [01.05.2019].

Hall, Eric E.

- 2015 The Paradox of Authenticity (Religion in Philosophy and Theology 80), Tübingen.

Jaeggi, Rahel

- 2014 Kritik von Lebensformen, Berlin.

Klingst, Martin

- 2018 Eine Demonstration männlicher Dominanz, in: Die Zeit vom 15.10.2018, online: www.zeit.de/politik/ausland/2018-10/usa-donald-trump-brett-kavanaugh-geschlechterungleichheit-demokratie [01.05.2019].

Küenzlen, Gottfried

- 2019 Säkularisierung, Mobilisierung und Authentizität, in: Kühnlein, Michael (Hg.): Charles Taylor. Ein säkulares Zeitalter (Klassiker Auslegen 59), Berlin/Boston, 131–148.

Kunz, Ralph

- 2017 »Am Sonntag bist du tot!« Predigt als Martyrium – Homiletik als neue Martyretik, in: Nord, Ilona / Schlag, Thomas (Hg.): Renaissance religiöser Wahrheit. Thematisierungen und Deutungen in praktisch-theologischer Perspektive (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 49), Leipzig, 155–168.

Mädler, Inken

- 2006 Transfigurationen. Materielle Kultur in praktisch-theologischer Perspektive (Praktische Theologie und Kultur 17), Gütersloh.

Mayer, Thomas

- 2018 Der Aufstieg starker Männer, in: Frankfurter Allgemeine vom 08.04.2018, online: www.faz.net/aktuell/wirtschaft/mayers-weltwirtschaft/fas-kolumnist-thomas-mayer-ueber-starke-maenner-der-weltpolitik-15531102.html [01.05.2019].

Menke, Christoph

- 2011 Was ist eine »Ethik der Authentizität«?, in: Kühnlein, Michael / Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor, Berlin, 217–238.

Schlette, Magnus

- 2012 Die Idee der Selbstverwirklichung. Zur Grammatik des modernen Individualismus, Frankfurt a.M.

Taylor, Charles

- 1985 What is human agency?, in: Ders.: Human agency and language. Philosophical papers I, Cambridge u.a., 15–44.
- 1995 Das Unbehagen an der Moderne, Frankfurt a.M.
- 1999 Was ist menschliches Handeln?, in: Ders.: Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, 3. Auflage, Frankfurt a.M., 9–51.
- 2012 Ein säkulares Zeitalter, Berlin.

Weixler, Antonius

- 2012 Authentisches erzählen – authentisches Erzählen. Über Authentizität als Zuschreibungsphänomen und Pakt, in: Ders. (Hg.): Authentisches Erzählen. Produktion, Narration, Rezeption, Berlin, 1–32.

Wiesinger, Christoph

- 2019 Authentizität. Eine phänomenologische Annäherung an eine praktisch-theologische Herausforderung (Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart 31), Tübingen.

Deutung und Wahrheit

Zum Selbstverständnis theologischer Lehre und
ihren Implikationen für die Wahrheit des Redens von Gott

Thomas Wabel

1. Problemstellung

1.1. Deutung und Wahrheit

»[E]s war mein ernstestes Bestreben das eigentliche Grundwahr, das, insofern ich es einsah, in meinem Leben obgewaltet hatte, möglichst darzustellen und auszudrücken«¹. Mit diesen Worten beschreibt Goethe das Anliegen seiner Autobiographie, die unter dem Titel *Dichtung und Wahrheit* berühmt geworden ist. In der individuellen Erfahrung sucht er nach einer allgemeinen Wahrheit – und will zugleich umgekehrt vom Allgemeinen nicht unter Absehung vom eigenen Leben reden.

Dabei gesteht Goethe selbst ein, dass, was er als wahr empfindet, »nicht [...] ohne die Rückerinnerung und also die Einbildungskraft« als solches erscheint². Er bedient sich »einer Art von Fiktion«³, auf die er mit dem Begriff »Dichtung« hinweist, um gleichwohl eine Wahrheit zum Ausdruck zu bringen. Dichtung und Wahrheit stehen damit in einem spannungsvollen Verhältnis zueinander. Diese Spannung hat auch Goethe selbst so empfunden. Den ursprünglich vorgesehenen Titel »Wahrheit und Dichtung« (aus dem später des Wohlklangs wegen »Dichtung und Wahrheit« wurde⁴) bezeichnete er selbst als »einigermaßen paradox«⁵. Die begriffliche Zusammenstellung, die Anlass zu diesem Paradoxon

¹ Goethe, HA Briefe 4, 363.

² Ebd.

³ Ebd.

⁴ Staiger 1979, 715.

⁵ Goethe, HA Briefe 4, 363.

gibt, erklärt sich freilich aus einem kritisch reflektierten Begriff von Wahrheit. Denn der Titel ist, wie Goethe angibt, »durch die Erfahrung veranlaßt, daß das Publikum immer an der Wahrhaftigkeit solcher biographischen Versuche einigen Zweifel hege«⁶. Einem solchen verkürzten Begriff von Wahrheit als dem Vorliegen überprüfbarer Sachverhalte stellt Goethe entgegen, was das Werk enthält: »Es sind lauter Resultate meines Lebens, und die erzählten einzelnen Fakten dienen bloß, um eine allgemeine Beobachtung, eine höhere Wahrheit zu bestätigen«⁷. Erst in der individuellen Deutung des Erlebten tritt diese Wahrheit zutage, und das macht diese Deutung – durch Goethe vollzogen im Prozess der Dichtung – eben doch nur zu »einer Art von Fiktion«. Die Wechselbeziehung zwischen je individuell Erfahrenem und dessen intersubjektiver Geltung macht das spannungsvolle Verhältnis von *Deutung und Wahrheit* aus.

Nicht jedem ist es gegeben, im eigenen Leben auf dichterische Weise eine allgemeine Bedeutung zu finden und im Zuge dessen dieses Leben mit Bedeutsamkeit zu versehen. Doch die Suche nach einer Verbindung zwischen Individuellem und Allgemeinem kennzeichnet nicht nur das Genie des Dichters. Wer einem anderen von Erlebtem erzählt, wer ein Tagebuch führt, wer das Erlebte im Gebet vor Gott bringt, sucht – ob bewusst oder unbewusst – im Vereinzelten nach einem roten Faden, sucht nach dem, was ihm oder ihr entspricht und stellt das Eigene damit in einen Zusammenhang, der sich – so die Hoffnung – auch für andere als gültig erweisen möge. In dieser Hoffnung verbinden sich Deutung und Wahrheit. Wer im Licht einer religiösen Tradition nach dieser Verbindung sucht, rechnet damit, dass sich die religiöse Wahrheit im eigenen Leben bricht, gibt sich Rechenschaft über sein Leben und erhofft sich Bestätigung wie Korrektur der Überzeugungen, zu denen er im Laufe dieses Lebens gelangt ist⁸. Augustins *Confessiones*, die die lange Tradition autobiographischer Selbstzeugnisse eröffnen, in der auch Goethe steht, geben Zeugnis von den verschlungenen Pfaden, die eine solche Suchbewegung nehmen kann. Stets aber erscheinen die beiden Pole je individuellen Ausdrucks und intersubjektiver Verbindlichkeit miteinander verbunden und

⁶ Goethe, HA Briefe 4, 363.

⁷ Eckermann 1836, 334 (Gespräch mit Goethe am 30.03.1831).

⁸ Programmatisch entwickelt ein solches Verständnis von Religion als Deutung von Lebensgeschichten Wilhelm Gräb (vgl. Gräb 2016; 2000).

zugleich in dieser Verbindung einander gegenübergestellt: christliches Leben und Denken als *Deutung und Wahrheit*.

1.2. Christliche Wahrheit

Die Wahrheit, um die es dem christlichen Glauben zu tun ist, besteht nicht unabhängig von ihrer Formulierung in christlichen Lehraussagen. Dem Selbstverständnis evangelischer Theologie zufolge lassen sich lehrhafte Formulierungen, mit denen es die Dogmatik zu tun hat, innerhalb eines mehrstufigen hermeneutischen Prozesses auf elementare Überzeugungen zurückzuführen, die aus der Erfahrung des Lebens mit und vor Gott resultieren. Wie dieser Prozess schon in der Entstehung und in der glaubenden Aneignung biblischer Texten seinen Anfang hat, lässt sich beispielhaft am Verständnis christlicher Lehre erläutern, das Dietrich Ritschl entwickelt. Er unterscheidet drei Formen christlicher Lehre: das Credo, das Dogma und explizite Lehraussagen⁹ und denkt diese eingebettet in »Grundfiguren des Hörens und Wiedererzählens der (in Erinnerung und Hoffnung gott-bezogenen) Geschichte(n) sowie der [...] Beteiligung der Gläubigen an der Doxologie«¹⁰.

Damit ist ein Erfahrungsraum umrissen, innerhalb dessen die Bewahrheitung christlicher Überzeugung erfolgt. Theologisch wird dieser durch die Überzeugung beschrieben, dass »der Geist der Wahrheit« die Anhänger Jesu Christi nach dessen Weggang »in aller Wahrheit leiten« wird (Joh 16,13).

Die Wahrheit, mit der Menschen innerhalb dieses Erfahrungsraums umgehen, ist durch eine dreifache Besonderheit gekennzeichnet.

- 1) Die Wahrheit des Christlichen ist an die Realisierung im Lebens- und Glaubensvollzug derer gebunden, die der christlichen Religion angehören. Es gehört zu den Spezifika des evangelischen Verständnisses

⁹ Ritschl 1984, 110; 1990, 613; Eine gewisse begriffliche Unklarheit ergibt sich in seiner Aufteilung daraus, dass in der Systematik der *Logik der Theologie* die Begriffe »Lehraussagen« und »theologische Lehre(n)« nebeneinander vorkommen – ersterer als Oberbegriff, letztere als Spezifizierung im Unterschied zu Dogma und Credo.

¹⁰ Ritschl 1990, 613.

der Vermittlung von Glauben, dass diese auf je individuelle Aneignung zielt.

- 2) Der neutestamentliche Rekurs auf die Leitung durch den Heiligen Geist impliziert, dass die Wahrheit christlichen Glaubens nicht durch einen ein für alle Mal unveränderlich formulierten Lehrbestand zu umschreiben ist, der dann nur noch unverändert weiterzugeben wäre, um die darin propositional fixierte Wahrheit zu bewahren. In konfessionell, regional und historisch je unterschiedlicher Weise findet die christliche Wahrheit ihren Ausdruck in Lehraussagen, zu deren Angemessenheit auch die »genaue Wahrnehmung derjenigen menschlichen Praxis [gehört], die sich auf die Wirksamkeit des Heiligen Geistes einläßt«¹¹.
- 3) Trotz dieser zweifachen Bezogenheit auf den je individuellen Vollzug von Glaubensaneignung und auf den zeitlich, räumlich und kulturell je unterschiedlichen intersubjektiven Kontext der Weitergabe und Aneignung des Glaubens erhebt christliche Lehre auch evangelischer Überzeugung zufolge den Anspruch, dass in ihr die Wahrheit des christlichen Glaubens zur Sprache kommt.

1.3. Deutung oder Wahrheit?

Um diese in sich spannungsvollen Rahmenbedingungen eines christlichen Wahrheitsbegriffs zu reflektieren, wird in der jüngeren evangelischen Diskussion vielfach der Begriff der *Deutung* angeführt. Dabei wird – wie bei Jörg Lauster – Deutung oft in einem sehr weiten Sinne verstanden: »[A]lle Wirklichkeitszugänge des Menschen [haben] prinzipiell deutenden Charakter«¹². Konstruktivität und Perspektivität menschlicher Welterkenntnis ebenso wie deren sprachliche und kulturelle Relativität legen es nahe, Religion »als einen Deutungsvorgang in [...] in das *genus proximum* menschlicher Wirklichkeitszugänge ein[zu]ordnen«, zu dem auch »naturwissenschaftliche Argumentationsgänge« gehören¹³. Gegen den Vorwurf eines subjektivistischen und damit beliebigen Religionsverständnisses macht Lauster nicht zu unrecht »die lebensorientierende und

¹¹ Schoberth 2002, 205.

¹² Lauster 2005, 12.

¹³ Ebd.

damit handlungsleitende Kraft von Wirklichkeitsdeutungen« geltend und hebt die so gewonnene »Anschlussfähigkeit zu Religions- und Sozialwissenschaften und zur Philosophie« heraus¹⁴. Sein Buch konkretisiert diesen Zugang anhand von Bibelauslegung und kirchlicher Tradition als paradigmatischer Kontexte religiöser Lebensdeutung.

Gibt es auch zweifellos starke Argumente dafür, in der Deutungsaktivität eine umfassende, spezifisch menschliche Weise des Weltzugangs zu erkennen, so stellt sich hier doch zum einen die Frage, wie sich angesichts eines derart weit gefassten Verständnisses von Deutung und Interpretation eine Verlässlichkeit und intersubjektive Verbindlichkeit des Gedeuteten einstellen kann¹⁵. Das gilt natürlich in besonderem Maße für naturwissenschaftliche Erkenntnis, aber auch für Deutungsvorgänge, die sich in geisteswissenschaftlicher Hermeneutik beschreiben lassen und wie sie Lauster in seinen bibelhermeneutischen Überlegungen vor Augen hat. Denn formative und normative Kraft erhalten diese Texte nur, sofern ihnen ein Mindestmaß an geteiltem Verständnis zukommt. Zum anderen schließt sich die Frage an, ob nicht dem Prozess, innerhalb dessen die Gültigkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnisse überprüft wird, andere Regeln zugrunde liegen als in der Suche nach religiöser Mittelbarkeit und Verbindlichkeit.

In religionstheoretisch fundierter Weise beschreibt Ulrich Barth Religion als »Deutung von Erfahrung im Horizont der Idee des Unbedingten«¹⁶. Sein Konzept hat breite Wirkung entfaltet; auch Gräß und Lauster greifen für ihre Zugänge darauf zurück¹⁷. Ausdrücklich beschränkt Barth sein Vorhaben auf eine »Theorie des religiösen Bewußtseins«¹⁸. Doch ist damit nicht nur die Ebene eines »vorbehaltlosen, letzten subjektiven Be-

¹⁴ Ebd., 13.

¹⁵ Mit der hier im Anschluss an Lauster vollzogenen Erweiterung eines Begriffs von »Deutung« erhält auch der Begriff der »Intersubjektivität« eine andere Reichweite als im vorangegangenen Abschnitt 1.2. Forum dieser Intersubjektivität ist nun nicht der christliche Glaube in der Vielfalt seiner konfessionellen Ausprägungen, sondern die Vielzahl menschlicher (religiöser und nichtreligiöser) Weltdeutungen. Im Nachfolgenden werden diese beiden Reichweiten von Intersubjektivität überall da ausdrücklich voneinander unterschieden, wo der Kontext nicht ohnehin die eine oder die andere Verwendungsweise nahelegt.

¹⁶ Barth, U. 1996, 545.

¹⁷ Gräß 2000, 39, 149; Lauster 2005, 12.

¹⁸ Barth, U. 1996, 540.

troffenseins« bezeichnet¹⁹, sondern auch das, worauf sich dieses Betroffensein richtet. Denn religiöses Bewusstsein ist dadurch gekennzeichnet, dass es sich »auf seine Gegenstände und Inhalte als ihm vorgegebene und nicht von ihm selbst erzeugte« bezieht²⁰. In der religionsphilosophischen Rekonstruktion Ulrich Barths tritt dieser Gegenstand als »die Idee eines alles begründenden, seinerseits keiner Begründung bedürftigen [...] Grundes« hervor, in dem das metaphysische Bedürfnis endlicher Vernunft seinen Abschluss findet²¹. Der »Abschlußgedanke«²² der Unbedingtheit und Einheit, der im christlichen Gottesbegriff symbolisiert wird, ist damit stets an das je subjektive religiöse Bewusstsein gebunden, ohne aber allein von diesem abhängig zu sein.

Im Anschluss an Friedrich Schleiermacher, der die Inhalte der christlichen Dogmatik als Tatsachen des frommen Selbstbewusstseins rekonstruiert, beschreibt Barth das Bewusstwerden eigener Geschöpflichkeit, das Sündenbewusstsein, die Erlösungsbedürftigkeit und die Heilsgewissheit als Stufenfolge je paarweise geordneter Reflexionskategorien, denen sich jeweils entsprechende Gegenstandskategorien zuordnen lassen²³. Über die Dimension des Unbedingten, in der sich diese Deuteleistungen vollziehen, ist sichergestellt, dass mit »Deutung« keine Beliebigkeit impliziert.

Das Theorieniveau und die Leistungsfähigkeit dieses Ansatzes sind eindrucksvoll. Noch nicht hinreichend beleuchtet bleiben damit freilich zwei Aspekte, die durchaus im Interesse des hier vorliegenden Bandes liegen. Das ist zum einen die je religions- und konfessionsspezifische nähere inhaltliche Bestimmung dieses Unbedingten und die Frage, wie dieses sich in konfessionell je unterschiedlichen Artikulations- und Praxisformen ausgestaltet. Zum anderen fragt sich, wie diese jeweiligen Gestaltungen intersubjektive Verbindlichkeit erlangen²⁴. Beides – die Gestalt kon-

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd., 543.

²¹ Ebd., 541.542.

²² Ebd., 542.

²³ Ebd., 556f.; dort auch eine Erläuterung des vorausgesetzten Kategorienbegriffs.

²⁴ So stellt auch Roderich Barth fest, dass die wahrheitstheoretische Entfaltung von Ulrich Barths Zugang »auf der Ebene der transzendentalen Theorie der Subjektivität« einsetzen müsse – wenngleich sein Argumentationsinteresse sich nicht auf die Alternative zwischen je individueller Bedeutsamkeit und intersubjektiver Geltung, sondern auf die »zwischen einer wahrheitstheoretischen Explikation des Gottesge-

fessionell unterschiedlicher Zugänge zum Göttlichen wie deren intersubjektive Geltung – sind relevant für ein Verständnis der Wahrheit religiöser Deutung.

Nicht zuletzt die Anfragen an die intersubjektive Verbindlichkeit des solchermaßen Gedeuteten haben denn auch *Kritik* an der Konjunktur des Deutungsbegriffs für das Verständnis religiöser Lebensorientierung hervorgerufen. Im Interesse der Wahrheit des Gedeuteten wendet sich Tom Kleffmann gegen eine Entwicklung, in der, wie er befürchtet, »Deutung« zum omnipräsenten Schlüsselbegriff wird²⁵. Dass »Religion [...] wesentlich als menschliche Deutung oder Sinn-Deutung des Lebens, der Welt und zugleich als menschliche Selbstdeutung aufgefasst« werde, führe dazu, dass »die Frage nach der *Wahrheit* des religiösen Bewusstseins ›sinnthoretisch‹ irrelevant scheint«²⁶. Folgt man dieser Lesart, so scheint der Begriff der *Deutung* den der *Wahrheit* in religiösen Dingen unausweichlich zu negieren: Deutung *statt* Wahrheit also?

1.4. Wahrheit ohne Deutung?

Auch der umgekehrte Ausgangspunkt bei der *Wahrheit* von Religion löst diese Schwierigkeit nicht. Zwar gehört es zum Selbstverständnis einer Religion unaufgebbbar hinzu, dass das Geglaubte nicht nur wahr, sondern sogar ausschließlich wahr ist. Der im Johannesevangelium Jesus Christus zugeschriebene Satz »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater als nur durch mich« (Joh 14,6) behauptet den ausschließlichen Zugang zum Heil über die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, die in geradezu hermetischer Weise auf den Offenbarer verweist²⁷. Aber eben diese emphatische Beanspruchung des Wahrheitsbe-

dankens und einer rein sinnthoretischen Rekonstruktion der Gehalte des religiösen Bewußtseins« richtet (Barth, R. 2004, 57. 382).

²⁵ Kleffmann 2006, 285.

²⁶ Ebd.

²⁷ »Ich und der Vater sind eins« (Joh 10,30). »Wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat« (Joh 12,45). Dieser selbstabschließende Charakter der Kategorie der Offenbarung, der für das Johannesevangelium besonders charakteristisch ist (Joh 1,10; 7,7; 8,23; 12,31), wird bei Karl Barth zum systematischen Ausgangspunkt jeder Aussage der Dogmatik: »Gott offenbart sich als der Herr und das bedeutet [...], daß Gott selbst [...] der Offenbarer, die Offenbarung und das Offenbarsein ist« (Barth, K. 1947 [KD I/1], 311 [§ 8 *Leitsatz*]).

griffs innerhalb der (christlichen) Religion macht ihn für die Erhebung intersubjektiver Geltungsansprüche problematisch. Denn sie führt entweder dazu, nichtreligiöse Wahrheitsansprüche durch die christliche Wahrheit überbieten zu wollen oder aber dazu die Relevanz eines außerreligiösen Wahrheitsbegriffs für das Christentum zu bestreiten²⁸. Die Probleme, die sich daraus ergeben, wenn ein einheitliches Wahrheitsverständnis für religiöse und nichtreligiöse Weltansichten geltend gemacht wird, lassen sich in exemplarischen Konstellationen evangelischer Dogmatik für ein *Korrespondenz*theoretisches Wahrheitsverständnis ebenso aufzeigen wie für ein *kohärenz*- und ein *konsens*theoretisches Verständnis. Auch ein Begriff *absoluter Wahrheit* vermag die Spannung zwischen einem übergreifenden Wahrheitsbegriff und miteinander konkurrierenden Inhalten dessen, was für wahr gehalten wird, nur um den hohen Preis einer postulierten vorgängigen Einheit und Gewissheit aufzulösen, die deren je spezifischen Selbstaussagen zugrundeliegt. Ohne dass die Implikationen dieser Wahrheitsbegriffe hier auch nur annähernd entfaltet werden könnten, sei dies knapp umrissen:

Dass ein *Korrespondenzbegriff* von Wahrheit, demzufolge die Wahrheit einer Aussage in der Übereinstimmung mit ihrem Gegenstand besteht, für die Religion eine unzulässige Engführung darstellt, betont die Dialektische Theologie. Jedes Reden von Gott, das diesen zum Gegenstand eben dieses menschlichen Redens macht, muss Gott verfehlen, wie Rudolf Bultmann pointiert herausstellt: Menschliches Reden von Gott »ist ein Reden über Gott und als solches, wenn es Gott gibt, Sünde, und wenn es keinen Gott gibt, sinnlos«²⁹. Auch Wolfhart Pannenberg's Versuch, einen einheitlichen Wahrheitsbegriff über den eschatologischen Selbsterweis Gottes in der Geschichte geltend zu machen³⁰, wird christlicher Eschatologie gerade nicht gerecht. Denn diese bezeichnet nicht eine noch ausstehende Epoche historischen Weltgeschehens, sondern betrachtet dieses (vergangene, gegenwärtige und zukünftige) Weltgeschehen unter dem

²⁸ Die Problematik der Überbietungs-Strategie demonstrieren die Ausführungen von Eilert Herms (Herms 2003): »Die [christliche] Theologie selbst ist stets, was *alle* Philosophie zu sein *beabsichtigt*: Wissenschaft [...] von der Wahrheit, und zwar *die* wahre« (Herms 2003, 364). Beispiele für die Bestreitung der Relevanz nichtreligiöser Wahrheitsbegriffe nennt Trappe 2004, 123f.

²⁹ Bultmann 1925, 12 [37].

³⁰ Pannenberg 1961, 103–106; vgl. auch Pannenberg 1991, 405f. u.ö.

Gesichtspunkt von Gottes Handeln in der Welt, wie es sich denen darstellt, die den Glauben an diesen Gott teilen.

Als eine spezifisch theologische Auseinandersetzung mit dem Korrespondenzbegriff von Wahrheit verdient Eberhard Jüngels Ansatz Erwähnung, und zwar gerade in seiner Kritik an einem korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff³¹. Denn die »Entsprechungen« zwischen Göttlichem und menschlicher Rede davon³² kommen, wie Roderich Barth bemerkt, innerhalb von »sich am Sprecher im Sprechakt ontologisch manifestierenden Adäquatheitsrelationen« zustande³³. Dabei versteht Jüngel Wahrheit offenbarungstheologisch als Selbstmanifestation Gottes, die dem Menschen überhaupt erst die Bedingungen dafür bereitstellt, Gott zu erkennen und von ihm zu reden³⁴. So angemessen es aber theologisch ist, die Bedingungen der Gotteserkenntnis in Gottes Selbstmitteilung zu verlegen, so problematisch ist ein solcher Rekurs auf den Offenbarungsbegriff für den intersubjektiven Ausweis eines solchen Wahrheitsverständnisses. Denn Offenbarung ist eine religiöse Selbstdeutungskategorie³⁵; wer einer bestimmten Religion nicht angehört, wird deren Legitimation durch den Rekurs auf Offenbarung nicht mitvollziehen können.

Ein *Kohärenzbegriff* von Wahrheit entgeht dieser Schwierigkeit, indem er nur auf der Aussageebene nach der inneren Widerspruchsfreiheit und damit der Binnenlogik des Redens von Gott fragt. Dieser Aufweis des inneren Zusammenhangs theologischer Sätze ist in der Tat das Kerngeschäft der Dogmatik. Doch sobald man den Bezugsrahmen zu erweitern sucht und den Anschluss an Sätze anderer menschlicher Wirklichkeitsbeschreibungen herstellt, ist Kohärenz nicht mehr ohne weiteres zu erreichen. Werden etwa die Schöpfungserzählungen jüdisch-christlicher Tradition auf der gleichen Ebene betrachtet wie naturwissenschaftliche Weltentstehungstheorien – was das Postulat der Kohärenz von Aussagen über die Welt doch vorauszusetzen scheint –, tun sich unlösbare Widersprüche auf. Versteht man dagegen diese Schöpfungserzählungen als religiöse Deutungen des Lebens von Menschen in der Welt – was dem Charakter ihrer Textgattung entspricht –, so scheint ein einheitlicher Begriff von

³¹ Jüngel 1990, 101.

³² Jüngel 1980.

³³ Barth, R. 2004, 29.

³⁴ Jüngel 1977, 403.

³⁵ Dalferth 2007, 200.

Wirklichkeit hinfällig zu werden. Das von Karl Ernst Nipkow als religionspädagogische Konsequenz hieraus geforderte »Denken in Komplementarität« gewinnt seine Stärke gerade daraus, dass kein einheitliches Wahrheitskriterium gefordert wird³⁶.

Ein *Konsensbegriff* von Wahrheit ist dem Selbstverständnis evangelischen Christentums insofern gemäß, als die Übereinstimmung in der Evangeliumspredigt und der Sakramentsverwaltung für die Einheit der Kirche ausreicht³⁷. Doch dies impliziert zugleich, dass dieser Konsens verlassen wird, sobald man den Bereich der eigenen (christlichen) Religion verlässt. Die Frage nach den Kriterien von Wahrheit unter den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen eines religiösen Pluralismus wird damit nicht beantwortet. Doch auch dem Verständnis von Wahrheit innerhalb einer Religion – wie es im Christentum etwa im Rückgriff auf Joh 14,6 formuliert wird – entspricht ein solches Konsensmodell nur bedingt. Denn im äußersten Fall impliziert es, dass hier »kein meinungsexternes Kriterium mehr dingfest gemacht werden kann«³⁸.

In einer beeindruckenden Weiterführung von Ulrich Barths oben geschildertem religionstheoretischen Zugang sucht schließlich Roderich Barth nach einer spezifisch »theologischen Theoriedimension der Wahrheit«, die er über einen *absoluten Wahrheitsbegriff* zu erreichen hofft³⁹. Nach Durchgang durch die wahrheitstheoretischen Positionen von Thomas, Kant und Frege entwickelt er im Anschluss an Fichtes *Wissenschaftslehre* von 1804 ein transzendentalphilosophisch begründetes Modell reiner Gewissheit. Dabei gelingt es ihm, einen überindividuellen Grund menschlichen Wissens mit einer Vielzahl von Gehalten, in denen sich dieses äußert, zu verbinden. Denn mit Fichte fasst er einerseits Gewissheit als »ontische[] Repräsentation absoluter Einheit«, hält aber zugleich die Pluralität von Bewusstseinsformen fest, in denen sich dieser »Einheitsvollzug der

³⁶ Naturwissenschaftliche Fragen »nach dem Anfang des Universums [...] und de[m] Ende[] von allem[] ragen in einen kategorial anderen Bereich hinein« als religiöse Weltanschauungsmythen, die ihre »Geltungskraft [...] aus existentieller Gewissheit [beziehen], deren Plausibilität anderen nicht durch Beweise als allgemeingültige Wahrheit deutlich gemacht werden kann« (Nipkow 2007).

³⁷ »ad veram unitatem ecclesiae satis est *consentire* de doctrina evangelii et administratione sacramentorum« (Confessio Augustana, Art. VII (Hervorh. T.W.)).

³⁸ Korsch 2000, 110.

³⁹ Barth, R. 2004, 17. 386.

reinen Gewißheit« auslegt⁴⁰. Dass sich der Einheitsgrund unseres Wissens nur je und je in »vieldimensionale[r] Brechung [...] vollzugshaft repräsentiert[]«, lässt sich dabei hermeneutisch auf die historisch gegebene Pluralität von Religionen und Weltanschauungen anwenden⁴¹. Die Stärke dieses Zugangs liegt nicht zuletzt darin, dass er das oben gegenüber Ulrich Barth benannte Desiderat einer Kombination von je religions- und konfessionsspezifischen Fassungen der Idee des Unbedingten und deren Anspruch auf intersubjektive Geltung erfüllt. Gleichwohl fragt sich, ob dies nicht auf einem weniger voraussetzungsvollen Wege zu erreichen wäre als über Fichtes hochkomplexe Theorie des Absoluten.

Nach einer Zwischenbesinnung über das Wechselverhältnis von Wahrheit und Deutung im Bereich der Religion (1.5.) soll dieser Frage anhand von Dietrich Korsch's subjektivitätsphilosophisch begründetem theologischen Entwurf (2.) und anhand des Begriffs subjektiver Allgemeinheit, den Kant in seiner dritten Kritik entwickelt (3.), nachgegangen werden.

1.5. Wahrheit und Deutung im religiösen Kontext

Die hier nur angerissenen Probleme, die sich mit dem Wahrheitsbegriff in seiner Anwendung auf religiöse Überzeugungen verbinden, machen ihn für die theologische Reflexion nicht verzichtbar. Denn religiöse Aussagen erheben einen Anspruch auf Wahrheit. Dieser betrifft nicht nur die Dimension existentieller Bedeutung⁴²; er greift auch aus auf die Sphäre der Intersubjektivität. »[D]as Wort ›wahr‹ [...] hat [...] eine transzendente Funktion. [...] Es loziert uns und das, von dem die Rede ist, in einer gemeinsamen Welt. [...] Es drückt nicht nur aus, was ich für wahr halte, sondern erhebt den Anspruch, daß auch andere das für wahr halten sollten«⁴³. Insofern wäre es unzureichend, die Ebene existentieller Wahrheit im Sinne eines »individualistische[n] Wahrheitsrelativismus (Wahr ist nur, was für mich wahr ist)« zu verstehen⁴⁴.

⁴⁰ Ebd., 388f.

⁴¹ Ebd., 390. 389.

⁴² Diese Dimension stellt Bultmann 1925, 4 [29] zu Recht heraus.

⁴³ Dalferth/Stoellger 2004, 2.

⁴⁴ Ebd.

Beides ist also festzuhalten: die fiduziale Dimension religiösen Glaubens, der zufolge dieser ein *je eigenes* Überzeugtsein kennzeichnet und sein Anspruch auf intersubjektive Geltung. Daraus ergibt sich die Frage, wie sich die je eigene Gestalt des Glaubens zu dessen Allgemeinheit, zu seinem das Individuum übergreifenden Charakter – ekklesiologisch: zur Katholizität der Kirche – verhält. In pointierter Weise hat Friedrich Schleiermacher diese Verhältnisbestimmung in zwei gleichermaßen mögliche, konfessionell unterscheidende Leserichtungen überführt. Er schlägt vor,

»den Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus vorläufig so [zu] fassen, daß ersterer das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältnis zu Christo, der letztere aber umgekehrt das Verhältnis des Einzelnen zu Christo abhängig macht von seinem Verhältnis zur Kirche«⁴⁵.

Für beide Varianten der Verhältnisbestimmung von Einzelem und Allgemeinem setzt die individuelle Aneignung und Artikulation des christlichen Glaubens einen Horizont geteilter Bedeutung voraus. Am Ort des glaubenden Subjekts verschränken sich Individualität und Allgemeinheit in durchaus prekärer Weise: Die Wahrheit christlichen Glaubens beruht auf der je individuellen Beistimmung zu diesem Glauben und der Aneignung – ja, Anverwandlung – seines Inhalts – die freilich nicht eingefordert werden können. Zugleich vollzieht sich diese individuelle Aneignung des Glaubens in einem das Individuum übergreifenden Raum vorgegebener Inhalte und bereits vollzogener Beistimmung – einem Raum, der aber umgekehrt darauf angewiesen ist, in Prozessen der Aneignung und Anverwandlung kontiniert zu werden. Die Kategorie der Deutung rückt die Frage nach der Wahrheit des christlichen Glaubens evangelischer Überzeugung zufolge also das Spannungsfeld von Individualität und Allgemeinheit: *Deutung vollzieht sich* im Kontext verallgemeinerbarer *Wahrheit*; *Wahrheit erweist sich* als solche in je individueller *Deutung*.

Wie lassen sich in diesem Spannungsfeld die unhintergebar je eigene Wahrheit des Glaubens und dessen Anspruch auf Allgemeingültigkeit miteinander vermitteln? Um dem nachzugehen, sei unter 2. zunächst mit Dietrich Korsch's *Dogmatik* ein Ansatz vorgestellt, der schon im Untertitel evangelische Lehre als *Einführung in die christliche Deutung menschlichen Lebens mit Gott* versteht⁴⁶ und dabei die Wahrheitsfrage ausdrücklich thematisiert. Korsch's Dogmatik ist – ebenso wie Ulrich Barths religionstheo-

⁴⁵ Schleiermacher 1960, I, 137 [§ 24 *Leitsatz*].

retischer Zugang – subjektivitätsphilosophisch angelegt. Bleibende Anfragen an diesen Ansatz werden daher unter 3. im Rückgriff auf einen grundlegenden Text der Subjektivitätsphilosophie der Aufklärung, Immanuel Kants *Kritik der Urteilkraft*, aufgegriffen. Ein Fazit (4.) zieht die Konsequenzen dieser Überlegungen für die Frage nach der Vermittlung je eigener Glaubenswahrheit und deren Anspruch auf Allgemeingültigkeit.

2. Deutung und Gedeutetes:

Zum Verständnis theologischer Lehre bei Dietrich Korsch

2.1. Systematische Grundmomente

In seinem theoretisch anspruchsvollen Zugang zielt Korsch darauf, am Ort evangelisch-theologischer Lehre die Lebensvollzüge christlichen Glaubens, die menschliche Deuteleistung, die sich aus der Selbstentfaltung der Struktur Subjektivität ergibt und schließlich den Eigensinn und Wahrheitsanspruch christlich-religiöser Aussagen miteinander in eine lebendige Balance zu bringen. Seine Grundannahmen lassen sich wie folgt systematisierend zusammenfassen:

- 1) Lehre ist nicht ein »Bestand von Sachverhalten«, sondern gehört in den Vollzug von Lehren und Gelehrtwerden⁴⁷. Weil die »Repräsentation des Christlichen im Leben« stets durch »individuelle lebensgeschichtlich unveränderte Verantwortung« erfolgt⁴⁸, ist »die vermeintliche ›Konstanz‹ der Lehre [...] nur durch Lebensvermittlungen hindurch zu haben«⁴⁹. Christliche *Lehre* muss daher auf das *Leben* des Glaubenden als »interpretatives Zentrum« bezogen werden⁵⁰. Denn

⁴⁶ So der Untertitel der 2000 erschienenen *Dogmatik im Grundriß* (Korsch 2000). Die Darstellung orientiert sich an dieser – in didaktischer Intention verfassten – Dogmatik. Wo nötig, wird sie ergänzt und präzisiert durch die Monographien *Religion mit Stil. Protestantismus in der Kulturwende* (Korsch 1997) und *Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion* (Korsch 2005), *Antwort auf Grundfragen christlichen Glaubens* (Korsch 2016) sowie den Aufsatz *Gelebte und gelehnte Religion in Kirche und Schule* (Korsch 2003).

⁴⁷ Korsch 2003, 30.

⁴⁸ Korsch 2003, 35.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd., 31.

Leben im Glauben vollzieht sich, indem »unterschiedliche Deutungen im Vorgang einer [...] Lebensführung«, die sich als einheitlich versteht, »aufeinander ausgerichtet werden«⁵¹.

- 2) Für das Verständnis dieser im Lebensvollzug zu erreichenden Balance legt Korsch einen umfassenden Begriff der Deutung zugrunde. Deutung ist »gerade die Weise [...], wie uns Wirklichkeit überhaupt erschlossen ist«⁵². Im Anschluss an Ernst Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen*⁵³ betont Korsch dabei die Eigenständigkeit der »spezifische[n] Symbolformationen« religiöser Weltdeutung⁵⁴ und weist das Deuten zugleich als anthropologisches Grunddatum aus: Uns Menschen als Subjekten eignet die Fähigkeit, »uns [...] von uns [zu] distanzieren, um aus dieser Distanz auf uns zurückzukommen«⁵⁵. Das dergestalt allem menschlichen Handeln zugrundeliegende *Selbstverhältnis* »existiert nur, indem wir es vollziehen«⁵⁶.
- 3) Im Prozess des Deutens vollzieht das Bewusstsein eine wesentliche Selbstunterscheidung: Deutung weiß »sich immer im Gegenüber zum Gedeuteten [...], und diesen Unterschied kann sie nie verwischen wollen«⁵⁷. In dieser *Selbstunterscheidung des Deutenden vom Gedeuteten* wird ein zentrales Element religiöser Deutung erkennbar: Religiöse Deutung des Lebens weiß sich von dem, worauf sie sich richtet, Gott, grundsätzlich unterschieden. Anders wäre es nicht möglich, das eigene Leben als von Gott bestimmt zu sehen. »Gott kann nicht so gedacht werden, daß das auf sich selbst bezogene Selbstverhältnis gewissermaßen noch über eine letzte, von ihm unbetroffene Fähigkeit zur Gottesbeziehung verfügte«⁵⁸, so dass Gott von der menschlichen Deuteleistung abkünftig wäre.
- 4) So erfährt das sich selbst deutende Selbstverhältnis eine »Unterbrechung« im Gottesverhältnis⁵⁹. Der Mensch, der sich auf Gott bezieht, bleibt auch selbst in seinem Weltverhältnis nicht unverändert. Denn

⁵¹ Korsch 2003, 31.

⁵² Korsch 2000, 143; vgl. Korsch 2000, 129.

⁵³ Cassirer 1982ff.

⁵⁴ Ebd., 127.

⁵⁵ Ebd., 12.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Korsch 2000, 126.

⁵⁸ Ebd., 116.

⁵⁹ Ebd.

im Inneren seiner Relation zu Gott erkennt sich der Mensch als in diese Relation einbezogen. Im *Deuten* seines Weltverhältnisses *als* von Gott bestimmt (religiös formuliert: indem er sich auf Gott richtet), erhält der Mensch Aufschluss über sein Selbst als das diesem Deuten zugrundeliegende Selbstverhältnis. Im religiösen Glauben »liegt also eine eigentümliche Kopräsenz von intentionaler und reflexiver Einstellung vor«⁶⁰. Gottes Teilhabe am Leben des Menschen und dessen unvermittelten Widersprüchen wird dem Menschen *im Vollzug des deutenden Bewusstseins* präsent und ermöglicht so, sich im Glauben zum eigenen Leben als zu einer Einheit zu verhalten⁶¹.

- 5) Die genannte Selbstunterscheidung ist nun auch relevant für die *Wahrheit des Gedeuteten*. Denn die fundierende Rolle des Deutungsbegriffs darf nicht zu dem Missverständnis verleiten, »der Glaube [sei] ›nur‹ eine Deutung« und damit seinerseits »beliebig deutbar«⁶². Zwar ist »die Anerkennung [des christlichen Glaubens] als Wahrheit [...] von eigener Selbstdeutung der Betroffenen abhängig« zu machen⁶³, doch geht der Glaube in dieser Selbstdeutung nicht auf. Denn es gilt beides: Glaube ist unhintergebar je subjektiv und individuell verfasst⁶⁴ – und Glaube ist Glaube an Gott⁶⁵. Wahrheit besteht in der *Selbstunterscheidung des Glaubens von seinem Grund*⁶⁶.
- 6) Dieses Verständnis der Wahrheit christlich-religiöser Überzeugung impliziert kein korrespondenztheoretisches Wahrheitsverständnis. Ein solches ließe sich Korsch zufolge nur unter Geltung einer allgemein anerkannten christlichen Weltansicht aufrechterhalten. Weil aber unter Bedingungen religiösen Pluralismus »[d]ie kirchliche Weltdeutung« nicht mehr selbstverständlich »den Horizont ab[gibt] für alles Selbst-

⁶⁰ Korsch 1997, 83.

⁶¹ Ebd., 86f.

⁶² Korsch 2000, 129.

⁶³ Korsch 1997, 82.

⁶⁴ »Das Verhältnis von ›Objektivität‹ und ›Subjektivität‹ des Glaubens« (ebd.) bestimmt sich daraus, dass sein Gegenstand, Gott, nur im unhintergebar je eigenen Urteil als solcher erkannt wird.

⁶⁵ »Glaube [...] kommt nicht als irgendwie über inneres Erleben aufzubauende Gemüthshaltung, sondern als Glaube an Gott zustande« (ebd., 82f.).

⁶⁶ »Das Wahrsein der Christusbotschaft macht sich eben [...] als diejenige Selbstunterscheidung bei uns geltend, die unseren selbstvermittelten Gottesbezug und Gottes Unmittelbarkeit zu uns unterscheidet« (Korsch 1997, 101).

und Weltverständnis«, darf eine christliche Dogmatik nicht den »Anschein« erwecken, »die Sätze des Glaubens seien Sätze über religiöse Gegenstände, deren Existenz auch unabhängig vom Glauben feststünde«⁶⁷. Dies wäre nur unter der problematischen »Zusatzannahme« eines »allgemein anerkannte[n] Weltbild[es] möglich, das den Raum des Religiösen in sich integriert hat«⁶⁸.

- 7) Das »Verständnis von *Religion als Lebensdeutung*«⁶⁹ macht eine Auffassung theologischer Lehre nötig, die die Konstanz und Invarianz christlichen Glaubens ebenso zu erfassen vermag wie die geschichtlich und biographisch sich wandelnde Glaubensgestalt. Die je individuell strukturierte Aneignung dessen, was als Kernbestand des biblisch bezeugten Glaubens gilt, versteht Korsch gemäß dem Bild von Kontinuität und Variation⁷⁰. Ebenso wie für die musikalische Gattung von Thema und Variationen, die hier anklingt, ist auch für die entsprechenden Vorgänge der Deutung und Aneignung des Glaubens ein Ineinander von »Regelmäßigkeit und Variationsbreite« charakteristisch⁷¹. So entsteht der »Bedarf nach einer veränderbaren Gestalt christlicher Lehre [...], die es erlaubt, individuelle Lebensstile und ihre Variationen mit der grundlegenden Orientierung der christlichen Deutungsgemeinschaft zusammenzuhalten«⁷². In der Erfüllung dieser Aufgabe findet die *Dogmatik* ihren Ort.
- 8) Die Selbstunterscheidung des Deutenden vom Gedeuteten impliziert freilich auch den Ausgriff auf überindividuelle Geltung. Denn es handelt sich beim religiösen Bekenntnis »nicht um die Kundgabe meiner

⁶⁷ Korsch 2000, 3.

⁶⁸ Ebd., 131.

⁶⁹ Ebd., 4.

⁷⁰ Korsch 2003, 31.

⁷¹ Korsch 2000, 4f.

⁷² Korsch 2003, 35. Gelingt es in ökumenischer Verständigung, unterschiedliche Frömmigkeitsgestalten auf ihre gemeinsame Mitte zu beziehen, so erkennen sie sich (selbst und gegenseitig) als Variationen eines zentralen Grundthemas, die wiederum neue Variationen zu erzeugen in der Lage sind. Die dadurch zum Ausdruck gebrachte »Unterscheidung zwischen einem freien, nur durch seine Evidenz verpflichtenden Glauben und den voneinander abweichenden, stets variablen Lehrformen« bringt wiederum die für den Protestantismus zentrale Selbstunterscheidung von Glaube und Lehre zum Ausdruck (Korsch 1997, 100 unter Verweis auf Herms 1989, 37).

mich selbst irgendwie betreffenden religiösen oder moralischen Überzeugungen [...], sondern um [...] [eine] Sicht auf Gott, die Welt und den Menschen [...], die für alle gilt und so auch *für alle nachvollziehbar* werden kann«⁷³. Mit einer »ganz auf die jeweilige *Selbstdeutungsperspektive* [...] der Beteiligten«⁷⁴ abgestellten Aneignung des Christlichen ist daher zugleich eine komplexe Verhältnisbestimmung zu der *Allgemeinheit* aufgegeben, die christlicher Glaube auch beansprucht⁷⁵. Wie sich Korschs Ansatz zufolge die *Wahrheit des Gedeuteten* im Ineinander von Subjektivität und Allgemeinheit einstellt, sei nachfolgend überprüft.

2.2. Die Wahrheit des Gedeuteten

Korschs Modell religiöser Deutung lässt sich hinsichtlich dreier Dimensionen analysieren: Neben der (a) Dimension des Bezogenseins *auf etwas* und (b) der Dimension der Bedeutung *für jemanden* findet auch (c) die intersubjektive Dimension der »fortlaufenden Kommunikation über die Verknüpfung beider«, ein Raum geteilter Bedeutung also, Berücksichtigung⁷⁶.

Um »zwischen dem Gelten und Bestehen von Wahrheit einerseits und der subjektiven Beanspruchung von Wahrheit andererseits« unterschei-

⁷³ Korsch 2000, 130 (Hervorh. T.W.); Dieser Ausgriff auf Allgemeinheit erfolgt, wie im nachfolgenden Abschnitt gezeigt wird, durch eine *gemeinsam geteilte Sprache*. Unter dieser Voraussetzung lassen sich zwei Reichweiten des vorausgesetzten Begriffs von Allgemeinheit identifizieren: Rechnet man mit der gemeinsam geteilten Sprache *christlichen Glaubens*, dann ist mit dieser Allgemeinheit die Intersubjektivität bezeichnet, die sich etwa in ökumenischer Verständigung erzielen lässt. Bei Korsch aber ist hier an den Ausgriff auf *alle menschliche Erschließung von Wirklichkeit* gedacht, die zu erreichen ist, weil Sprache als universales Medium des Deutens von Welt vorausgesetzt werden kann. Die Probleme, die hieraus resultieren, werden im nachfolgenden Abschnitt 2.2. diskutiert.

⁷⁴ Korsch 1997, 101.

⁷⁵ »[E]s sind eben Orientierungen religiöser Art, die *individuelle Letztvergewisserung* mit einer *allgemeinen Weltsticht* verknüpfen« (Korsch 2005, 312 (Hervorh. T.W.)).

⁷⁶ Korsch 2005, 227 unter Hinweis auf die Parallele zu den Kategorien der Ersttheit, Zweitheit und Driththeit bei Charles Sanders Peirce. – In einer anderen Terminologie, wie sie Matthias Jung im Anschluss an Charles Taylor entwickelt, entspricht dies dem Ineinandergreifen der Dimensionen von Bedeutung *von etwas*, Bedeutung *für jemanden* und Bedeutung *im Kontext von anderen Bedeutungen* (Jung 1999, 288 im Anschluss an Taylor 1975, 164).

den zu können, ist »eine Symbolisierung des Wahrheitsgrundes« erforderlich, »auf den sich alle Wahrheit nur beziehen kann«⁷⁷. Religiöse Sprache verhilft dazu, das »*Gelten von Wahrheit* [...] am Ort unserer Wahrheits-suche und Wahrheitsansprüche [...] *verständlich zu machen*«⁷⁸. Dabei steht, wie sich zeigen wird, für Korsch die Dimension der Intersubjektivität (c) im Dienste der je individuell zu gewinnenden Aneignung (b), weshalb hierbei eingesetzt werden soll.

- c) »[D]as Vornehmen von Deutung« markiert »den Eintritt in eine Welt der Deutung bzw. in die Welt als gedeutete«⁷⁹. Im Ausgang von der »Individualität des Bedeuts«⁸⁰, vollzieht sich ein »unwillkürliche[r] Übergang in die gemeinsame Welt«, entsteht mithin »das Bild einer kommunikativ erschlossenen, für alle bedeutungsvollen Welt«⁸¹. Deutung setzt einen gemeinsamen (sprachlich verfassten) Kontext des Deutens voraus.
- b) Dieser Ausgriff auf Intersubjektivität zielt auf die Begegnung des einzelnen mit der so erschlossenen Wahrheit. Der in der Deutung zu gewinnenden Individualität kommt »ein[] primäre[r] Rang« zu⁸². Innerhalb der Bewegung des Deutens erweist sich die Dimension der Intersubjektivität als »Umweg zu sich selbst«⁸³.
- a) Dass diese Bewegung zustandekommt, ist nun Kriterium für den Inhalt des Gedeuteten und dessen Wahrheit. Dabei greifen Bedeutung und Bedeutsamkeit ineinander: Kriterium der Angemessenheit von Deutungen menschlichen Lebens ist, ob der mit ihnen beschrittene Umweg »überhaupt ein Weg zu *sich*« ist und ihnen also eine »besondere aufschließende Kraft für das eigene Sich-Verstehen« zukommt⁸⁴.

In dieser Bewegung von der beanspruchten Wahrheit (a) über die mit dem Deutekontext mitgesetzte intersubjektive Verortung (c) hin zu dem je eigenen Vollzug dieser Deutung (b) stellt sich Wahrheit *im Akt der Deu-*

⁷⁷ Korsch 2000, 113.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Korsch 2005, 221.

⁸⁰ Korsch 1997, 7f.

⁸¹ Ebd.

⁸² Korsch 2005, 221.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Ebd., 222.

tung ein. Nirgends anders als in der Deutung wird der Anspruch, Wahres auszusagen, erhoben.

Innerhalb des dreipoligen Geschehens von Deutung nimmt damit die Individualität des Deutenden eine Schlüsselrolle ein. Das Erschlossensein des intersubjektiv zugänglichen sprachlichen Kontexts von Deutung ist dazu eine notwendige Voraussetzung. Korsch rekurriert auf die Analogie von Glaube und Sprache, um das Ineinander von allgemeiner Regelmäßigkeit und individueller Besonderung zum Ausdruck zu bringen⁸⁵. In der Sprache steckt »eine Wahrheitsintention [...], die gleichwohl nur in der Form subjektiven Sprechens angemeldet und realisiert wird. Die gesprochene Sprache ist insofern eine Instanz der Vermittlung von Allgemeinem und Individuellem«⁸⁶. Damit ist mehr bezeichnet als nur die (kontingente) Verwendung der gleichen Sprache, nämlich eine »soziale Funktion von Wahrheit [...], in der sich Zuverlässigkeit der Aussagen, Verbindlichkeit der Sprache und Verlässlichkeit der Sprechenden miteinander verbinden«⁸⁷. Der »Beitrag zur Wahrheitsfindung« besteht »nicht zuletzt [...] [in] der gegenseitigen Anerkennung der Personen [...], die zu einer Sprecher-gemeinschaft verbunden sind«⁸⁸. Dieses Moment der Verlässlichkeit von Sprache und Sprechenden liegt unterschiedlichen Theorien von Wahrheit noch fundierend voraus⁸⁹.

Doch trotz dieses wichtigen Hinweises auf eine Dimension der Inter-subjektivität, die sich nicht einfach über einen Konsens von Individuen einstellt, sondern die umgekehrt Individualität ermöglicht, bleibt das Problem der Verhältnisbestimmung von Allgemeinem und Besonderem in der Selbstreflexion christlichen Glaubens hier ungelöst. Denn so wichtig ein Moment des Vertrauens in intersubjektiver Anerkennung auch für die im intersubjektiven Kontext erhobenen Geltungsansprüche ist, so wenig ist damit über die Anerkennung der dabei geäußerten Inhalte gesagt. Die Verlässlichkeit der verwendeten Sprache und die Zuverlässigkeit der Spre-

⁸⁵ »Die Sprache trägt in sich ein Regelsystem, das sich niemand von uns hat aussuchen können [...] – und doch meinen wir zu Recht, uns mit der Sprache und in der Sprache als individuelle Menschen ausdrücken zu können« (Korsch 2000, 4).

⁸⁶ Korsch 2000, 111.

⁸⁷ Ebd., 110.

⁸⁸ Korsch 2000, 110.

⁸⁹ Explizit nennt Korsch die Korrespondenz- und die Konsenstheorie von Wahrheit (vgl. ebd., 110).

cher verbürgt nicht die Verlässlichkeit dessen, was in dieser Sprache ausgesagt wird.

Fragt man aber danach, wie ein Moment der Intersubjektivität über diese Voraussetzung einer verlässlichen, geteilten Sozial- und Sprachwelt hinaus in das Modell eintritt, wie also die als je eigene realisierte Wahrheit auch für andere relevant werden oder von anderen als gültig erachtet werden könnte, so zeigen sich zwei widersprüchliche Momente. Zum einen hebt Korsch die je individuelle Zustimmung zum christlichen Bekenntnis und dessen partikularen Charakter hervor. Zum anderen gilt es, die in je eigener Deutung erreichte Überzeugung auch für andere zugänglich werden zu lassen⁹⁰. Doch ein solcher Ausgriff auf Allgemeinheit ist aber unter den Bedingungen gegenwärtigen Redens von Gott problematisch, ist hierfür doch – wie Korsch selbst hervorhebt⁹¹ – kein Rekurs auf ein einheitlich geteiltes Weltbild geltend zu machen.

Damit erweist sich die oben⁹² herausgestellte zweifache Bestimmung der Reichweite der zugrundegelegten Kommunikationsgemeinschaft als problematisch. Geht es darum, die unaufgebbare Subjektivität und die geforderte Intersubjektivität religiösen Bekenntnisses innerhalb der Kirche als »demjenigen (religiösen) Kommunikationsgeflecht, das durch Mitteilung und Darstellung des Glaubens charakterisiert ist«⁹³, zueinander ins Verhältnis zu setzen, so ist dies zweifellos notwendig, aber für den von Korsch erhobenen Anspruch auf Allgemeinheit nicht hinreichend. Denn so wichtig die »Akzeptanz der christlichen Sprachgemeinschaft« für das Zustandekommen meiner individuellen religiösen Überzeugung ist, bleibt mit ihr »das Problem des Verhältnisses zu anderen (vor allem nicht-religiösen) Kommunikationsverbänden, denen ich ja auch angehöre, [...] ungelöst«⁹⁴. Eben dieser nichtreligiöse Bezugsrahmen ist aber ausdrücklich auch Horizont von Korsch's Überlegungen⁹⁵.

⁹⁰ »Wahrheit als *meine* Wahrheit muß die Grenzen meiner Individualität überschreiten, sich austauschbar machen« (Ebd., 112).

⁹¹ Ebd., 131.

⁹² Siehe Fußnote 74.

⁹³ Korsch 2016, 184; begrifflich im Anschluss an Schleiermacher 1960 II, 215f. (§ 115,1) u.ö.

⁹⁴ Korsch 2016, 33.

⁹⁵ Korsch 2000, 6f.

Das Korsch dennoch die Nachvollziehbarkeit von Überzeugungen christlichen Glaubens auch über die christliche Sprachgemeinschaft hinaus behaupten kann, hat zwei innersystematische Gründe. Zum einen gründet diese Behauptung auf der vorgenommenen Verhältnisbestimmung von Partikularität und Universalität des christlichen Bekenntnisses. Dieses versteht Korsch einerseits als »Bekenntnis des *Glaubens*«, zugleich aber auch als eine universal zugängliche, »alle Realitätsbeziehungen gründende[] Sicht auf Gott, die Welt und den Menschen«⁹⁶. Diese universale Zugänglichkeit des – doch partikularen – christlichen Glaubens kann Korsch behaupten, weil er eine Fundierungsrelation postuliert. Ihm zufolge geht es »in der religiösen Deutung [...] um ein Verstehen des Grundes aller anderen Deutung, also alles möglichen Wirklichkeitszugangs«⁹⁷. Die kommunikative Erschlossenheit von Welt, an der der christliche Glaube teilhat, wird in der Weltsicht des christlichen Glaubens – so Korsch – wiederum ihrer selbst ansichtig⁹⁸. Um dem Verdacht zu wehren, der Glaube sei »beliebig deutbar, weil eine Deutung so gut ist wie die andere«⁹⁹, begreift Korsch also die religiöse Deutung als eine solche, die den Grund allen Deutens erkennbar werden lässt: »Die religiöse Deutung des Lebens ist mit dem ursprünglichen Ergreifen von Realität überhaupt identisch«¹⁰⁰. Damit wird die Frage nach dem Grund der behaupteten Allgemeinheit aber nur verschoben. Denn wer den christlichen Glauben nicht teilt, wird eine solche Fundierungsrelation bestreiten.

Zum anderen ist die geschilderte Ambivalenz im Ausgriff auf ein überindividuelles Moment Konsequenz einer bewusstseinsphilosophischen Rekonstruktion des Gottesglaubens, in der die Individualität des Deutenden, wie oben gezeigt, eine Schlüsselstellung einnimmt. Die Vorordnung des Individuellen führt zu einer tendenziell harmonistischen Fassung des Ausgriffs auf Allgemeinheit. Das lässt sich an den von Korsch im Aufnah-

⁹⁶ Diese Sicht gilt »für alle [...] und [kann] [...] für alle nachvollziehbar werden« (Korsch 2000, 130 (Hervorh. T.W.); vgl. oben Fußnote 74).

⁹⁷ Korsch 2000, 129; In der religiösen Sprache wird »gedeutet [...], inwiefern am Ort unserer Wahrheitsansprüche [...] Wahrheit selbst präsent ist« (ebd., 113).

⁹⁸ Als Begründung hierfür führt Korsch ein inkarnations- und worttheologisches Moment an. Aufgrund der Menschwerdung Gottes besitzt »die Sprache als Grundform der kulturellen Erschlossenheit der Welt einen besonderen Bezug zur christlichen Religion« (ebd., 113).

⁹⁹ Korsch 2000, 129; vgl. oben zu Fußnote 63.

¹⁰⁰ Ebd.

me des oben angeführten Modells analysierten »Strukturen des religiösen Bewußtseins« aufzeigen¹⁰¹: Die »sinnliche Präsenzgewißheit« des Gegenständlichen, das religiösem Bewusstsein vor Augen tritt (a) und die darauf sich richtende »authentische Selbstgewißheit« (b) bedürfen zu ihrer Herausbildung der »kommunikativen Gemeinschaftsgewißheit« (c)¹⁰². Deren inhaltliche Bestimmung erscheint nun aber dem nach Authentizität strebenden Individuum gegenüber als abkünftig: »Stets finden sich Erfahrungs- und Deutungsgemeinschaften, in die die eigene, an Authentizität interessierte Selbstdeutung eintritt«¹⁰³. Ein überindividuelles Moment tritt also gewissermaßen nachträglich zu der vorgenommenen individuellen Selbstdeutung hinzu – die freilich bildungsgeschichtlich in Wechselwirkung steht mit schon gewonnenen Deutungsformen. Damit wird aber die Reibung, die durch mögliche Erfahrungen kognitiver Dissonanz entsteht und zur Präsentation der je eigenen Überzeugung gegenüber einem anderen, weiter gefassten Forum nötigt, nicht ausreichend berücksichtigt.

Die Stärke von Korschs Ansatz und seine Leistungsfähigkeit für die hier verfolgte Frage nach der überindividuellen Wahrheit des Gedeuteten liegen, so hat sich gezeigt, in der Berücksichtigung des systematischen Eigensinns christlich-religiöser Aussagen und deren Wahrheitsanspruch bei gleichzeitiger Verbindung mit einem umfassenden Begriff menschlicher Deutung von Wirklichkeit. Zugleich aber zeigen sich in diesem Ansatz zwei Defizite: Zum einen bleibt die Behauptung einer fundierenden Stellung (christlich-) religiöser Wirklichkeitsdeutung uneingelöst. Zum anderen erscheint das Verhältnis je eigener Deutung zu anderen innerhalb einer Sprachgemeinschaft vorgenommenen Deutungen als allzu spannungsfrei gedacht. Beide Defizite lassen sich, so mein Vorschlag, bearbeiten, wenn man ein Modell hinzunimmt, das ebenfalls subjektivitätsphilosophisch ausgerichtet ist und das zugleich – wenn auch in einem anderen Entstehungszusammenhang – auf die Herausforderungen intersubjektiver Verständigung ohne einen vorausgesetzten Konsens reflektiert: das Modell subjektiver Allgemeinheit des ästhetischen Urteils, wie es Kants *Kritik der Urteilskraft* entwickelt.

¹⁰¹ Korsch 2016, 30; vgl. zu dem Modell oben Fußnote 76.

¹⁰² Ebd., 31.

¹⁰³ Ebd., 32.

3. Deutung und intersubjektive Geltung in Kants Konzeption des Gemeinsinns

Im Durchgang durch Korsch's Ansatz hat sich als ein Strukturmoment evangelischen Glaubensverständnisses ein »eigentümliche[s] Verwoben-sein von Individualität und Sozialität«¹⁰⁴ ergeben. Der individuelle Glaubensvollzug ist weder gleichsam als *differentia specifica* unter das *genus proximum* eines allgemeinen evangelischen Glaubens zu subsumieren noch kann umgekehrt die Allgemeinheit des Glaubens aus der Summe individueller Glaubensvollzüge ermittelt werden¹⁰⁵. Eine gelungene Vermittlung des christlichen Glaubens ist vielmehr gerade daran zu erkennen, dass sie zu je neuen und unvorhersehbar *individuellen Ausdrucksformen* führt, in denen gleichwohl das spezifisch Christliche als ein *Allgemeines* zur Geltung kommt. Wie lassen sich aber dabei – so ist zu fragen – die intersubjektive Geltung und damit der Wahrheitsanspruch dieses Christlichen aufrechterhalten? Welche Formen innerhalb der Vielfalt vorfindlicher religiöser Selbstdeutungen lassen eine Bestimmung dessen zu, was als evangelischer Glaube gilt?

Damit ist nach einer Verhältnisbestimmung von Allgemeinem und Besonderem gefragt, die nicht auf bloßer Subsumption unter vorgegebenen Kategorien beruht. Formal entspricht diese Frage der Aufgabe, die sich Kant in der *Kritik der Urteilskraft* stellt: die charakteristische Subjektivität ästhetischer Urteile mit deren Anspruch auf Allgemeingültigkeit zusammenzudenken. Kant löst diese Aufgabe, indem er in der Analytik der ästhetischen Urteilskraft für das ästhetische Urteil eine eigenständige Urteilsform entwickelt, für die

- 1) der Gemeinsinn (*sensus communis*),
- 2) das *Ansinnen* als besondere Form, subjektive Urteile der intersubjektiven Beistimmung anheimzugeben¹⁰⁶
- 3) und – daraus resultierend – ein Begriff *subjektiver Allgemeinheit*¹⁰⁷

¹⁰⁴ Korsch 1997, 165.

¹⁰⁵ Ausführlicher zu den nachfolgend dargestellten Zusammenhängen vgl. Wabel 2010, 312–320.

¹⁰⁶ Zum »Gemeinsinn« und zum Begriff »ansinnen« s.u. Abschn. 3.2.2.

¹⁰⁷ Zu diesem Begriff s.u. Abschn. 3.2.3.

kennzeichnend sind. Um Kants Modell für das sensible Verhältnis von je individueller Aneignung und Allgemeinverbindlichkeit religiöser Überzeugung anwenden zu können, schlage ich vor, das Zustandekommen religiöser Überzeugung in Analogie zu Vorgängen ästhetischer Urteilsbildung zu betrachten. Das ist kurz zu begründen.

3.1. Ästhetik und Religion

Die benannten Argumentationsmuster aus Kants Ästhetik für die Religion in Anspruch zu nehmen, geschieht unter anderen religionstheoretischen Voraussetzungen, als Kant selbst sie trifft¹⁰⁸. Aus der Wirkungsgeschichte von Kants dritter Kritik erwachsen aber Gründe dafür, religiöse Überzeugung und ästhetisches Urteil analog zueinander strukturiert zu denken.

Das legen zum einen sachliche Parallelen zwischen Ästhetik und Religion nahe: In Kants Analyse des Geschmacksurteils ist die Tätigkeit der reflektierenden Urteilkraft auf die Wirkung gerichtet, die ein Gegenstand auf das Gemüt des Betrachters ausübt. Der dabei auftretende Vergegenwärtigungsprozess präformiert die ästhetische Erfahrung: Das Subjekt erlebt etwas mit sich angesichts des Gegenstandes¹⁰⁹. Eine solche »Erfahrung mit der Erfahrung«¹¹⁰ lässt sich auch für die Religion in Anschlag bringen. In der Wirkung auf das Gemüt des Betrachters erkennt dementsprechend Ulrich Barth eine Strukturaffinität von Kunst und Religion¹¹¹.

¹⁰⁸ Kant selber verkürzt das Verständnis von *Religion* auf deren Gültigkeit *innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1796) – eine Verkürzung, die bereits der Schleiermacher der *Reden* (1799) zu korrigieren bemüht ist. »Mit der Bestimmung der Religion als eigenständige Sinnform artikulieren die ›Reden‹ eine schroffe Entgegensetzung zu Kants Fassung des Noumenon Religion auf der Basis Kantischer Erkenntniskritik. Die ›Reden‹ richten ihre Polemik so nicht zuletzt gegen das religionsphilosophische Spätwerk von Kant, die ›Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‹« (Bahr 2004, 119).

¹⁰⁹ Rudolph 1991, 52–57.

¹¹⁰ Jüngel 2008; Schröder 1998.

¹¹¹ »Kunsterleben und Religion [...] weisen offenbar tiefgreifende Strukturisomorphien auf, die in Form wechselseitiger Funktionsäquivalenzen zur Geltung kommen« (Barth 2003, 261). Zum Verhältnis von Kunst und Religion auf Grundlage der *Kritik der Urteilkraft* siehe auch Gräb 1998.

Auch Dietrich Korsch entwickelt einen Begriff von Religion in enger Parallele zur Kunst. Dies gründet darin, dass ein Begriff von *Deutung* stets bezogen auf den Begriff der *Darstellung* zu denken ist¹¹². Damit impliziert der Deutungsbegriff neben dem *Vorgang* der Deutung und ihrem *Gegenstand* zugleich stets auch die zeichenhaft verfasste Materialität dessen, *worin* Deutung sich vollzieht: »spezifische Symbolformationen« menschlichen kulturellen Lebens¹¹³, von denen die Religion eine ist. So lässt sich auch der religiöse Kultus als ästhetische Verdichtung verstehen: In der »Form anschaulicher Darstellung« wird ein »Muster« als »variationsoffener Leitfaden« dazu präsentiert, wie »subjektives Sichverstehen auf dem Grund eigenen Selbstseins und freies Handeln in wechselnden intersubjektiven Kontexten« miteinander verbunden werden können¹¹⁴.

3.2. Theoriemomente der Kritik der Urteilskraft

Kants Erkenntniskritik kommt ohne die Annahme eines ontologischen Wahrheitsbegriffs aus. Die »Übereinstimmung [eines Urteils] mit dem Objekte«, auf der Wahrheit beruht, lässt sich nicht aus der direkten Überprüfung der Korrespondenz mit dem Gegenstand ermitteln, sondern nur »äußerlich« auf dem Weg über »fremde Vernunft«, in der Möglichkeit nämlich, das Urteil »mitzuteilen und das Fürwahrhalten für jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden«¹¹⁵. Das impliziert keinen Skeptizismus, sondern ist Resultat von Kants transzendentalphilosophischer Erkenntniskritik: Objektivität der Erkenntnis ist nur unter Berücksichtigung der Formen zu erreichen, »in denen wir uns überhaupt etwas zum Gegenstand machen« – ohne dass diese aber »als Abbildungsformen dessen

¹¹² »Nur das, was uns sinnlich präsentiert wird, kann als Deutung verstanden werden« (Korsch 1997, 42).

¹¹³ Korsch 2000, 127; Zeichenhaft und zugleich materiell sind diese Symbolformationen insofern, als ein Symbol »sinnlich und sinnhaft zugleich« ist, wie Korsch im Anschluss an Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* ausführt (Korsch 2000, 126).

¹¹⁴ Korsch 1997, 65.63 (Hervorh. TW); Die öffentliche Darstellung im Kultus ist somit maßgeblich für die Wahrnehmung der »Unterschiede religiöser Deutungskulturen« (ebd., 63).

¹¹⁵ Kant 1974, B 848f.

gedacht werden, was unseren Vorstellungen als *seiend* vorausgesetzt wird«¹¹⁶.

Wie kommt es angesichts dieser unhintergebar subjektiven Erfassung von Wirklichkeit dennoch zu überindividueller Geltung? Wie kann also die je besondere Wirklichkeitserkenntnis Anspruch auf Allgemeinheit und Geltung »für jedes Menschen Vernunft« erheben?

3.2.1. Reflektierende Urteilskraft

Die damit formulierte Aufgabenstellung einer Verhältnisbestimmung von Allgemeinem und Besonderem lässt sich abstrakt in der Terminologie von Kants *Kritik der Urteilskraft* formulieren. Die Urteilskraft definiert dieser als das »Vermögen [...] zu unterscheiden, ob etwas unter einer [...] Regel [...] stehe oder nicht«¹¹⁷ oder in der Version der *Kritik der Urteilskraft*: »Urteilskraft [...] ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken«¹¹⁸.

Die Urteilskraft fragt also nach der Regel, die den Zusammenhang zwischen Allgemeinem und Besonderem herstellt. Dabei unterscheidet Kant zwischen bestimmender und reflektierender Urteilskraft. Während die *bestimmende Urteilskraft* wirkt, wenn es darum geht, zu einem gegebenen »Allgemeine[n] (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) [...] das Besondere [...] [zu] subsumier[en]«¹¹⁹, hat die *reflektierende Urteilskraft* die Aufgabe, »von dem Besondern in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen«, ohne sich dabei an einer vorgegebenen oder »von der Erfahrung entlehn[ten]« Regel orientieren zu können¹²⁰. Regelfinden und Regelanwendung sind also nicht ihrerseits durch Abarbeiten vorgegebener Regeln zu beschreiben¹²¹, sondern setzen einen Erwägens- und Ermessensspielraum voraus. Der Urteilskraft, ihrem Erwerb und ihrer erfolgreichen Anwendung ist

¹¹⁶ Simon 2004, 123.

¹¹⁷ Kant 1974, B 171.

¹¹⁸ Kant 2011, B xxvi.

¹¹⁹ Ebd.; Dies ist etwa in der juristischen Anwendung von Gesetzen der Fall.

¹²⁰ Ebd., B xxvii.

¹²¹ Als »Kunst der Regelanwendung« kann die Urteilskraft »nicht selbst wieder vollständig auf allgemeine Regeln zurückgeführt werden« (Moxter 2002, 26). »Wäre es anders, so drohte die Paradoxie, daß auch die Regeln für die Anwendung von Regeln zuallererst angewendet werden müßten« (ebd., 26).

ein »spezifischer Freiheitsspielraum [...] eigentümlich«¹²². Weil sie »durch Ausübung gestärkt« wird, bildet sich die Urteilskraft notwendig »im Horizont je eigener Lebenswelten«¹²³. So wird die Transferleistung, eine in einem Kontext entwickelte Regel in einem neuen Kontext anzuwenden, überhaupt erst möglich.

Eine Regelhaftigkeit ohne vorgegebenen Begriff vermag die reflektierende Urteilskraft zu erzeugen, indem sie die beiden Erkenntnisvermögen *Einbildungskraft* und *Verstand* miteinander ins Spiel bringt.

»[W]eil eben darin, daß die Einbildungskraft ohne Begriff schematisiert, die Freiheit derselben besteht; so muß das Geschmacksurteil auf einer bloßen Empfindung der sich wechselseitig belebenden Einbildungskraft in ihrer *Freiheit*, und des Verstandes mit seiner *Gesetzmäßigkeit* [...] beruhen.«¹²⁴

In dieser wechselseitigen Belebung entsteht eine Bewegung zwischen den Polen der freien Aneignung und des Vorgegebenen, die in der Betrachtung nicht stillgestellt werden kann. Rezeptionsästhetisch betrachtet führt sie zu unabgeschlossen immer neuen Sinnerzeugungen. Dieses Spiel zwischen Einbildungskraft und Verstand vollzieht sich auch in jeder Gegenstandserkenntnis und dient dort der Vermittlung von Anschauung und Begriff. Doch nur im ästhetischen Urteil geschieht dieses Spiel zweckfrei und erzeugt so die Lust am Schönen als »Lust [...] der bloßen Reflexion«¹²⁵.

»Ohne irgendeinen Zweck [...] zur Richtschnur zu haben, begleitet diese Lust die gemeine Auffassung eines Gegenstandes durch die Einbildungskraft [...] in Beziehung auf den Verstand [...] vermittelt eines Verfahrens der Urteilskraft, welches sie auch zum Behuf der gemeinsten Erfahrung ausüben muß: nur daß sie es hier [sc. in der Erfahrung im allgemeinen Sinne] um einen empirischen objektiven Begriff, dort aber (in der ästhetischen Beurteilung) [...] um die Angemessenheit der Vorstellung zur harmonischen [...] Beschäftigung beider Erkenntnisvermögen in ihrer Freiheit wahrzunehmen [...], zu tun genötigt ist.«¹²⁶

¹²² Moxter 2002, 26.

¹²³ Ebd.; Diese Verbindung von Regelhaftigkeit und Freiheit kennzeichnet beispielsweise das Geschmacksurteil. vgl. Rodi 2003 für eine interdisziplinäre Würdigung dieses Ansatzes.

¹²⁴ Kant 2011, B 146.

¹²⁵ Kant 2011, B 155.

¹²⁶ Ebd.

Das von Kant analysierte Wechselspiel zwischen Einbildungskraft und Verstand tritt also nicht nur in ästhetischer Urteilsbildung auf. Es begegnet generell in hermeneutischen Vollzügen oder der Erstellung wissenschaftlicher Hypothesen – und eben, so darf man im Blick auf die oben formulierte Frage ergänzen, in theologischer oder ethischer Urteilsbildung¹²⁷. Die beschriebene Wirkung der reflektierenden Urteilstkraft kennzeichnet interpretative Vorgänge, die den Charakter einer *Kunstlehre* im Sinne Schleiermachers haben¹²⁸: Die Urteilsbildung ist unvertretbar je subjektiv bestimmt und greift zugleich aus auf einen Horizont intersubjektiver Gültigkeit¹²⁹. Charakteristisch ist für diese interpretativen Vorgänge, dass sich Regelmäßigkeiten der in ihnen sich vollziehenden Urteilsfindung angeben lassen, ohne dass diese Regeln aus Prinzipien deduzierbar wären – anders wären Einzelfallurteile nicht denkbar¹³⁰.

3.2.2. *sensus communis* und »ansinnen«

Die Eigenart des Geschmacksurteils als Regelmäßigkeit ohne zugrundeliegendes Prinzip vermag nun Aufschluss zu geben zu der Frage, die sich im Anschluss an Korschs Ausführungen zu Individualität und Allgemeinheit christlich-religiöser Überzeugung gestellt hat: Welche Allgemeinheit kommt der je subjektiv verorteten religiösen Überzeugung zu, ohne dass die ihr zugrundeliegende Weltsicht für alle Verbindlichkeit hätte? In Kants Terminologie – und bezogen auf das Geschmacksurteil – formuliert: Wie können »auf einem Gefühle beruhen[de]« Urteile¹³¹ Anspruch

¹²⁷ Über das ästhetische Urteil hinaus bezieht sich Kants Modell »auf reflektierendes Urteilen überhaupt« (Makkreel 1997, 202). Mit der hier vorausgesetzten Analogie von religiöser Überzeugung und ästhetischem Urteil ist also nicht gesagt, dass Theologie in Ästhetik aufginge, sondern vielmehr die Einbettung theologischer Urteile in einen komplexen interpretativen Kontext zum Ausdruck gebracht (vgl. Fischer 1998, 40f.).

¹²⁸ Vgl. Schleiermacher 1993a, 71–81; 1993b, 2 (§ 4), 53 (§ 132).

¹²⁹ Anders als oben (siehe Fußnote 74) für Korsch festgehalten, ist bei Kant diese Intersubjektivität nicht durch den Ausgriff auf eine *gemeinsame Sprache* erreicht, sondern über die Besinnung auf die für alle menschliche Orientierungsleistung grundlegenden menschlichen *Erkenntnisvermögen*.

¹³⁰ Im Gegensatz zu generalisierenden moralischen Urteilen sind »[s]ittliche Urteile [...] auf Einzelfälle bezogen. [...] Zwar sind sie nicht in Regeln begründet, aber sie müssen vor Regeln gerechtfertigt werden können« (Fischer 2000, 260).

¹³¹ Kant 2011, B 146.

auf Allgemeinheit erheben, ohne dass diese Allgemeingültigkeit »unter dem Zwange bestimmter Begriffe« steht?¹³² Denn das Geschmacksurteil ist weder subjektiv beliebig noch objektiv zwingend¹³³. Dennoch eignet ihm ein Anspruch auf Allgemeinheit, soll es nicht völliger Beliebigkeit anheimfallen. Aufgrund der oben aufgewiesenen Parallelen zwischen ästhetischer und religiöser Erfahrung sollte es möglich sein, aus der Beantwortung dieser Frage Hinweise für die hier verfolgte theologische Fragestellung zu gewinnen.

Kant bringt für diese Aufgabe den Gemeinsinn (*sensus communis*) in Anschlag. Dieser nimmt die Funktion eines subjektiven, zugleich aber allgemeingültigen Prinzips ein¹³⁴. Intersubjektiv mitteilbar ist das Geschmacksurteil, weil es in seinem Zustandekommen zwar subjektiv verschieden, aber formal gleich strukturiert ist:

»Die[] Lust [am Schönen] muß notwendig bei jedermann auf den nämlichen Bedingungen beruhen, weil sie subjektive Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntnis überhaupt sind. [...] Eben darum darf auch der mit Geschmack Urteilende [...] sein Wohlgefallen am Objekte jedem anderen *ansinnen*, und sein Gefühl als allgemein mitteilbar [...] annehmen«¹³⁵. Daher kann der »Gemeinsinn [...] mit Grunde angenommen werden [...] als die notwendige Bedingung der allgemeinen Mitteilbarkeit unserer Erkenntnis, welche in [...] jedem Prinzip der Erkenntnisse, das nicht skeptisch ist, vorausgesetzt werden«¹³⁶.

Weder subjektivitätstheoretisch vorauszusetzende »notwendige Bedingungen eines Bewußtseins überhaupt« noch eine empirisch feststellbare »faktische Übereinstimmung zwischen den Subjekten« kennzeichnen die kommunikative Grundbedingung allgemeiner Mitteilbarkeit¹³⁷. »Das Geschmacksurteil selber *postuliert* nicht jedermanns Einstimmung [...]; es

¹³² Ebd., B 161.

¹³³ Ebenso wenig wie einen »empirischen Beweisgrund, das Geschmacksurteil jemandem abzunötigen«, kann »ein Beweis a priori nach bestimmten Regeln das Urteil über Schönheit bestimmen« (ebd., B 141); vgl. Moxter 2002, 28.

¹³⁴ Kant 2011, B 64.

¹³⁵ Ebd., B 155f.; vgl. ebd., B 160 (Hervorh. TW).

¹³⁶ Kant 2011, B 66 (Hervorh. TW).

¹³⁷ Moxter 2002, 28; Das Geschmacksurteil ist »nicht [...] *egoistisch*, sondern seiner inneren Natur nach, d.i. um sein selbst, nicht um der Beispiele willen, die andere von ihrem Geschmack geben, notwendig [...] *pluralistisch*« (Kant 2011, B 130).

sinnen nur jedermann diese Einstimmung *an*«, sofern es »Bestätigung nicht von Begriffen, sondern von anderer Beirath erwartet«¹³⁸.

So kommt das Moment der Intersubjektivität ins Spiel. Die anderen Subjekte »sind mitanwesend, ohne ausschlaggebend zu sein«¹³⁹ – sie treten gleichsam hinzu und bilden ein Forum, vor dem sich das Urteil zu behaupten hat. Dieses wird damit *mitteilbar*, ohne aber *zwingend* zu sein.

3.2.3. Subjektive Allgemeinheit

Mit dieser allgemeinen Mitteilbarkeit ist – so Kant – ein Prinzip *subjektiver Allgemeinheit* bezeichnet¹⁴⁰. In ihm erfährt die erkenntniskritische Haltung ihre Einbettung in einer Erkenntnisgemeinschaft. Die Voraussetzung allgemeiner Mitteilbarkeit ist Grundbedingung jeder Erkenntnis, die nicht »insgesamt ein bloß subjektives Spiel der Vorstellungskräfte« zu sein beansprucht¹⁴¹.

Die damit gegebene Erweiterung je subjektiver Erkenntnis entspricht der Maxime der erweiterten Denkungsart:

»Unter dem *sensus communis* [...] muß man die Idee eines *gemeinschaftlichen* Sinnes [...] verstehen, welcher in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten [...]. Dieses geschieht nun dadurch, daß man sein Urteil an anderer, nicht sowohl wirkliche als vielmehr bloß mögliche Urtheile hält, und sich in die Stelle jedes andern versetzt.«¹⁴²

Nicht begrifflich abgesicherte Allgemeinheit ist der Rationalitätsstandard des so gewonnenen Urteils. Vielmehr geht es darum, eine unaufhebbar je eigene Urteilsbildung gleichwohl an fremder Vernunft zu überprüfen – ohne dass freilich dadurch der Horizont des eigenen Denkens überschritten werden könnte¹⁴³. Mit dem Prinzip subjektiver Allgemeinheit sind die unhintergehbaren Bedingungen »unserer Sinnlichkeit und gemeinsamen

¹³⁸ Kant 2011, B 26.

¹³⁹ Moxter 2002, 29.

¹⁴⁰ Das Prinzip ist »zwar [...] nur subjektiv, dennoch aber für subjektiv-allgemein (eine jedermann notwendige Idee)« anzunehmen (Kant 2011, B 67; vgl. ebd., B 23f.).

¹⁴¹ Kant 2011, B 65.

¹⁴² Ebd., B 157.

¹⁴³ Simon 2003, 51f.261f.

Menschlichkeit« bezeichnet, die kritische Reflexion möglich machen¹⁴⁴. Das innere Hinzutreten anderer verdeutlicht, dass

»jede mögliche Erkenntnis nicht nur notwendig auf ein Objekt, sondern mit gleicher Dringlichkeit auf andere Erkenntnissubjekte gerichtet [ist]. [...] Jedes Selbstbewusstsein ist [...] notwendig auf Mitteilung angelegt. [...] Reflexion vollzieht sich im Modus öffentlicher Kommunikation«¹⁴⁵.

Damit sind kommunikative Bedingungen von Wahrheit benannt, die auf das ästhetische Urteil nicht beschränkt sind. »Der *sensus communis* [...] ist transzendental [...] im Sinn der Eröffnung eines Horizonts gemeinschaftlicher Bedeutung, durch den Wahrheit bestimmt werden kann«¹⁴⁶. Er stellt gleichsam »eine Art von Vorverständnis bereit[, die das Subjekt auf die Welt orientiert«; insofern lässt er sich komplementär zu Kants Erkenntniskritik verstehen, gleichsam als »Bezugsrahmen«, in dem diese zu verorten ist¹⁴⁷. Diese intersubjektive Einbettung menschlicher Erkenntnisvermögen stellt eine Alternative dar zu den bisher erwogenen Möglichkeiten, die Reichweite des Begriffs »Intersubjektivität« zu verstehen¹⁴⁸: Weder geht es um die Eingrenzung auf die Sprachgemeinschaften christlichen Glaubens, noch wird der Anspruch auf universale Geltung erhoben. Die mögliche Anerkennung durch andere ist stets mitgedacht, stellt sich aber nicht zwingend ein.

Wie lässt sich dieser Ausgriff eines je subjektiven Urteils auf ein Forum der Allgemeinheit nun theologisch nutzbar machen? Dazu ist abschließend der Ertrag des Erarbeiteten zusammenzuführen.

4. Religion und intersubjektive Mittelbarkeit

Aus dem zuletzt Ausgeführten wird die theologische Relevanz der von Kant analysierten Urteilsform deutlich. Denn genau darin besteht der

¹⁴⁴ Makkreel 1997, 204.

¹⁴⁵ Gerhardt 2002, 274.

¹⁴⁶ Makkreel 1997, 203. Ein »fraglos gegebene[r] Gemeininn« ist für jede menschliche Urteilsbildung vorauszusetzen (Simon 2003, 263). Zu dieser Erweiterung des traditionellen Konzepts des Gemeinns gegenüber Cicero, Vico und Shaftesbury vgl. (in kritischer Auseinandersetzung mit Gadamer) Makkreel 1997, 201.

¹⁴⁷ Makkreel 1997, 212.218; ausführlicher vgl. ebd., 210.

¹⁴⁸ Vgl. die in den Fußnoten 16 und 74 vorgenommenen Differenzierungen.

fragile Allgemeinheitscharakter religiöser Überzeugung: Diese ist unhintergebar subjektiv, ohne dass für sie zwingende Vernunftgründe angeführt werden könnten. Kommt sie aber zustande, dann erhebt sie ihrerseits Anspruch auf allgemeine Geltung.

Die theologischen Implikationen solch *subjektiver Allgemeinheit* lassen sich im evangelischen Verständnis wie folgt spezifizieren. Sie sind dabei jeweils in Bezug auf die entsprechenden Gedanken in Kants Ästhetik dargestellt:

4.1. Inner- und interkonfessionelle Mittelbarkeit

Kants Aufforderung, »gleichsam an die gesamte Menschennatur sein Urteil zu halten«, fragt nicht nach einer tatsächlich vorliegenden inhaltlichen Übereinstimmung unterschiedlicher Urteile¹⁴⁹. Nicht auf dem Weg einer Konsensfindung ist der intersubjektive Charakter des subjektiven Urteils zu erreichen. Dass man mit dem Rekurs auf den *sensus communis* das eigene Urteil »an anderer, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält«¹⁵⁰, bezeichnet vielmehr den Ausgriff auf einen geteilten Horizont, innerhalb dessen unterschiedliche Überzeugungen ihren Platz haben, der aber eben als *geteilter* Horizont auf das je eigene Urteil zurückwirkt.

Entsprechendes ist auch theologisch festzuhalten: Die je eigene religiöse Überzeugung ist unhintergebar subjektiv begründet. Das gilt auch innerhalb des Zugehörigkeitsbereichs zu einer Konfession. Auch da, wo innerhalb einer Bekenntnisgemeinschaft religiöse Vorstellungen in ihren Inhalten übereinstimmen, ist mit einer je spezifischen, biographisch eingefärbten Brechung dieser Inhalte im eigenen Lebenskontext zu rechnen. Eben dieses Ineinanderwirken von je Eigenem und gemeinsam Verbindendem lässt sich auch für das evangelische Verständnis von Ökumene identifizieren. Das Minimalkriterium für das Vorliegen einer christlichen Kirche, das die *Confessio Augustana* formuliert – die Evangeliumsverkündigung und die Feier der Sakramente¹⁵¹ – schließt unterschiedliche Wei-

¹⁴⁹ Simon 2003, 264.

¹⁵⁰ Kant 2011, B 157 [§ 40].

¹⁵¹ Vgl. oben Fußnote 38.

sen der Ausrichtung auf diesen gemeinsamen Inhalt nicht nur nicht aus, sondern bedarf dieser ökumenischen Vielfalt geradezu.

Diese innerchristliche Konkretisierung von Intersubjektivität bedarf der Ergänzung durch ein Verständnis von Intersubjektivität, das die Grenzen christlicher Glaubenszugehörigkeit überschreitet. Dies ist in den nachfolgenden beiden Unterpunkten zu thematisieren.

4.2. Mittelbarkeit gegenüber dem Forum öffentlicher Vernunft

Aus der je subjektiven Verwurzelung des Urteils folgt bei Kant keineswegs die Berechtigung, sich auf das je eigene Urteil zurückzuziehen, ohne es in den Raum öffentlicher Kommunikation einzustellen. Das liefe auf den »Verlust des Gemeinsinns« hinaus¹⁵² und wäre ästhetischer bzw. logischer Egoismus¹⁵³ – um nicht zu sagen ein »Merkmal der Verrücktheit«¹⁵⁴. Die Orientierung am Maßstab der Intersubjektivität verhilft dazu, die Idiosynkrasien einer bloßen »Privatgültigkeit«¹⁵⁵ zu vermeiden.

Vor dem Hintergrund dieser Analyse lassen sich spezifisch moderne theologische Herausforderungen, denen sich christlicher Glaube zu stellen hat – wie die historische Kritik von Religionen oder Debatten um die öffentliche Relevanz von religiösen Überzeugungen im religiös neutralen Staat – als religionsspezifische Formen dieser Orientierung an einem intersubjektiven Maßstab öffentlichen Vernunftgebrauchs verstehen, der nicht auf die Grenzen christlich-religiöser Gemeinschaften beschränkt ist¹⁵⁶. Sie charakterisieren das Christentum zumindest in westlich orientierten Gesellschaften – ohne dass damit schon gesagt wäre, ob und in welcher Form andere Religionen vergleichbare historische Entwicklungen wie dieses aufweisen oder durchlaufen sollten.

¹⁵² Simon 2003, 262.

¹⁵³ Ebd., 265; vgl. oben Fußnote 137.

¹⁵⁴ Kant 1983, 219.

¹⁵⁵ Kant 1974, B 848.

¹⁵⁶ Im Blick auf die sogenannte »öffentliche Theologie« habe ich das zu zeigen versucht in Wabel 2019b.

4.3. Grenzen und Chancen der Mittelbarkeit

Dabei verdient die Art des in diesem Ausgriff auf Allgemeinheit je und je gestifteten Gemeinsamen Beachtung. Nicht das menschliche Vermögen, das bei Kant »Verstand« heißt, stiftet die Universalität, um die Kant zu tun ist, sondern ein in der Kommunikation sich konstituierendes gemeinsames Forum, das zu betreten stets neu die »Balance zwischen Urteilkraft und Gemeinsinn« erfordert¹⁵⁷. Es handelt sich um eine Allgemeinheit, die *gerade in* den je eigenen Standpunkten entsteht. Interpersonalität in diesem Sinne kommt zustande, indem eine gemeinsame Welt vorausgesetzt wird, die sich nicht im gemeinsam Geteilten konstituiert, sondern in dem, was in ihr zum Ausdruck gebracht werden kann. Das impliziert eine öffentliche Artikulation, die das Eigene dem einzelnen ebenso distanzierend vor Augen führt, wie sie es mitteilbar und damit potentiell teilbar macht. So ist der *sensus communis* »zugleich Sinn für Pluralität wie für eine gemeinsame Welt«¹⁵⁸. Der mit seiner Hilfe gewonnene Begriff intersubjektiver Kommunikation bleibt stets prekär¹⁵⁹. Die Plausibilität des anderen »angesonnenen« Urteils lässt sich nicht erweisen.

In einem solchen eigentümlichen Spannungsfeld bewegen sich auch Religionen und die in ihnen entwickelten Theologien, wenn sie den von Kant angezeigten Ausgriff auf Intersubjektivität vollziehen. Denn dieser lässt sich nicht durch die Annahme einheitlicher Rationalitätsstandards erreichen, deren Plausibilität jedem denkenden Menschen offen stünde. Gleichwohl können christliche Gemeinschaften den Anspruch erheben nachvollziehbar zu machen, wie es wäre, die Perspektive des Glaubens zu teilen. Die Betrachtung der Welt und des Menschen in ihr, *als seien sie von Gott geschaffen*, kann daher orientierende Wirkung auch da entfalten, wo der Glaube, der dieser Weltsicht zugrunde liegt, nicht von allen geteilt wird.

Doch nicht nur in dem Bereich universaler Reichweite von Intersubjektivität kommt die subtile Dynamik subjektiver Allgemeinheit zum Tragen. Auch im Raum der Kirche ist die Vermittlung von je Einzelem und Allgemeinen eine komplexe, theologisch beschreibbare Aufgabe – und zwar inner- wie interkonfessionell. Dass das gemeinsame Bekenntnis für

¹⁵⁷ Moxter 2002, 32.

¹⁵⁸ Ebd.

¹⁵⁹ Ebd., 29.

theologische Auseinandersetzungen – abgesehen vom äußersten Fall des *status confessionis* – kein vorgängig gestiftetes Rationalitätskriterium bereitstellt, hat Friedrich Schleiermacher luzide beschrieben. Er entwickelt sein Verständnis von Kirche von einer Theorie der Geselligkeit her und misst dabei der »freien Einwirkung auf das Ganze« durch »jedes einzelne Mitglied der Kirche [...], das sich dazu berufen glaubt«¹⁶⁰, große Bedeutung zu. Zudem betrachtet er die dadurch erzeugte *Abweichung* von einem als (gesamt-) kirchlich verstandenen Konsens nicht als Infragestellung, sondern geradezu als Ermöglichung lebendigen Christentums innerhalb der Gesellschaft. Denn während die »kirchliche [...] Autorität[] [...] [nur] ordnend oder beschränkend auftreten« kann, beginnt Veränderung durch »Äußerungen freier Geistesmacht«, aus der sich kirchlicher »Gemeinsinn und Gemeingeist« speisen¹⁶¹. Die Aufgabe öffentlichen kirchlichen Wirkens ist ihm zufolge also keineswegs auf »geordnete« Macht der Amtsinhaber begrenzt. Vielmehr setzt das »ungebundene Element« der freien Geistesmacht »eine möglichst unbeschränkte Öffentlichkeit, in welcher sich der einzelne äußern kann, voraus[]«¹⁶². Im geglückten Falle ermöglicht eine feine Balance von Individualität und Öffentlichkeit, in »durchgängige[r] Wechselwirkung« von Aktivität und Passivität, Anregung und Nachdenklichkeit ein freies Spiel der Gedanken in Gang zu setzen¹⁶³. Die dadurch beförderte Abweichung ist stets auch riskant, birgt aber die Chance einer Kommunikation des Evangeliums, die nicht von vornherein auf erwartbare Positionen festgelegt ist¹⁶⁴.

¹⁶⁰ Schleiermacher 1993b, 119, § 312 (Hervorh. TW); Ich greife hier zurück auf Überlegungen, die ich – ebenfalls im Kontext öffentlicher Theologie – entwickelt habe in Wabel 2019b.

¹⁶¹ Schleiermacher 1993b, 120f., § 314.313.

¹⁶² Ebd., 127, § 328; Diese Öffentlichkeit zu nutzen, kommt – so Schleiermacher – insbesondere, aber nicht ausschließlich, dem »akademischen Theologen« und dem »kirchlichen Schriftsteller« zu (ebd., 127, § 328).

¹⁶³ Schleiermacher 2002, 169f.

¹⁶⁴ Weil »nicht jede individuelle Abweichung bereits als Aufkündigung der Gemeinschaft« gebrandmarkt werden muss, wird die Beteiligung des Anderen »nicht im unmittelbaren Konsens, sondern gerade am Dissens erkannt« (Moxter 2005, 104; vgl. Wabel 2010, 493).

4.4. Die Katholizität evangelischen Glaubens

Dieses von Schleiermacher analysierte prekäre Ineinander von je Eigem und Allgemeinen verhilft zu einer präzisierenden Bestimmung des Begriffs der Katholizität christlichen Glaubens nach evangelischer Konfession: Was »immer und von allen geglaubt wurde«¹⁶⁵, ist nicht etwa lediglich eine Mehrheitsmeinung, sondern verweist auf die Kirche als den intersubjektiven Horizont je eigenen Glaubens¹⁶⁶. Gerade im unvertretbar je eigenen Vollzug des Glaubens konstituiert sich dessen Allgemeinheit. Das Moment je subjektiver Deutung, das religiösen Aussagen unaufgebbar zugehört, ist gleichursprünglich mit der Kirche als einem Raum des Intersubjektiven, in dem diese Deutungen sich vollziehen und gegenseitig aufeinander Bezug nehmen¹⁶⁷.

Im unhintergebar je eigenen Urteil koinzidieren somit *Deutung* und *Wahrheit*. Im Anschluss an Kants dritte Kritik erweist sich Deutung als ein interpretatives Moment, dem der Ausgriff auf eine gemeinsame Welt innewohnt. Ein so verstandener Begriff von Deutung bewirkt eine Pluralismusfähigkeit evangelischer Lehre, die sich von Beliebigkeit gerade unterscheidet. Damit wird ein Verständnis von Wahrheit möglich, das dem unhintergebar subjektiven Charakter christlichen Glaubens gerade angemessen ist. Oder, verkürzt formuliert: Deutung ermöglicht Wahrheit.

Siglen

- HA Goethe, Johann Wolfgang: Briefe. Hamburger Ausgabe in vier Bänden, hg. von Karl Robert Mandelkow, Hamburg 1967.
- KD Barth, Karl: Die kirchliche Dogmatik, 5. Auflage, Zollikon-Zürich 1947ff.

¹⁶⁵ Vinzenz von Lerinum (1925) II.3, 20–23.

¹⁶⁶ Die Frage nach dem »Verhältnis von Glaube und Reflexion« recurriert notwendig »zugleich sozialtheoretisch auf das Phänomen der Kirche« (Moxter 2002, 25).

¹⁶⁷ In Schleiermacherscher Terminologie formuliert: »Das fromme Selbstbewußtsein wird [...] seiner eigenen Endlichkeit am Gemeingeist gewiß, indem es seine Mitteilung anderen als sachgemäße Darstellung des christlichen Glaubens ansinnt. Das Allgemeine ist ihm gerade nur in der Differenz gegeben, an der es sich beständig relativiert« (Moxter 2002, 36).

- PhdSF Cassirer, Ernst: Die Philosophie der symbolischen Formen. Teil I–III [1923–1929], 8. Auflage, Darmstadt 1982ff.

Literatur

Bahr, Petra

- 2004 »... alle unsere Erkenntnis Gottes ist bloß symbolisch ...«. Religions-theoretische Implikationen der ›Kritik der Urteilskraft‹, in: Tanner, Klaus (Hg.): Religion und symbolische Kommunikation, Leipzig, 114–148.

Barth, Karl

- 1947 Die kirchliche Dogmatik [KD], Bd. I/1: Die Lehre vom Wort Gottes [1932], 5. Auflage, Zollikon-Zürich.

Barth, Roderich

- 2004 Absolute Wahrheit und endliches Wahrheitsbewußtsein. Das Verhältnis von logischem und theologischem Wahrheitsbegriff – Thomas von Aquin, Kant, Fichte und Frege (Religion in philosophy and theology 13), Tübingen.

Barth, Ulrich

- 1996 Was ist Religion?, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 93, 538–560.
- 2003 Religion und ästhetische Erfahrung. Interdependenzen symbolischer Erlebniskultur, in: Barth, Ulrich: Religion in der Moderne, Tübingen, 235–262.
- 2004 Aufgeklärter Protestantismus, Tübingen.

Bultmann, Rudolf

- 1925 Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: Bultmann, Rudolf: Glauben und Verstehen. Bd.: 1, Tübingen, 26–37; wiederabgedruckt in Lindemann, Andreas: Rudolf Bultmann. Neues Testament und christliche Existenz. Theologische Aufsätze, Tübingen 2002, 1–12.

Cassirer, Ernst

- 1982ff. Die Philosophie der symbolischen Formen. Teil I–III [1923–1929], 8. Auflage, Darmstadt [PhdSF I–III].

Dalferth, Ingolf U. / Stoellger, Philipp

- 2004 Perspektive und Wahrheit. Einleitende Hinweise auf eine klärungsbedürftige Problemgeschichte, in: Dalferth, Ingolf U. / Stoellger, Philipp (Hg.): *Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation* (Religion in Philosophy and Theology 14), Tübingen, 1–28.

Dalferth, Ingolf U.

- 2007 Religiöse Erfahrung und Offenbarung, in: Gräb, Wilhelm / Herrmann, Jörg / Kulbarsch, Lars / Metelmann, Jörg / Weyel, Birgit (Hg.): *Ästhetik und Religion. Interdisziplinäre Beiträge zur Identität und Differenz von ästhetischer und religiöser Erfahrung* (Religion – Ästhetik – Medien 2), Frankfurt a.M., 183–203.

Eckermann, Johann Peter

- 1836 Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. Bd. 2, Leipzig.

Fischer, Johannes

- 1998 Handlungsfelder angewandter Ethik. Eine theologische Orientierung, Stuttgart.
- 2000 Sittliche Intuitionen und reflexives Gleichgewicht, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 44, 247–268.

Gerhardt, Volker

- 2002 Immanuel Kant. Vernunft und Leben, Stuttgart.

Goethe, Johann Wolfgang

- 1967 Briefe. Hamburger Ausgabe in vier Bänden, hg. von Karl Robert Mandelkow [HA], Hamburg 1967.

Gräb, Wilhelm

- 1998 Kunst und Religion in der Moderne. Thesen zum Verhältnis von ästhetischer und religiöser Erfahrung, in: Herrmann, Jörg / Mertin, Andreas / Valtink, Eveline (Hg.): *Die Gegenwart der Kunst. Ästhetische und religiöse Erfahrung heute*, München, 57–70.
- 2000 Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion, 2. Auflage, Gütersloh.
- 2016 Lebenssinndeutung als Aufgabe der Theologie, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 113/4, 366–383.

Herms, Eilert

- 1989 Von der Glaubenseinheit zur Kirchengemeinschaft. Plädoyer für eine realistische Ökumene (Marburger theologische Studien 27), Marburg.
- 2003 Art. Wahrheit/Wahrhaftigkeit. V. Systematisch-theologisch, in: Theologische Realenzyklopädie 35, 363–378.

Jung, Matthias

- 1999 Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie, Freiburg i.Br. / München.

Jüngel, Eberhard

- 1977 Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, 2. Auflage, Tübingen.
- 1980 Theologische Erörterungen. Bd. 2: Entsprechungen. Gott, Wahrheit, Mensch (Beiträge zur evangelischen Theologie 88), Tübingen.
- 1990 Theologische Erörterungen. Bd. 3: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens (Beiträge zur evangelischen Theologie 107), Tübingen.
- 2008 Erfahrungen mit der Erfahrung. Unterwegs bemerkt, Stuttgart.

Kant, Immanuel

- 1974 Immanuel Kant. Bd. 2/4: Kritik der reinen Vernunft [1781, ²1787], hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M.
- 1983 Anthropologie in pragmatischer Hinsicht [1798], hg. von Wolfgang Becker, Stuttgart.
- 2011 Kritik der Urteilskraft [1790], hg. von Gerhard Lehmann, Stuttgart.

Kleffmann, Tom

- 2006 Religion als menschliche Deutung. Über Sinn und Grenze eines aktuellen religionsphilosophischen Ansatzes, in: Dalferth, Ingolf U. / Großhans, Hans-Peter (Hg.): Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe (Religion in Philosophy and Theology 23), Tübingen, 285–300.

Korsch, Dietrich

- 1997 Religion mit Stil. Protestantismus in der Kulturwende, Tübingen.
- 2000 Dogmatik im Grundriß, Tübingen.
- 2003 Gelebte und gelehrte Religion in Kirche und Schule, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 55/1, 28–39.

- 2005 Religionsbegriff und Gottesglaube. Dialektische Theologie als Hermeneutik der Religion, Tübingen.
- 2016 Antwort auf Grundfragen christlichen Glaubens. Dogmatik als integrative Disziplin, Tübingen.

Lauster, Jörg

- 2005 Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute, Darmstadt.

Vinzenz von Lerinum

- 1925 Commonitorium pro catholicae fidei, in: Jülicher, Adolf (Hg.): Corpus Christianorum Series Latina 64, 2. Auflage, Tübingen, 147–195.

Makkreel, Rudolf A.

- 1997 Einbildungskraft und Interpretation. Die hermeneutische Tragweite von Kants »Kritik der Urteilskraft«, Paderborn.

Moxter, Michael

- 2002 Urteilskraft und Intersubjektivität. Zur Eigenart theologischer Reflexion, in: Kodalle, Klaus-Michael / Steinmeier, Anne M. (Hg.): Subjektiver Geist. Reflexion und Erfahrung im Glauben (Festschrift Traugott Koch), Würzburg, 25–36.
- 2005 Kirchenleitung und Kulturaufgabe, in: Hauschildt, Friedrich (Hg.): Sine vi, sed verbo. Die Leitung der Kirche durch das Wort Gottes (Festschrift Wenzel Lohff), Leipzig, 101–116.

Nipkow, Karl Ernst

- 2007 Zum Verhältnis von Unterricht über Weltentstehung und Evolution in Physik und Biologie und über den Schöpfungsglauben in Religion (04.07.2007), online: https://www.ekd.de/070704_nipkow.htm [20.08.2019].

Pannenberg, Wolfhart

- 1961 Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, in: Pannenberg, Wolfhart (Hg.): Offenbarung als Geschichte, Göttingen, 91–114.
- 1991 Systematische Theologie. Bd. 2, Göttingen.

Ritschl, Dietrich

- 1984 Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München.
- 1990 Art. Lehre, in: Theologische Realenzyklopädie 10, Berlin / New York, 608–621.

Rodi, Frithjof

- 2003 Urteilkraft und Heuristik in den Wissenschaften. Beiträge zur Entstehung des Neuen, Weilerswist.

Rudolph, Enno

- 1991 Odyssee des Individuums. Zur Geschichte eines vergessenen Problems, Stuttgart.

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst

- 1960 Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt [²1830/31], hg. von Martin Redeker, 7. Auflage, Berlin / New York.
- 1993a Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers [1838], hg. von Manfred Frank, 5. Auflage, Frankfurt a.M.
- 1993b Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen [1811], hg. von Heinrich Scholz, 3. Auflage, Darmstadt.
- 2002 Versuch einer Theorie des geselligen Betragens [1798/99], in: Meckenstock, Günter (Hg.): Kritische Gesamtausgabe, Bd. I/2: Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799, Berlin, 165–184.

Schoberth, Ingrid

- 2002 Art. Lehre. III. Praktisch-theologisch, in: Religion in Geschichte und Gegenwart 5, 4. Auflage, Tübingen, 205f.

Schröder, Bernd

- 1998 Erfahrung mit der Erfahrung – Schlüsselbegriff erfahrungsbezogener Religionspädagogik?, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 95, 277–294.

Simon, Josef

- 2003 Kant – Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie, Berlin.
- 2004 Horizonte der Wahrheit bei Kant, in: Dalferth, Ingolf U. / Stoellger, Philipp (Hg.): Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation (Religion in Philosophy and Theology 14), Tübingen, 119–140.

Staiger, Emil

- 1979 Erläuterungen, in: Goethe Werke, Bd. 5, Frankfurt a.M., 711–739.

Taylor, Charles

- 1975 Interpretation und die Wissenschaften vom Menschen, in: Taylor, Charles: Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen, Frankfurt a.M., 154–219.

Trappe, Tobias

- 2004 Art. Wahrheit. Christlich-theologisch, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 12, 123–133.

Wabel, Thomas

- 2010 Die nahe ferne Kirche. Studien zu einer protestantischen Ekklesiologie in kulturhermeneutischer Perspektive (Religion in Philosophy and Theology 50), Tübingen.
- 2019a Lost in Translation? Talking Religion at School and in the Public Space, in: Haußmann, Werner / Lähnemann, Johannes / Pirner, Manfred L. / Schwarz, Susanne (Hg.): Public Theology. Perspectives on Religion and Education, Oxford, 185–198.
- 2019b Öffentliche Theologie. Impulse zu einer methodischen Neubestimmung, in: Evangelische Theologie 79/1, 17–30.

Religion zwischen Wahrheit und Ideologie

Das Ideologie- und Kritikverständnis Karl Marx' und die Methodologie der Theologie der Befreiung

Alexander Schmitt

1. Problemaufriss

Eines der zentralen Struktur- und Argumentationsprinzipien des *Kapital* von Karl Marx (1. Band 1867 publiziert) bildet der Gegensatz von ›Innen‹ und ›Außen‹, von ›Wesen‹ und ›Erscheinung‹¹ bzw. von ›stofflichem Inhalt‹ und ›gesellschaftlicher Form‹² (siehe Schema 2 auf S. 139). Der damaligen politischen Ökonomie³ wirft Marx vor, eine vorschnelle und scheinbar selbstverständliche Identifikation dieser beiden Grundmomente vorzunehmen bzw. auf der Basis der verkehrten gesellschaftlichen Praxis die tatsächlichen Verhältnisse in den ökonomischen Kategorien verkehrt darzustellen (Verkehrung) und dadurch zu verdecken. Schon zuvor hatten Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie*⁴ eine verkehrte Erscheinung tatsächlicher Verhältnisse als »Ideologie« (I.5, 135 / 3, 26) bezeichnet. Als paradigmatisches Grundmodell von Ideologie versteht Marx die Religion, auch wenn er sich ab Mitte der 1840er Jahre nicht mehr explizit

¹ Vgl. Quante 2017, 6; Amlinger 2014, 41 Fußnote 94.

² Vgl. Heinrich 2016c, 173b; Heinrich 2016b, 99b.

³ Unter der historischen Bezeichnung ›politische Ökonomie‹ wurde im 19. Jh. in England und Frankreich zum Einen die jeweilige nationale Wirtschaft (im Gegensatz zur Hauswirtschaft war diese ›politisch‹, d.h. staatsumfassend), zum Anderen die Wissenschaft von der nationalen Wirtschaft verstanden. In Deutschland fand der Begriff ›Nationalökonomie‹ Verwendung (vgl. Heinrich 2016b, 71a).

⁴ Unter *Die deutsche Ideologie* versteht man ein Konglomerat verschiedener von Marx und Engels gemeinsam zwischen Ende 1845 und Mitte 1846 verfasster Texte, die zu ihren Lebzeiten nicht mehr publiziert worden sind. Darin unternehmen Marx/Engels eine Positionsbestimmung ihres eigenen Denkens im Verhältnis zum linkshegelianischen Denken (vgl. Vieth 2016, 51b).

mit der Religion(skritik) auseinandersetzt, u.a., weil er diese mit der Feuerbach'schen Religionskritik für abgeschlossen hält. Im *Kapital* äußert sich dies schließlich darin, dass an vielen Stellen eine verkehrte Erscheinung gesellschaftlicher Verhältnisse – auch wenn höchstens sehr allgemein und eher selten von ›Ideologie‹ die Rede ist – in religiöser Begrifflichkeit thematisiert und so die Religion en passant als Inbegriff ideologischer Vorstellungen verstanden wird.⁵ So spricht Marx im Zusammenhang mit ideologischen Verkehrungen von einer »Religion des Alltagslebens« (II.15, 805 / 25, 838). In den sog. *Theorien über den Mehrwert* heißt es ähnlich:

»Die verdrehte Form, worin die wirkliche Verkehrung sich ausdrückt, findet sich natürlich reproducirt in den Vorstellungen der Agenten dieser Productionsweise. Es ist dieß eine Fictionsweise ohne Phantasie, eine Religion des Vulgären.« (II.3.4, 1453 / 26.3, 445)

Einer der zentralen religiösen Begriffe, die Marx im Diskurs um Wesen und Erscheinung bzw. stofflichen Inhalt und gesellschaftliche Form zur Artikulation dieser Verkehrung verwendet, stellt der ›Fetisch‹⁶ von Ware, Geld und Kapital dar. Im Kapitel »Der Fetischcharakter der Waare und sein Geheimniß« (II.10, 70–82 / 23, 85–98) des 1. Bandes des *Kapital* formuliert Marx dazu:

»Es ist nur das bestimmte *gesellschaftliche Verhältniß der Menschen selbst*, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines *Verhältnisses von Dingen* annimmt. Um daher eine Analogie zu finden, müssen wir in die Nebelregion der *religiösen Welt* flüchten. Hier *erscheinen die Produkte des menschlichen Kopfes* als mit eigenem Leben begabte, unter einander und mit den Menschen in Verhältniß stehende *selbstständige Gestalten*. So in der *Waarenwelt* die *Produkte der menschlichen Hand*. Dieß nenne ich den *Fetischismus*, der sich an die Arbeitsprodukte anklebt, sobald sie *als Waaren* producirt werden, der also von der *Waarenproduktion* unzertrennlich ist.« (II.5, 637f. / II.10, 72 / 23, 86f.)

⁵ Vgl. Bayertz 2018, 175.

⁶ Im 19. Jh. bezeichnete der Begriff ›Fetisch‹ vor Sigmund Freud verschiedene Vorstellungen bestimmter afrikanischer Religionen, denen zufolge konkreten Gegenständen eine übernatürliche bzw. magische Qualität zugeschrieben werde. Diese Begriffsverwendung (und nicht das sich an Sigmund Freud anschließende und heute geläufige Verständnis als objektfokussierte Sexualität) rezipiert Marx bei der Analyse bestimmter entscheidender Momente von Ware, Geld und Kapital (vgl. Heinrich 2016c, 178a).

Und schließlich ist am Ende von Band 3 des *Kapital* bei der Zusammenfassung aller Mystifikations- und Fetischformen von der »trinitarischen Formel« (II.15, 789–806 / 25, 822–839) die Rede:

»Im Kapital – Profit oder noch besser Kapital – Zins, Boden – Grundrente, Arbeit – Arbeitslohn, in dieser ökonomischen Trinität als dem Zusammenhang der Bestandtheile des Werths und des Reichthums überhaupt mit seinen Quellen, ist die Mystifikation der kapitalistischen Produktionsweise, die Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse, das unmittelbare Zusammenwachsen der stofflichen Produktionsverhältnisse mit ihrer geschichtlich-socialen Bestimmtheit vollendet: die verzauberte, verkehrte und auf den Kopf gestellte Welt, wo Monsieur le Capital und Madame la Terre als sociale Charaktere, und zugleich unmittelbar als bloße Dinge ihren Spuk treiben.« (II.15, 804 / 25, 838)

Für Marx scheint seit seinem Kontakt mit der junghegelianischen Religionskritik (v.a. Ludwig Feuerbach und Bruno Bauer) klar zu sein, dass überall dort, wo sich wesentliche Verhältnisse verkehrt darstellen und sich eine Verdeckung der wirklichen Zusammenhänge vollzieht, auch eine religiöse Begrifflichkeit bzw. Metaphorik verwendet werden könne, weil diese ebenfalls nach der gleichen ideologischen Logik funktionieren (vgl. I.5, 135f. / 3, 26f.).⁷

An diese Einsicht schließen sich drei Fragen an:

- 1) Was ist genauer unter »Ideologie« (im Marx'schen Sinne) zu verstehen? Was meint die oben angesprochene und von Marx kritisierte Identifikation bzw. Indifferenz von Wesen und Erscheinung, von stofflichem Inhalt und gesellschaftlicher Form, von Innen und Außen näherhin? (Kapitel 2)
- 2) In welchem Verhältnis stehen Ideologie und Wahrheit zueinander? (Kapitel 3)
- 3) Lassen sich solche ideologischen Mystifikationskonzepte grundlegend in religiösen Begrifflichkeiten darstellen oder lässt sich dagegen eine Form von Religion bzw. Theologie finden, die gerade nicht in eine Ideologie und damit Legitimation tatsächlicher verkehrter Verhältnisse mündet? Lässt sich also eine theologische Methode finden, die in ihrer

⁷ Daneben setzt sich Marx an zahlreichen Stellen seines Werkes auch ganz generell mit biblischen Texten auseinander bzw. verwendet biblische Texte in unterschiedlichen Funktionen, z.B. zur Illustration, argumentativen Unterstützung oder spezifischen Charakterisierung (vgl. Füssel 2019b, 55–64); siehe auch Buchbinder 1976; Dussel 1993; Miranda 1974.

Formulierung theologischer bzw. religiöser Wahrheit so verfährt, dass sie dem Anspruch von Nicht-Ideologizität gerecht wird? (Kapitel 4)

Die These dieses Aufsatzes besteht darin, in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie eine solche (*ideologie-*)kritische *Theologie praktischer und kritischer Wahrheit* identifizieren zu können, auf die die oben kurz skizzierte Gleichsetzung von einerseits Ideologie bzw. Mystifikation und andererseits Religion gerade nicht zutrifft. Damit versteht sich dieser Text zugleich als Beitrag zu einer Verhältnisbestimmung von Marx'scher Theorie und theologischer Methodologie sowie Methode. Mit Blick auf die Befreiungstheologie hat die ausführliche Thematisierung der Marx'schen Fetisch(kritik)- und Ideologie(kritik)konzepte dabei zwei Funktionen:

- *Methodologisch* kann damit eine wissenschaftstheoretische, kritische Basis dafür angeboten werden, wie Ideologie (über den Fetischbegriff) charakterisiert werden und wie die Kritik von Ideologie funktionieren kann. Die Grundüberzeugung dabei besteht darin, dass wissenschaftliche Kategorien niemals ›neutral‹ und damit niemals ›unschuldig‹ sind, weil sie schon durch ihr Kategorienformat dazu beitragen können, bestehende Verhältnisse zu verfestigen und in der Konsequenz Unterdrückung zu legitimieren.
- *Methodisch* bietet das Marx'sche Denken eine Theorie zur ideologiekritischen Analyse ökonomischer Strukturen an, die auch für die Formulierung theologischer Theorie (und v.a. der Christologie) intrinsisch relevant ist. Zur befreiungstheologischen Bestimmung der Frage, wer oder was ein*e Arme*r ist, bedarf es *auch* einer ideologiekritischen, ökonomischen Theorie, die selbst wiederum im klassischen Sinn nicht-theologisch ist.

Der Argumentationsgang folgt bewusst nicht explizit der Religionskritik des frühen Marx, sondern führt über den roten Faden seiner Ideologiekritik bis zum *Kapital*, weil ich die Marx'sche Religionskritik als Sonderfall seiner frühen expliziten Ideologiekritik verstehe.

Dazu soll zunächst geklärt werden, wo bzw. inwiefern Marx in seinem Werk ›Ideologiekritik‹ betreibt. Näher untersucht werden sollen in diesem Zusammenhang *Die Deutsche Ideologie* und *Das Kapital*. Bei der Thematisierung des letztgenannten Textes wird analysiert, wie Marx generell seine »Kritik der politischen Ökonomie« als *Kritik* konzeptioniert und

welchem argumentativen Schema seine implizit ideologiekritische Argumentation in Bezug auf Wesen und Erscheinung folgt. Die Durchführung dieser Kritik wird dabei besonders an Marx' Ausführungen zum Warenfetisch, aber auch an den übrigen Fetischformen, über die Mystifikationen bis zur trinitarischen Formel dargestellt. Die argumentative Schnittstelle zur Thematisierung der Religion in diesem Zusammenhang bildet eine relationale Verhältnisbestimmung von Ideologie(-kritik) und Wahrheit. Auf der Basis dieser Grundüberlegung können zum Einen wissenschaftstheoretische und methodologische Konsequenzen für die Theologie im Allgemeinen gezogen werden, zum Anderen die Theologie der Befreiung als ideologiekritische Theologie praktischer und kritischer Wahrheit im Besonderen verstanden werden.

2. Ideologiebegriff und -kritik bei Marx

Zunächst soll nun das, was in der Einleitung kurz zu Ideologie und ihrer Kritik bei Marx angesprochen worden ist, näher ausgeführt werden. Explizit (wenn auch nicht einheitlich) thematisiert Marx Ideologie(-kritik) nur in der *Deutschen Ideologie* (zusammen mit Engels) und seinen frühen religionskritischen Schriften. Im *Kapital* selbst findet sich lediglich ein impliziter Ideologiebegriff mit seiner Kritik, und zwar im Zusammenhang mit bestimmten Formen verkehrten Bewusstseins (v.a. Fetisch, Mystifikationen, trinitarische Formel). Werkdiachron nimmt einerseits die Bedeutung des Ideologiebegriffs in Marx' Texten ab, andererseits vollzieht sich eine »Erweiterung des Begriffsumfangs«⁸ über Ideologien als bloße Formen verkehrten Bewusstseins hinaus. Die Tatsache, dass sich insgesamt kein einheitlicher Ideologiebegriff rekonstruieren lässt, hat in der Rezeptionsgeschichte der Marx'schen Texte zur Entstehung unterschiedlicher ideologietheoretischer Schulen geführt, auf die im Rahmen dieses Aufsatzes nicht näher eingegangen wird. Als »direkte Negation der Ideologie«⁹ bildet die Wahrheit Ausgangs- und Zielpunkt jedes ideologietheoretischen Denkens. Gerade in dieser Bestimmung sieht Carolin Amlinger das gemeinsame Moment aller unterschiedlicher, sich an Marx anschließender ideo-

⁸ Bayertz 2018, 175.

⁹ Amlinger 2014, 13.

logietheoretischer Schulen.¹⁰ Der Zusammenhang zwischen Ideologie und Wahrheit soll in Kapitel 3 näher analysiert werden.

Gerade weil Marx in seinen Schriften keine einheitliche Theorie vorgelegt hat und er sich in seinen späteren Texten auch nur implizit auf Ideologien bezieht, sollen im Folgenden zunächst allgemeine materiale und formale Aspekte der Marx'schen Ideologieverständnisse dargestellt werden. Anschließend soll auf die Bedeutungsverschiebungen zwischen *Deutscher Ideologie* und *Kapital* eingegangen werden.

2.1. Allgemeine materiale und formale Aspekte

Trotz dieser unsystematischen Begriffsverwendung und der deutlichen Abnahme der Bedeutung, die Marx dem Ideologiebegriff werkdiachron zuweist, lassen sich ein paar grundlegende Konzepte angeben, die der Verwendung seines Ideologiebegriffs prinzipiell und allgemein (im Bewusstsein der jeweils ganz unterschiedlichen Konnotationen) zugrunde liegen. Als *materiale* (und wert-/kritikfreie) Bestimmung von ›Ideologie‹ nach Marx lässt sich Folgendes grundsätzlich angeben:

»Als Ideologie wird die Menge an Überzeugungen, Einstellungen, Selbstbeschreibungen und Bedürfniskonzeptionen bezeichnet, die das individuelle und kollektive Handeln einer Gesellschaft oder einzelner sozialer Gruppen beeinflussen, sowie die kategorialen Formen, in denen gedacht und gehandelt wird.«¹¹

Neben diesen materialen sind für unsere Fragestellung jedoch besonders die *formalen* Aspekte des Marx'schen Ideologiebegriffs, an denen die Kritik ansetzt, relevant. Nachfolgend werden vier formale Aspekte überblicksartig angeführt.¹² An diese als Prämissen der Argumentation fungierenden Aspekte schließen sich einige für das Marx'sche Denken zentrale Konsequenzen an:

¹⁰ Vgl. Amlinger 2014, 10–13.17; Bayertz 2018, 175; siehe ausführlicher zu den unterschiedlichen marxistischen Ideologietraditionen: Amlinger 2014, 53–157; Stahl 2016, 248a–250b.

¹¹ Stahl 2016, 239a.

¹² Vgl. zum Folgenden ebd., 239a–243a; ähnliche Grundaspekte nennt auch Bayertz 2018, 176; Die verschiedenen möglichen Weisen der ›Falschheit‹ einer ideologischen Überzeugung, die Stahl 2016, 245b anführt, können in etwa den Prämissen 1–4 zugeordnet werden und müssen daher hier nicht separat aufgeführt werden.

- 1) **Prämisse** (1. Ideologie-Ebene): Ideologien als falsche Überzeugungen bzw. Bewusstseinsformen erster Ordnung bestimmen sich auf der Basis von sachlicher ›Falschheit‹, Irrationalität bzw. Unangemessenheit *formaler oder inhaltlicher Bewusstseinsmomente bzw. deren Ursprung*. Eine Überzeugung ist demnach dann ideologisch, wenn ihr Inhalt sachlich falsch bzw. den wirklichen Verhältnissen nicht angemessen ist. Diese Falschheit kann
 - a) einerseits daraus resultieren, dass die Bewusstseinsmomente falsche, irrationale bzw. unangemessene Ausdrucksweisen der Wirklichkeit als »kognitive[] Fehler«¹³ darstellen.
 - b) Falsch kann eine Überzeugung andererseits auch dann sein, wenn sie zwar die wirklichen Verhältnisse korrekt ausdrückt, aber die Verhältnisse, auf denen die Überzeugung beruht, selbst schon ›verkehrt‹ sind (wie dies Marx im *Kapital* für die kapitalistische Gesellschaftsformation postuliert), wie das Zitat aus den *Theorien über den Mehrwert* bereits beschreibt:

»Die verdrehte Form, worin die wirkliche Verkehrung sich ausdrückt, findet sich natürlich reproducirt in den Vorstellungen der Agenten dieser Productionsweise. Es ist dieß eine Fictionsweise ohne Phantasie, eine Religion des Vulgären.« (II.3.4, 1453 / 26.3, 445)
- 2) **Prämisse** (2. Ideologie-Ebene): Ideologien als falsche Überzeugungen bzw. Bewusstseinsformen zweiter Ordnung bestimmen sich auf der Basis von Falschheit bzw. Unangemessenheit *des Status, Selbstverständnisses bzw. Anspruchs* von Überzeugungen. Eine Überzeugung ist demnach dann ideologisch, wenn ihre Form bzw. ihr Inhalt als Ausdruck zwar sachlich richtig bzw. angemessen sein mag – die Ideologizität also nicht im falschen Ausdruck der Verhältnisse liegt –, mit den Überzeugungen jedoch die falsche Vorstellung verbunden ist,
 - a) nicht ein Moment eines geschichtlichen Prozesses bzw. nicht ein Element eines konkreten historischen Kontextes zu sein,
 - b) den Anspruch erheben zu können, soziale Phänomene und Verhältnisses selbstständig erklären zu können und damit unabhängige begründete Überzeugungen zu sein bzw. als »autark oder als autark

¹³ Stahl 2016, 245b.

- wirksam«¹⁴ verstanden zu werden (obwohl sie vielmehr umgekehrt selbst Ausdruck sozialer Verhältnisse sind, siehe Prämisse 3), und
 c) (trotz ihrer Partikularität) epistemisch universal bzw. universal gültig zu sein.¹⁵

Damit findet eine Verselbständigung der Bewusstseinsinhalte im Bewusstsein und eine Ablösung des Bewusstseins von den tatsächlichen Verhältnissen statt.

- 3) **Prämisse:** Ideologien stellen nicht einfach falsche kognitive Überzeugungen und nicht zwingend bewusste Manipulationen dar, sondern basieren auf konkreten sozialen Verhältnissen (also auf der Praxis) und ergeben sich notwendig bzw. automatisch aus diesen.
- 4) **Prämisse:** Ideologien besitzen konkrete Funktionen (z.B. die Legitimation von Herrschaft und Macht) sowie Auswirkungen (z.B. die Reproduktion gesellschaftlicher Verhältnisse). Besonders Marx' Charakterisierung der Vulgärökonomie tendiert zu diesem Aspekt.
- 5) **Konklusion** (aus 1 + 3): Kritik an Ideologien kann nicht als »rein epistemische Aktivität«¹⁶ – also nicht einfach als Kritik an falschen bzw. unangemessen kognitiven Überzeugungen – konzipiert sein, sondern muss konkret-praktische Veränderungen der sozialen Verhältnisse beinhalten. Marx' Ideologiebegriff zielt ja gerade nicht darauf ab, falsche Vorstellungen einfach als »soziale[s] Wunschdenken einer Klasse«¹⁷ zu charakterisieren, die schlichtweg entweder über ihre falschen Vorstellungen aufgeklärt werden müssten oder gegen deren bewusstes manipulatives Denken lediglich zu kämpfen wäre.
- 6) **Konklusion** (aus 4 + 5): Ideologiekritik schließt damit besonders auch eine Kritik an den die sozialen Verhältnisse stützenden und von den Ideologien legitimiert werdenden Institutionen und Praktiken ein.
- 7) **Konklusion** (aus 2): Überzeugungen können in Bezug auf tatsächliche soziale Verhältnisse angemessene, d.h. sachlich richtige Überzeugungen sein (1. Ideologie-Ebene). Selbst dann muss Ideologiekritik den

¹⁴ Stahl 2016, 241a.

¹⁵ Eine befreiungsethische Variante der Ideologiekritik an diesem Typus bzw. Aspekt von Ideologie findet sich bei Dussel 1985b sowie Dussel 1988a, 77–86.

¹⁶ Stahl 2016, 241a.

¹⁷ Ebd., 243a.

Status, (Geltungs-)Anspruch bzw. das Selbstverständnis solcher Überzeugungen (2. Ideologie-Ebene) kritisch hinterfragen.

Zwei Aspekte sollen an dieser Stelle noch ergänzend hinzugefügt werden, um die Problematik des Ideologiediskurses bei Marx nicht zu verkennen: (1) Besonders das Vorwort von *Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft* (1859) suggeriert einen funktionalen Ideologiebegriff, dem zufolge sich die jeweilige Ideologie einer bestimmten Gesellschaftsformation danach richtet bzw. auswählt, für welche gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse sie zu deren Stabilisierung und Legitimierung besser geeignet ist. Es bestehen im Forschungsdiskurs unterschiedliche Auffassungen darüber, was mit dieser Funktionalität von Ideologien gemeint ist. (2) Die starke Betonung der gesellschaftspraktischen Einbettung von Ideologien wirft die grundsätzliche Frage auf, ob und inwiefern Marx' eigener Standpunkt überhaupt nicht-ideologisch sein könne. Denn auch Marx' Denken ist Teil einer sozialen Praxis, die selbst wiederum seinem (wenn auch kritischen) Denken automatisch zugrunde liegt und es bestimmt (siehe auch Kapitel 3.2.).¹⁸

2.2. Ideologie(-kritik) in der *Deutschen Ideologie*

In der *Deutschen Ideologie* vollziehen Marx/Engels eine Kritik der junghegelianischen Philosophie, deren ideologisches Moment sie in der Trennung von Bewusstsein (Subjekt) und gesellschaftlichen Verhältnissen (Objekt) und damit in der »Naturalisierung und Universalisierung von Ideen«¹⁹ identifizieren. Der Text weist nach Titus Stahl drei große Ideologie-(Teil-)Modelle auf, von denen hier besonders das *Camera-obscura*-Modell thematisiert werden soll. Alle drei stellen jeweils Varianten des »Reflexionsmodells«²⁰ dar, dem zufolge das Ideologische an ideologischen Vorstellungen auf der 2. Ideologie-Ebene zu verorten ist, d.h. zwar als angemessener Ausdruck, aber inadäquate Reflexion der Bewusstseinsinhalte zu verstehen ist. Dadurch wird die Rolle, die die sozialen materiellen Lebensgrundlagen bei der Entstehung von Bewusstseinsinhalten spielen,

¹⁸ Vgl. ebd., 244b–246a.

¹⁹ Amlinger 2014, 24.

²⁰ Stahl 2016, 243a.

sowie »die praktische Hervorbringung der Ideen durch die Subjekte«²¹ verdeckt bzw. geleugnet, auch wenn sie deren adäquaten Ausdruck darstellen. Die ideologische Verkehrung wird hierbei als Prozess beschrieben, der v.a. im Bewusstsein bzw. durch die Aktivität des Subjekts auf der Basis der tatsächlichen Verhältnisse stattfindet.²²

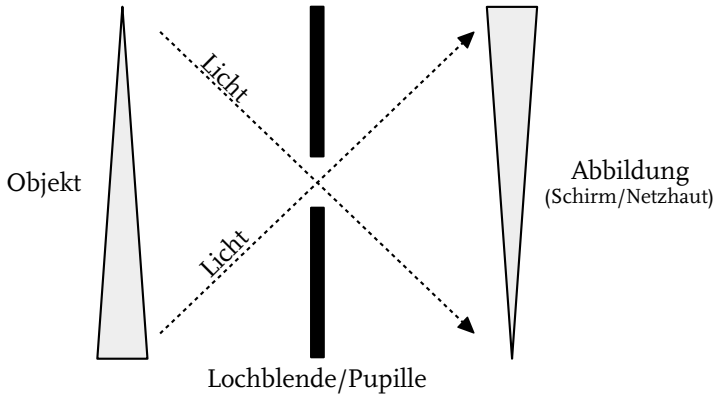
2.2.1. Ausdruck und Reflexion gesellschaftlicher Verhältnisse (Camera-obscura-Modell)

Marx/Engels beziehen den Ideologiebegriff (neben der Religion) besonders auf die Religionskritik der Junghegelianer, deren Denken sie als ideologisches Bewusstsein charakterisieren: Das ideologische Denken der Junghegelianer versteht Bewusstseinsinhalte nur als kognitive Beziehung der Menschen zur Welt und negiert die für die Bildung dieser Inhalte konstitutive Funktion, die den sozialen materiellen Verhältnissen dabei zukommt. Für Marx/Engels stellen solche Bewusstseinsinhalte jedoch vielmehr den Ausdruck der sozialen Umstände dar. Diese Inhalte bilden »notwendige Sublimate ihres materiellen, empirisch konstatirbaren, & an materielle Voraussetzungen geknüpften Lebensprozesses« (I.5, 136 / 3, 26) sowie den »direkte[n] Ausfluß ihres materiellen Verhaltens« (I.5, 135 / 3, 26). Ideologisches Denken dagegen erhebt den Anspruch explanatorischer Selbstständigkeit seiner Inhalte in Bezug auf die sozialen Verhältnisse (2. Ideologie-Ebene, Prämisse 2b), d.h. in der Ideologie wird implizit angenommen und der Anspruch erhoben, die Bewusstseinsinhalte haben umgekehrt für die soziale Realität erklärenden Charakter und sind insofern von diesen in ihrer Existenz unabhängig: Erkennendes Subjekt und Wirklichkeits-Objekt werden in der Ideologie unzulässig getrennt. Für Marx/Engels erklären jedoch gerade nicht die Bewusstseinsinhalte die sozialen Verhältnisse, sondern die sozialen Verhältnisse bilden die konstitutive Verstehensgrundlage sowohl für die Inhalte des Bewusstseins als auch für das ideologische Postulat der explanatorischen Selbstständigkeit und Autarkie.²³ Aus einem sozialen Verhältnis der Herrschaft

²¹ Amlinger 2014, 27.

²² Vgl. ebd., 17f.27.

²³ Dass Marx/Engels andererseits aber auch Rückwirkungen des Bewusstseins auf die gesellschaftliche Praxis annehmen (siehe näher Teilmodell 3), wird von der Marx-Forschung unterschiedlich bewertet, zum Einen als Hinweis auf fehlende Konsis-



Schema 1: Prinzip einer »Camera obscura«

resultiert nach Marx/Engels auf einer zweiten Ebene automatisch eine »Herrschaft der Gedanken« (I.5, 3 / 3, 13), eine »Hypostasierung der Ideen«²⁴ und eine »idealistische[] Superstruktur« (I.5, 115a / 3, 36). Dass eine Gesellschaft also in dieser spezifischen Gesellschaftsformation vorliegt, begründet die ideologische Verkehrung bzw. »Ideologizität« der Bewusstseinsinhalte dieser Gesellschaft. Amlinger spricht hierbei von einem »epistemologisch-genetischen Ideologiebegriff«²⁵. Die berühmte Metapher von der »Camera obscura« als Bild für das menschliche Auge (siehe Schema 1) veranschaulicht dies:

»Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen u. ihre Verhältnisse, wie in einer Camera obscura, auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebenso sehr aus ihrem historischen Lebensprozeß hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen.« (I.5, 135 / 3, 26)

Die bestimmte physiologische Verfasstheit des menschlichen Auges ist nicht nur Grundvoraussetzung für das adäquate Sehen, sondern bedingt zugleich die Verkehrung des Bildes auf der Netzhaut. Problematisch und ideologisch wird dieses Bild dann, wenn das dieses Bild wahrnehmende

tenz bzw. Uneinlichkeit, zum Anderen als Hinweis auf ein Wechselverhältnis zwischen Bewusstsein und Praxis.

²⁴ Amlinger 2014, 19.

²⁵ Ebd., 32.

und reflektierende Bewusstsein davon ausgeht, die Verkehrung des Bildes sei kein Resultat der physiologischen Beschaffenheit des Auges, sondern die wahrgenommene Wirklichkeit könne umgekehrt gerade durch das ›verdrehte‹ Bild im Bewusstsein erklärt werden. Das Bild stellt damit einen adäquaten Ausdruck der realen Verhältnisse (des vom Objekt kommenden Lichtes, der physiologischen Beschaffenheit des Auges usw.) dar, das ideologische Bewusstsein reflektiert es jedoch falsch, da und insofern es die Konstitutionsrelation explanatorisch invertiert und sich das Bewusstseinsbild verselbstständigt.²⁶

»Von diesem Augenblicke an kann sich das Bewußtsein wirklich einbilden, etwas Andres als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein, wirklich etwas vorzustellen, ohne etwas Wirkliches vorzustellen – von diesem Augenblicke an ist das Bewußtsein im Stande, sich von der Welt zu emanzipiren & zur Bildung der ›reinen‹ Theorie, Theologie Philosophie Moral &c überzugehen.« (I.5, 31a / 3, 31)

Ideologiekritik kann damit immer nur praktische Kritik an den sozialen, diese Bewusstseinsinhalte konstituierenden Verhältnissen sein. Jede rein theoretische Kritik würde die konstitutive Rolle der gesellschaftlichen Verhältnisse ignorieren und bliebe selbst einem ideologischen Bewusstsein verhaftet, weshalb Marx schon in der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* konstatiert: »Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen [...]« (I.2, 177 / 1, 385) und in den *Thesen über Feuerbach* programmatisch gegen die Junghegelianer resümiert: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretirt*, es kommt drauf an sie zu *verändern*.« (IV.3, 21 / 3, 7) In dieser Logik formulieren Marx/Engels auch in der *Deutschen Ideologie*:

»Sie [scil. die materialistische Geschichtsauffassung] hat in jeder Periode nicht, wie die idealistische Geschichtsanschauung [scil. die Philosophie der Junghegelianer], nach einer Kategorie zu suchen, sondern bleibt fortwährend auf dem wirklichen Geschichts*boden* stehen, erklärt nicht die Praxis aus der Idee, erklärt die Ideenformationen aus der materiellen Praxis, & kommt demgemäß auch zu dem Resultat, daß alle Formen & Produkte des Bewußtseins nicht durch geistige Kritik, durch Auflösung ins ›Selbstbewußtsein‹ oder Verwandlung in ›Spuk‹, ›Gespens-ter‹, ›Sparren‹ &c sondern nur durch den praktischen Umsturz der realen gesellschaftlichen Verhältnisse aus denen diese idealistischen Flausen hervorgegangen sind, aufgelöst werden können – daß nicht die Kritik, sondern die Revolution die

²⁶ Vgl. Stahl 2016, 241a–242a; Amlinger 2014, 18f.

treibende Kraft der Geschichte auch der Religion, Philosophie & sonstigen Theorie ist.«(I.5, 45a.46a / 3, 38)

Die ideologische »Herrschaft der Gedanken« erkennen Marx/Engels nicht nur in der Religionskritik der Junghegelianer, sondern auch in der Religion. Die Marx'sche Religionskritik ist vor dem Hintergrund seiner umfassenderen Ideologiekritik als spezifisch religiöse Ideologiekritik aufzufassen. Insofern ist der Marx'sche Satz aus der der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* »die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik« (I.2, 170 / 1, 378) als Kritik an Religion im Sinne der Ideologiekritik zu verstehen. Religion stellt damit als »die allgemeine Theorie dieser Welt« (I.2, 170 / 1, 378) das »verkehrte[] Weltbewußtsein« (I.2, 170 / 1, 378) schlechthin dar. Im Sinne der Marx'schen Ideologiekritik verwandelt sich Religionskritik damit automatisch in eine Kritik an den sozialen Verhältnissen.²⁷

»Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die *Kritik der Religion* in die *Kritik des Rechts*, die *Kritik der Theologie* in die *Kritik der Politik*.« (I.2, 171 / 1, 379)

An dieser Stelle kehrt im Zusammenhang mit Marx' Ideologiebegriff sowie -kritik die einleitende Frage nach der Legitimität einer Identifikation von ideologischem mit religiösem Denken wieder.

2.2.2. Ideologie als Resultat der Arbeitsteilung

Was Stahl als zweites Teilmodell des Reflexionsmodells der *Deutschen Ideologie* vorstellt, thematisiert den Begründungszusammenhang für die Entstehung ideologischen Denkens auf der Basis der wirklichen sozialen Verhältnisse. Warum also sorgt ein bestimmtes gesellschaftliches Verhältnis dafür, dass sich Bewusstseinsinhalte als ideologische herausbilden? Marx/Engels charakterisieren die Entstehung von Ideologie als Resultat einer historisch bestimmten Form der Arbeitsteilung, nämlich der »Teilung der materiellen & geistigen Arbeit« (I.5, 31a / 3, 31), setzen also bei der Arbeitsteilung »verschiedene herrschaftstheoretische Implikationen«²⁸ voraus. Der aus dieser fortschreitenden und spezifischen Arbeitsteilung entstehende Klassengegensatz resultiert letztlich in einer Ent-

²⁷ Vgl. Amlinger 2014, 19f.

²⁸ Ebd., 29.

fremdung der Individuen, die als »fremde, außer ihnen stehende Gewalt, von der sie nicht wissen woher & wohin, die sie also nicht mehr beherrschen können« (I.5, 37a / 3, 34), auf sie wirkt. Aus dem »*Ineinandergreifen von Klassen- und Gedankenherrschaft*«²⁹ formieren und verselbstständigen sich die Bewusstseinsinhalte als ideologische. Dadurch erst können sie sich als von den gesellschaftlichen Verhältnissen unabhängige Vorstellungen missverstehen (2. Ideologie-Ebene, Prämisse 2b).³⁰

2.2.3. Ideologie als Ausdruck der Interessen gesellschaftlicher Klassen

Dem dritten Modell bei Stahl zufolge wird dieser Prozess (in Anschluss an das zweite Modell) durch die Herrschafts- bzw. Überlebensinteressen der jeweiligen gesellschaftlichen Klassen ermöglicht. Das Grundmotiv der sich hierbei vollziehenden Ideologisierung besteht in der bewusstseinsmäßigen Universalisierung partikularer Interessen (2. Ideologie-Ordnung, Prämisse 2c).

»Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken, d.h. die Klasse, welche die herrschende *materielle* Macht der Gesellschaft ist, ist zugleich ihre herrschende *geistige* Macht. Die Klasse, die die Mittel zur materiellen Produktion zu ihrer Verfügung hat, disponiert damit zugleich über die Mittel zur geistigen Produktion [...]« (I.5, 60a / 3, 46)

Der Unterschied dieses »*relational-funktionale[n]* Ideologiebegriff[s]«³¹ zu den bisherigen Teilmodellen besteht darin, dass hier die Reflexion von jeder sozialen Klasse in anderer Weise durchgeführt wird und nicht nur auf den sozialen Verhältnissen basiert, sondern auch durch deren jeweilige Interessen bestimmt ist und insofern (in relativer Opposition zu den anderen beiden Teilmodellen) die sozialen Verhältnisse in gewisser Weise doch aus den ideologischen Bewusstseinsinhalten heraus erklärt werden können.³²

»Jede neue Klasse nämlich, die sich an die Stelle einer vor ihr herrschenden setzt, ist genöthigt, schon um ihren Zweck durchzuführen, ihr Interesse als das gemeinschaftliche Interesse aller Mitglieder der Gesellschaft darzustellen, d.h. ideell

²⁹ Amlinger 2014, 29.

³⁰ Vgl. Stahl 2016, 242a–b; Amlinger 2014, 28f.

³¹ Amlinger 2014, 32.

³² Vgl. Stahl 2016, 242b–243b; Amlinger 2014, 29–32.

ausgedrückt: ihren Gedanken die Form der Allgemeinheit zu geben, sie als die einzig vernünftigen, allgemein gültigen darzustellen.« (I.5, 62a–63a / 3, 47)

2.3. Ideologiekritik im *Kapital*

Bevor der Ideologiebegriff und die Ideologiekritik im *Kapital* thematisiert werden, soll dargestellt werden, inwiefern Marx' Projekt einer »Kritik der politischen Ökonomie«, das er mit *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (verfasst 1857/58) entwurfshaft auszuformulieren beginnt und das mit *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (Band 1 veröffentlicht 1867, Bände 2 und 3 posthum von Friedrich Engels ediert und 1885 sowie 1894 publiziert) zu einem unvollendeten Abschluss gelangt, als *Kritik* konzipiert ist.

Marx verfolgt mit dem *Kapital* als »wissenschaftliche[m] System zum Verständnis des Komplexes von Wirtschaft, Gesellschaft und Politik in der kapitalistischen Gesellschaftsformation«³³ das Ziel, »das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft zu enthüllen« (II.5, 13 / II.10, 9 / 23, 15f.), weil er davon ausgeht, dass »die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei« (II.2, 100 / 13, 8). Als »Ideologiekritik der Ökonomie als Wissenschaft«³⁴ mit dem »Anspruch einer kritischen Gesellschaftstheorie«³⁵ vollzieht Marx dabei eine »Analyse der Bedingungen der Möglichkeit ökonomischer Theorie«³⁶ sowie eine

»Rekonstruktion des ökonomischen Kategoriengebäudes unter der Annahme, dass es sich hierbei um ein »notwendig falsches Bewusstsein« handelt, dessen genaue Betrachtung aber dazu führen kann, die Illusion zu überwinden und die Kerngestalt der realen Verhältnisse zu enthüllen«³⁷.

2.3.1. Projekt einer *Kritik der politischen Ökonomie*

Der weltanschauliche Marxismus unterscheidet in seinem Verständnis der Marx'schen Ökonomietheorie nicht grundlegend zwischen der klassi-

³³ Altwater 2015, 13.

³⁴ Sieferle 2011, 53.

³⁵ Rohbeck 2006, 21.

³⁶ Ebd.

³⁷ Sieferle 2011, 54.

schen und der Marx'schen Arbeitswerttheorie. Dem Marxismus zufolge bestimme Marx den Warenwert wie die ökonomische Klassik über die zur Warenproduktion notwendige Arbeitszeit, gehe aber insofern über die klassische Theorie hinaus, als er in seine Theorie die Exploitation der Arbeitskraft sowie die kapitalistische Krisenanfälligkeit implementiere. Der Unterschied zwischen beiden Theorien bestünde damit nicht in den grundlegenden ökonomischen *Kategorien*, sondern nur in den Resultaten und Konsequenzen aus seiner Theorie. Auch die moderne Volkswirtschaftslehre zählt Marx prinzipiell zu den Vertretern der Klassik und schreibt seiner Theorie zu, lediglich zu anderen Ergebnisse als Adam Smith und David Ricardo zu gelangen. Mit der Ablehnung der Klassik durch die moderne Ökonomie wird in der Folge zugleich auch die Marx'sche Theorie abgelehnt.³⁸

Dem Untertitel des *Kapital* »Kritik der politischen Ökonomie« lässt sich jedoch entnehmen, dass es Marx nicht um einen alternativen Entwurf zur damals gängigen politischen Ökonomie, sondern um deren Kritik ging. Bestünde seine Intention dabei lediglich in einer Kritik verschiedener Theorien oder Positionen, unterschiede sich sein Vorhaben nicht grundlegend von neuen Theorien im Allgemeinen und anderen bzw. neuen politischen Ökonomien im Besonderen. Seine Intention besteht aber vielmehr in einem umfassenden Sinn in einer *Fundamentalkritik am Gesamtkonzept der politischen Ökonomie*, d.h. an ihren »kategorialen Voraussetzungen«³⁹ bzw. ihrem »theoretischen Feld«⁴⁰, also insgesamt in der »Revolutionierung einer Wissenschaft« (III.12, 297 / 30, 640). Damit kommt er nicht nur zu anderen Resultaten als die bürgerliche Ökonomie, sondern stellt vielmehr deren begriffliche Vorannahmen grundsätzlich in Frage.⁴¹

Diesen kritischen Anspruch einer solchen »wissenschaftlichen Revolution«⁴², den Marx bereits mit der Arbeit am »6-Bücher-Plan« programmatisch vor Augen hat, beschreibt er in einem Brief an Ferdinand Lassalle vom 22.02.1858 folgendermaßen:

»Die Arbeit, um die es sich zunächst handelt, ist *Kritik der Ökonom. Kategorien*, od., if you like, das System der bürgerlichen Oekonomie kritisch dargestellt. Es ist

³⁸ Vgl. Heinrich 2005, 30f.

³⁹ Heinrich 2005, 31.

⁴⁰ Heinrich 2017, 82.

⁴¹ Vgl. Heinrich 2005, 31.

⁴² Heinrich 2017, 310.

zugleich Darstellung des Systems u. durch die Darstellung Kritik desselben.« (III.9, 72 / 29, 550)

Zu dieser von Marx nicht weiter kommentierten und daher nicht eindeutigen Äußerung lässt sich Michael Heinrich zufolge lediglich eine Minimalaussage treffen, die ich folgendermaßen formalisiere:⁴³

- 1) **Prämisse:** Marx hat keine Kritik mit Hilfe eines externen Kriteriums im Sinn. Vielmehr soll die Kritik über die Darstellung der ökonomischen Kategorien selbst durchgeführt werden.
- 2) **Prämisse:** Auch andere Ökonomen (z.B. Smith, Ricardo) stellen die ökonomischen Kategorien dar, ohne dass dies zwangsläufig in deren Kritik mündet.
- 3) **Konklusion** (aus 1 + 2): Um also die Kritik der ökonomischen Kategorien aus ihrer Darstellung zu entwickeln, muss Marx im Vergleich zu den übrigen Ökonomen eine andere Darstellungsweise erarbeiten. Diese neue Darstellungsweise muss also zeigen, dass die Kategorien der klassischen bürgerlichen Ökonomie zur Darstellung und Analyse ihres Materialobjekts nicht nur einfach inhaltlich oder partiell, sondern *formal notwendig* unqualifiziert sind. Für Marx besteht das Problem der bürgerlichen ökonomischen Kategorien bereits in ihrer Form *als Kategorie* selbst und nicht erst in ihrer materialen Bestimmung.

»Marx will keinen Kritizismus, der sich einem Positivismus gegenüberlagert. Er strengt vielmehr eine paradigmatische Verknüpfung von Kritik und positiver Wissenschaft an.«⁴⁴

Dieser Ansatz ist insofern neu, als die damalige ökonomische Auseinandersetzung nur inhaltliche, nicht aber formale, d.h. auf ihre Voraussetzungen reflektierende Grundbestimmungen ihrer ökonomischen Kategorien zum Diskursgegenstand hatte.⁴⁵ Dieses Problem erläutert Marx (hier: exemplarisch für die Wertbestimmung) folgendermaßen (wobei bereits die erwähnte Frage nach der Identifizierung von Wesen und Erscheinung, gesellschaftlicher Form und stofflichem Inhalt, auf die noch näher eingegangen wird, angesprochen wird):

⁴³ Vgl. Heinrich 2016b, 83a.

⁴⁴ Haug 1993, 153.

⁴⁵ Vgl. Heinrich 2005, 74.

»Die politische Oekonomie hat nun zwar, wenn auch unvollkommen, Werth und Werthgröße analysirt und den in diesen Formen versteckten Inhalt entdeckt. Sie hat niemals auch nur die Frage gestellt, warum dieser Inhalt jene Form annimmt, warum sich also die Arbeit im Werth und das Maß der Arbeit durch ihre Zeitdauer in der Werthgröße des Arbeitsprodukts darstellt? Formeln, denen es auf der Stirn geschrieben steht, daß sie einer Gesellschaftsformation angehören, worin der Produktionsproceß die Menschen, der Mensch noch nicht den Produktionsproceß bemeistert, gelten ihrem bürgerlichen Bewußtsein für eben so selbstverständliche Naturnothwendigkeit als die produktive Arbeit selbst.« (II.10, 79f. / 23, 94–96)

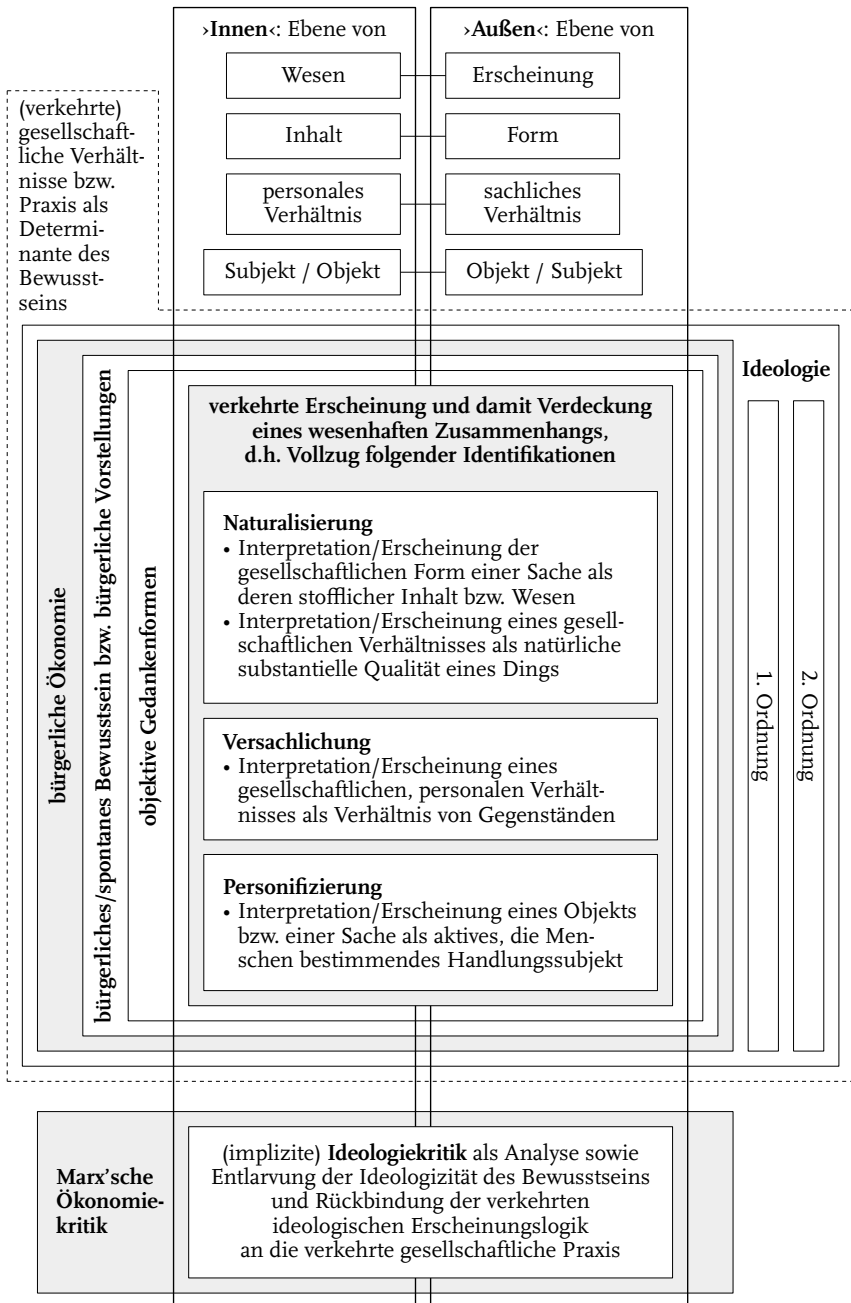
Hier klingt an, was bereits im Zusammenhang mit der 2. Ideologie-Ebene angesprochen worden ist: Erfolgt keine Reflexion auf die formalen (d.h. auf das Kategorienformat bzw. die Kategorienform bezogenen) Voraussetzungen einer Kategorie (hier: Wertkategorie), kann sich das Bewusstsein automatisch über den Geltungsbereich seiner Überzeugung täuschen – auch wenn diese adäquater Ausdruck der jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse sein mögen – und der Meinung sein, die Kategorie besitze universalen Anspruch sowie Geltung und sei nicht einfach nur Ausdruck der gesellschaftlichen Verhältnisse der jeweiligen historischen ökonomischen Gesellschaftsformation.

2.3.2. Implizite Ideologiekritik

Die folgenden Überlegungen zu Ideologiebegriff und Ideologiekritik im *Kapital* sind in Schema 2 systematisch veranschaulicht.⁴⁶

Auch wenn Marx im *Kapital* nicht explizit ideologiekritisch argumentiert und den Begriff ›Ideologie‹ bzw. ›ideologisch‹ kaum und dann eher unspezifisch verwendet, lässt sich dort eine implizite Ideologiekritik ausfindig machen. Während in der *Deutschen Ideologie* die Verkehrung noch im

⁴⁶ Ich danke Michael Heinrich ganz herzlich für hilfreiche Hinweise zur Schematisierung.



Schema 2: Wirklichkeitsbezug und implizite Ideologiekritik im »Kapital«

Bewusstsein verortet ist und das ideologische Moment in einer »falsche[n] Spiegelung der an sich wahren Verhältnisse«⁴⁷ besteht, geht Marx im *Kapital* v.a. von dem Grundgedanken aus, dass ein falsches Bewusstsein notwendigerweise aus einer verkehrten praktischen Wirklichkeit resultiert (1. Ideologie-Ebene, Prämisse 1b) – hier sind also primär die gesellschaftlichen Verhältnisse mit ihrer Praxis verkehrt verfasst. Lokalisiert wird die Verkehrung also nicht mehr im Bewusstsein selbst, sondern in den sozialen Relationen, im gesellschaftlichen Verhältnis der Produzenten.⁴⁸ Weil sich nun im Zuge der Verkehrung *objektiv* verkehrte gesellschaftliche Verhältnisse im *subjektiven* Bewusstsein adäquat (d.h. im *korrekten Ausdruck als verkehrte Bewusstseinsinhalte*) aufgrund der verkehrten Verfasstheit der gesellschaftlichen Verhältnisse (und nicht ›in verkehrter Weise‹, also im *verkehrten Ausdruck* der gesellschaftlichen Verhältnisse, wie noch in der *Deutschen Ideologie*) darstellen bzw. ausdrücken, bildet sich eine »Einheit von Subjekt und Objekt« und die Bewusstseinsformen stellen sich als »objective Gedankenformen« (II.10, 75 / 23, 90) dar – es entsteht ein »*gegenständliche[r]* Schein« (II.5, 50 / II.10, 80f. / 23, 97), ein »falsche[r] Schein« (II.15, 805 / 25, 838). Dies bildet das Resultat dreier ideologischer Verkehrsaspekte⁴⁹ im Bewusstsein (als Ausdruck der konkreten verkehrten Produktionsverhältnisse), die im Folgenden Kapitel bei der konkreten Thematisierung des (Waren-)Fetischs noch näher erläutert werden und die drei fundamentale ›Identifizierungen‹ vornehmen:

- 1) **Naturalisierung:** Die gesellschaftliche Form einer Sache erscheint als deren stofflicher Inhalt bzw. Wesen bzw. das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten (und deren Arbeit) erscheint als »gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge« (II.10, 71 / 23, 86).

⁴⁷ Amlinger 2014, 33.

⁴⁸ Verständnishintergrund einer solchen relationalen Sicht auf Gesellschaft und Bewusstsein bildet der Historische Materialismus mit seinem »ersten Hauptsatz« (Bayertz 2018, 114) von einer »relationalen Sozialontologie« (ebd.), d.h. von einer Sicht auf Gesellschaft, die den Beziehungen der Gesellschaftsglieder den methodischen Vorrang vor einer atomistisch-individualistischen Perspektive gewährt. Gesellschaft wird also nicht als Summe einzelner Glieder, sondern als relationales soziales Ganzes verstanden. Die Kritik an einer atomistischen Sicht auf Gesellschaft bei Marx steht in der Tradition des Hegel'schen Denkens. (vgl. ebd., 113ff.)

⁴⁹ Michael Heinrich systematisiert das theoretische Feld, das diese drei Verkehrsaspekte charakterisiert, stattdessen in vier Aspekten (siehe dazu Fußnote 56).

- 2) **Versachlichung:** Das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten erscheint als ein »außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältniß von Gegenständen« (II.10, 71 / 23, 86). So spricht Marx von einer »Versachlichung der Produktionsverhältnisse« (II.15, 804f. / 25, 838).
- 3) **Personifizierung:** Ein Objekt bzw. eine Sache erscheint als aktives, die Menschen bestimmendes Handlungssubjekt – eine »Personifizierung der Sachen« (II.15, 804f. / 25, 838). Hatten Marx/Engels in der *Deutschen Ideologie* noch das Konzept einer »Herrschaft der Gedanken« (I.5, 3 / 3, 13) vertreten, wandelt sich dies nun in eine die Menschen bestimmende »Herrschaft der Sachen«⁵⁰.

Die konkrete Praxis der (kapitalistischen) Gesellschaftsformation sei also in verkehrter Weise so verfasst, dass sie automatisch eine verkehrte Erscheinung bzw. ein verkehrtes Bewusstsein hervorrufe. Verkehrt ist das Bewusstsein gerade deshalb, *weil* es adäquater Ausdruck der (verkehrten) gesellschaftlichen Verhältnisse ist. Diese verkehrte Verfasstheit der gesellschaftlichen Verhältnisse besteht im kapitalistischen Grundwiderspruch aus gemeinschaftlicher Produktion bei gleichzeitiger privater Aneignung der Produkte (durch das Kapital bzw. den*die Kapitalist*in⁵¹), d.h. in der

⁵⁰ Amlinger 2014, 19.

⁵¹ Die Personenbezeichnungen werden hier immer als »Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse« (II.10, 83 / 23, 100) verstanden. Handlungssubjekte sind also nicht die individuellen Personen, sondern immer nur die Personen, »soweit sie die Personifikation ökonomischer Kategorien sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen« (II.5, 14 / II.10, 9f. / 23, 16). Deswegen spricht Marx auch primär von z.B. »Kapital« und »Arbeit«, erst sekundär von »Kapitalist« und »Arbeiter«. (1) Auch wenn es sich also bei solchen Begriffen wie »Kapitalist*in«, »Unterdrücker*in«, »Eigentümer*in«, »(Lohn)Arbeiter*in«, »Unterdrückte*r«, »Arme*r« usw. (ebenfalls bei der Verwendung des Plurals) um *soziale Kategorien* handelt, die von den individuellen Merkmalen und den damit verbundenen Zuschreibungen (z.B. Geschlecht) abstrahieren, und (2) da es in der deutschen Sprache keine entsprechende grammatikalische Kategorienform gibt, werden diese Formen in vorliegendem Text (bis auf Zitate) bewusst und konsequent gegendert (mit *gender star*). Dadurch soll die problematische sprachliche Praxis verhindert werden, das generische Maskulinum als kategorienbildend zu setzen, damit als hegemonial zu verstehen und dadurch die mit dem grammatikalischen Maskulinum verbundene Männlichkeit letztlich als Norm zu affirmieren. Diese Praxis nimmt in Kauf, dass nicht mehr zwischen der Kategorien- und der Personen-/Personalform (z.B. konkrete, bestimmte Arbeiter*innen) unterschieden werden kann.

»Entfremdung der Produktionsbedingung vom Produzenten« (II.15, 586 / 25, 610). Die Idee der Entfremdung von den realen Existenzgrundlagen in der *Deutschen Ideologie* überträgt Marx dabei v.a. im Zusammenhang mit dem (Waren-)Fetisch auf die Wirklichkeit als Ganze. Da sich das verkehrte Moment im *Kapital* nun auf die Wirklichkeit als Ganze bezieht, bestehen ideologische Vorstellungen nicht als herrschende Vorstellung der herrschenden Klasse (wie in Teilmodell 3 der *Deutschen Ideologie*), sondern als objektive Gedankenformen, denen alle Klassen unterworfen sind. War in der *Deutschen Ideologie* ideologisches Bewusstsein also Herrschaftsbewusstsein der Bourgeoisie, kennzeichnet es im *Kapital* nun die bürgerliche Gesellschaft insgesamt.⁵²

Die unterschiedlichen Formen ideologischer Vorstellungen analysiert Marx implizit in Auseinandersetzung mit den in seiner Zeit vorherrschenden prinzipiellen ökonomischen Positionen, die sich hinsichtlich ihres Reflexivitätsgrads und -anspruchs fundamental unterscheiden – »klassische/bürgerliche Ökonomie« und »Vulgärökonomie«.⁵³ Die *klassische bürgerliche Ökonomie* – die Marx v.a. in den klassischen Nationalökonom Smith und Ricardo vertreten sieht – betreibt wirkliche ökonomische wissenschaftliche Reflexionen und unternimmt zumindest den Versuch, die Erscheinungsformen der Ökonomie auf deren Wesen hin zu analysieren. Die *Vulgärökonomie* dagegen verbleibt lediglich innerhalb der Ebene der alltäglichen Erscheinung der Zusammenhänge und ist nicht einmal dem Anspruch nach wissenschaftlich oder kritisch. Marx attestiert ihr eine »prinzipiell nur dem Schein huldigende Flachheit« (II.5, 436 / II.10, 482 / 23, 561) und formuliert polemisch:

»Um es ein für allemal zu bemerken, verstehe ich unter *klassischer politischer Oekonomie* alle Oekonomie seit W. Petty, die den *innern Zusammenhang* der bürgerlichen Produktionsverhältnisse erforscht, im Gegensatz zur *Vulgärökonomie*, die sich nur innerhalb des *scheinbaren Zusammenhangs* herumtreibt, für eine plausible Verständlichmachung der so zu sagen größten Phänomene und den bürgerlichen Hausbedarf das von der wissenschaftlichen Oekonomie längst gelieferte Material stets von neuem wiederkaut, im Uebrigen aber sich darauf beschränkt, die banalen und selbstgefälligen Vorstellungen der bürgerlichen Produktionsagenten von ihrer eignen besten Welt zu systematisiren, pedantisiren und als ewige Wahrheiten zu proklamiren.« (II.5, 44 / II.10, 79f. / 23, 95)

⁵² Vgl. Amlinger 2014, 33–36; Stahl 2016, 243b–244a.

⁵³ Siehe dazu auch Kapitel 2.3.1.

Während das vulgärökonomische Bewusstsein selbstlegitimatorischen und -stabilisierenden (vgl. 4. Ideologie-Prämisse bzw. 3. Teilmodell der *Deutschen Ideologie*) sowie unkritischen Charakter aufweist⁵⁴, besitzt die klassische Ökonomie Marx zufolge zumindest den kritischen Anspruch, die inneren Gesetze der politischen Ökonomie wirklich zu verstehen. So formuliert er in den sog. *Theorien über den Mehrwert*:

»Die Vulgärökonomien – sehr zu unterscheiden von den ökonomischen Forschern, die wir kritisirt [scil. die klassischen Ökonomen] – übersetzen in der That die Vorstellungen, Motive etc der in der capitalistischen Production befangnen Träger derselben, in denen sie sich nur in ihrem oberflächlichen Schein reflectirt. Sie übersetzen sie in eine doctrinäre Sprache, aber vom Standpunkt des herrschenden Theils aus, der Capitalisten, daher nicht naiv und objektiv, sondern apologetisch. Das bornirte und pedantische Aussprechen der Vulgärvorstellungen, die sich nothwendig in den Trägern dieser Productionsweise erzeugen, ist sehr verschieden von dem Drang der politischen Oekonomen, wie Physiokraten, A. Smith, Ric., den innren Zusammenhang zu begreifen.« (II.3.4, 1453 / 26.3 445)

Doch obwohl die klassische politische Ökonomie einige ökonomische Kategorien adäquat inhaltlich analysiert hat, gelingt es auch ihr Marx zufolge nicht, die Erscheinungslogik der auf den Verhältnissen der kapitalistischen Gesellschaftsformation basierenden Vorstellungen zu durchschauen (vgl. z.B. MEGA II.3.4, 1499). Diese verkehrten gesellschaftlichen Verhältnisse führen dazu, dass das bürgerlich-ökonomische Denken letztlich lediglich einen unkritischen Ausdruck dieser gesellschaftlichen Verhältnisse bildet, damit in objektiven Gedankenformen ge-/befangen bleibt und *insofern* als verkehrtes Bewusstsein mit falschen Vorstellungen der ökonomischen Erscheinung erliegt (1. Ideologie-Ebene). Damit geht zugleich ein falsches Bewusstsein über Selbstverständnis und Geltungsbereich dieser Vorstellungen einher (2. Ideologie-Ebene), sodass historische

⁵⁴ Die Vulgärökonomie hat einerseits nicht den Anspruch einer kritischen Analyse, andererseits ist ihr auch aktiv daran gelegen, den status quo der gesellschaftlichen Verhältnisse zu erhalten: »Die Vulgärökonomie, die »wirklich auch nichts gelernt hat«, pocht hier, wie überall auf den Schein gegen das Gesetz der Erscheinung. Sie glaubt im Gegensatz zu *Spinoza*, daß »die Unwissenheit ein hinreichender Grund ist.« (II.5, 245 / II.10, 277 / 23, 325) »Auf dieser *Erscheinungsform* [scil. der Lohnform], die das wirkliche Verhältniß unsichtbar macht und grade sein Gegentheil zeigt, beruhen alle Rechtsvorstellungen des Arbeiters wie des Kapitalisten, alle Myifikationen der kapitalistischen Produktionsweise, alle ihre Freiheitsillusionen, alle apologetischen Flausen der Vulgärökonomie.« (II.5, 437 / II.10, 484 / 23, 562)

gesellschaftliche Formen, die lediglich für die kapitalistische Gesellschaftsformation maßgeblich sind, für substantielle Qualitäten gehalten werden. So findet nicht nur eine »Naturalisierung kapitalistischer, d.h. historisch begrenzter, Produktionsverhältnisse«⁵⁵ statt, sondern die bürgerliche Ökonomie nimmt automatisch eine prinzipiell affirmative und unproblematische Haltung den Produktionsverhältnissen gegenüber ein.⁵⁶

Über das Verhältnis von Wirklichkeit und Bewusstsein lässt sich damit folgendermaßen zusammenfassend formulieren: Als Ausdruck der verkehrten gesellschaftlichen Verhältnisse sind ideologische Vorstellungen also korrekte, d.h. adäquate Ausdrücke (innerer Standpunkt). Im Verhältnis »zu, ihrer innern, wesentlichen, aber verhüllten Kerngestalt und dem ihr entsprechenden Begriff« (II.15, 207 / 25, 219) stellen sie sich jedoch als verkehrt dar (externer Standpunkt). Weil die Ideologizität für Marx gerade in der »Übereinstimmung von unmittelbarem Sein und Denken«⁵⁷ sowie in der »Einheit von Imagination und Wirklichkeit«⁵⁸ besteht, spricht Amlinger von einem »immanenten Ideologiebegriff«⁵⁹ im *Kapital*.⁶⁰

Die implizite Ideologiekritik im *Kapital* besteht nun darin, dieses ideologische bürgerliche Bewusstsein über sich selbst aufzuklären, d.h. den gegenständlichen Schein, den falschen Schein und die objektiven Gedankenformen als solche in der kritischen Analyse zu durchschauen und die ihnen zugrunde liegenden gesellschaftlichen Verhältnisse zu entdecken, d.h. herauszuarbeiten, dass (hier: in Bezug auf das Kapital)

⁵⁵ Amlinger 2014, 36.

⁵⁶ Vgl. Stahl 2016, 243b–244a; Heinrich 2017, 78–82. So entstammen die in beiden politökonomischen Positionen vorfindlichen Begriffe dem gleichen »theoretischen Feld« (Heinrich 2017, 82), das Heinrich mit Hilfe der folgenden vier Merkmale, die mit den drei Verkehrsaspekten sachliche Überschneidungen aufweisen, charakterisiert: (a) *Ahistorismus*: Er entspricht Naturalisierung und Versachlichung; (b) *Anthropologismus*; (c) *Individualismus*: Er entspricht in etwa der Personifizierung; (d) *Empirismus* (vgl. dazu näher Heinrich 2017, 82.310).

⁵⁷ Amlinger 2014, 42.

⁵⁸ Ebd., 40.

⁵⁹ Ebd., 41.

⁶⁰ Vgl. ebd.; Die Unterscheidung zwischen externem und internem Standpunkt wird auch bei der Thematisierung des Verhältnisses von Ideologie und Wahrheit (siehe Kapitel 3.1.) relevant.

»das Kapital [...] kein Ding [ist], sondern ein bestimmtes, gesellschaftliches, einer bestimmten historischen Gesellschaftsformation angehöriges Produktionsverhältnis, das sich an einem Ding darstellt und diesem Ding einen spezifischen gesellschaftlichen Charakter gibt« (II.15, 789 / 25, 822).

Die theoretische Ideologiekritik mündet *einerseits* in konkrete verändernde Praxis, da die Verkehrung der Bewusstseinsinhalte auf den verkehrten gesellschaftlichen Verhältnissen basiert und für eine effektive Entideologisierung auch die Verkehrtheit der Praxis eliminiert werden muss; *andererseits* wird eine umfassende Veränderung der verkehrten Praxis erst durch die theoretische Ideologiekritik ermöglicht, insofern mit dieser Kritik die affirmative Selbstverständlichkeit des Bewusstseins über die gesellschaftlichen Verhältnisse destruiert wird.

2.3.3. Das ideologische Kernkonzept im *Kapital*: Der Fetisch (am Beispiel des Warenfetischs)

Die unterschiedlichen Formen ideologischer Verkehrungen – d.h. die objektiven Gedankenformen mit ihrem falschen, gegenständlichen Schein – diskutiert Marx in drei großen Themenkomplexen: dem Fetisch, den Mystifikationen und der sog. ›trinitarischen Formel«. In jedem dieser Komplexe lassen sich solche Bewusstseinsverkehrungen auf der Basis einer verkehrten gesellschaftlichen Praxis finden. Im Folgenden soll das ideologische Kernkonzept des Fetischs in der Gestalt des Warenfetischs – also das Kapitel »Der Fetischcharakter der Waare und sein Geheimniß« (II.10, 70–82 / 23, 85–98) des ersten *Kapital*-Bandes – analysiert werden. Dadurch werden die beiden Aspekte der Marx'schen Ökonomiekritik bzw. des Kapital, die in den beiden vorherigen Kapiteln thematisiert wurden, ausgeführt und exemplarisch veranschaulicht: Die Kritik an den Formen ideologischer Verkehrungen und damit zugleich die Kritik der ökonomischen Kategorien.

Zum Konzept der ›Ware‹ müssen zunächst einige arbeitswerttheoretischen Vorbemerkungen gemacht werden. Auch wenn diese inhaltlich zum Teil schon vorgreifen, ist es zum Verständnis des eigentlichen Problems, mit dem sich Marx im Zusammenhang mit dem Warenfetisch beschäftigt, hilfreich, sie bereits hier anzusprechen: In einer arbeitsteilig arbeitenden Gesellschaft – also in einer Gesellschaft, deren Produkte aus »selbstständiger und von einander unabhängiger Privatarbeiten« (II.5,

22 / II.10, 44 / 23, 57) resultieren – ist es generell nötig, diese Privatarbeiten, die sich in konkreten Produkten und Dienstleistungen vergegenständlichen, miteinander zu vermitteln bzw. zu koordinieren, d.h. sie als Teil der gesellschaftlichen Gesamtarbeit zu integrieren. Dazu werden die Produkte in der Form von Waren auf dem Warenmarkt getauscht und die in den Produkten vergegenständlichte Arbeit über den Warenwert vermittelt. Dieser sog. ›Arbeitswerttheorie‹ zufolge ist also nur die menschliche Arbeit wertbildend. In der Warenform wird den Produkten damit praktisch eine Wertgegenständlichkeit zugeschrieben, d.h. sie werden in einer solchen Gesellschaft ganz selbstverständlich als Träger von Wert behandelt. Diese Wertgegenständlichkeit – wenngleich an die Arbeit rückgebunden – weisen die Waren allerdings nicht unabhängig vom Tauschverhältnis auf. Weil der Wert also eine arbeitsrückgebundene tauschrelationale Größe mit der Funktion darstellt, die privat verausgabte Arbeit mit der gesellschaftlichen Gesamtarbeit auf dem Warenmarkt zu vermitteln, spreche ich in diesem Zusammenhang lieber von einer ›Konstitution‹ als von einer ›Entstehung‹ bzw. ›Erzeugung‹ von Wert. Wert besteht nur im gesellschaftlichen Rahmen des Tauschverhältnisses, sofern er gerade das Gemeinsame getauschter Waren darstellt. Erst im Tauschverhältnis erweist sich im Zuge der Realabstraktion konkreter Arbeit auf abstrakte (gleiche menschliche) Arbeit, dass und wie viel die Privatarbeit im Verhältnis zur gesellschaftlichen Gesamtarbeit ›gilt‹. Abstrakte Arbeit stellt als Grundlage des Werts bzw. das dem Wert zugrunde liegende (Werts substanz) also erst »ein im Tausch konstituiertes Geltungsverhältnis«⁶¹ dar, wobei die Wertgröße (also die Quantität der Werts substanz) von der zur Produktion der Ware gesellschaftlich durchschnittlich notwendigen Arbeitszeit (und gerade nicht einfach von der individuell verausgabten Arbeitszeit) bestimmt wird (›Wertgesetz‹). Die Marx'sche Analyse arbeitet also heraus, dass die Wertgegenständlichkeit gerade nicht substantialistisch zu verstehen ist. Der weitere Argumentationsgang wird zeigen, dass der (Waren-)Fetisch auf genau dieser Substantialisierung von Wert basiert, aus der eine fetischhafte substantialistische Wertgegenständlichkeit resultiert.⁶² Gegenstand der Marx'schen Fetischanalysen ist also nicht die als Koordination der Arbeitsteilung fungierende Warenproduktion selbst – sie stellt den Bezugspunkt der Theorie dar –, sondern (im Rah-

⁶¹ Heinrich 2005, 49.

⁶² Vgl. Stahl 2016, 244b; Heinrich 2005, 47–54; Heinrich 2016a, 234a.

men der Dichotomie von ›Wesen‹ und ›Erscheinung‹ die »Formen, in denen die Warenbeziehungen gesehen und erlebt werden«. ⁶³

Bei der Erläuterung des Warenfetischs beginnt Marx nun mit der Frage, worin das ›Geheimnisvolle‹ an einer Ware mit ihrer Wertgegenständlichkeit besteht. In meinen nachfolgenden Ausführungen orientiere ich mich an der Darstellung von Michael Heinrich (der sog. ›Neuen Marx-Lektüre‹ zurechenbarer Ökonom, Politologe und Mathematiker) in sieben Schritten. ⁶⁴

1) Verortung des ›Geheimnisses‹ in der Warenform

Für das Alltagsbewusstsein scheint einer Ware nichts Geheimnisvolles anzuhaften: Sie besitzt *Gebrauchswert*, welcher in ihrer Nützlichkeit, d.h. der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse besteht, und *Wert*, dessen Wertgröße von der zur Produktion der Ware benötigten Arbeitszeit bestimmt wird:

»Eine *Waare* scheint auf den ersten Blick ein selbstverständliches, triviales Ding. Ihre Analyse ergibt, daß sie ein sehr vertracktes Ding ist, voller metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken. Als bloßer *Gebrauchswerth* ist sie ein sinnliches Ding, woran nichts Mysteriöses, ob ich sie nun unter dem Gesichtspunkt betrachte, daß ihre Eigenschaften menschliche Bedürfnisse befriedigen oder daß sie erst als *Produkt* menschlicher Arbeit diese Eigenschaften erhält. Es liegt absolut nichts räthselhaftes darin, daß der Mensch durch seine Thätigkeit die Formen der Naturstoffe in einer ihm nützlichen Weise verändert.« (II.5, 44 / II.10, 70 / 23, 85)

Der Unterschied zur klassischen politischen Ökonomie besteht im Blick auf die Geheimnishaftigkeit der Warenform also weder in ihrer Beschaffenheit als Gebrauchswert (Gebrauchswerthaftigkeit) noch in der materialen Bestimmung ihres Wertes als quantitatives Resultat der Verausgabung von Arbeit. Erst in der kritischen Analyse zeigt sich der Geheimnischarakter der Ware, der in ihrer Warenform selbst begründet liegt, also in der Tatsache, *dass* ein Produkt bzw. eine Dienstleistung *als Ware* gehandelt wird. Denn erst wenn ein Produkt

⁶³ Vgl. Hinkelammert 1986, 14.

⁶⁴ Vgl. zu den Argumentationsschritten: Heinrich 2005, 69–77; Heinrich 2016c, 178a–180b.

»als Waare auftritt, verwandelt [es] sich in ein sinnlich übersinnliches Ding. [...] Der mystische Charakter der Waare entspringt also nicht aus ihrem Gebrauchswerth. [...] Woher also der räthselhafte Charakter des Arbeitsprodukts, sobald es die *Form der Waare* annimmt?« (II.5, 44.46 / II.10, 70f. / 23, 85f.)

Erst durch die Analyse (der Marx'schen Arbeitswerttheorie) wird also offenbar, dass (a) die Wertgegenständlichkeit, die das ökonomische Alltagsbewusstsein so selbstverständlich der Ware als Eigenschaft zuspricht, keine substantialistische Qualität der einzelnen Ware selbst darstellt, sondern sich erst im Tauschverhältnis konstituiert und dass (b) die Arbeit, die so selbstverständlich als Substanz und Maß des Werts verstanden wird, nur als abstrakte Arbeit wertkonstitutiven Status aufweist. Insofern weist die Ware als »ein sinnlich übersinnliches Ding« *in ihrer Form* und hinsichtlich ihrer Wertgegenständlichkeit eine »gespenstische Gegenständlichkeit« (II.10, 40 / 23, 52) auf.

2) *Warenform: Erscheinung des gesellschaftlichen Verhältnisses der Produzenten als gegenständliche Natureigenschaften bzw. gesellschaftliche Verhältnisse der Produkte*

Nun bleibt zu klären, woraus aber dieser »räthselhafte Charakter des Arbeitsprodukts, sobald es die *Form der Waare* annimmt« (II.5, 46 / II.10, 71 / 23, 86), resultiert. Marx kommt zu der Einsicht, dass die personalen Beziehungen, die in einer Gesellschaft zwischen Menschen bestehen, in auf Warenproduktion basierenden Gesellschaften als Beziehungen von Dingen (statt von Menschen), nämlich von Waren, erscheinen, weil die Menschen erst vermittelt über den Austausch ihrer Waren miteinander in ein gesellschaftliches Verhältnis treten. In der Folge erscheinen den Menschen diese *gesellschaftlichen* Beziehungen der Waren als »gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge«:

»Woher entspringt also der räthselhafte Charakter des Arbeitsprodukts, sobald es *Warenform* annimmt? Offenbar aus dieser Form selbst. Die Gleichheit der menschlichen Arbeiten erhält die sachliche Form der gleichen Werthgegenständlichkeit der Arbeitsprodukte, daß Maß der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft durch ihre Zeitdauer erhält die Form der Werthgröße der Arbeitsprodukte, endlich die Verhältnisse der Producenten, worin jene gesellschaftlichen Bestimmungen ihrer Arbeiten bethätigt werden, erhalten die Form eines gesellschaftlichen Verhältnisses der Arbeitsprodukte. Das Geheimnißvolle der *Warenform* besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere

ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältniß der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existirendes gesellschaftliches Verhältniß von Gegenständen. Durch dies quid pro quo werden die Arbeitsprodukte Waaren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge.« (II.10, 71 / 23, 86)

In direktem Zusammenhang mit der Warenform finden also drei Umformungen statt, die zu einer Verdeckung der tatsächlichen Verhältnisse führen und den Warenfetisch begründen. In jedem dieser drei Fälle wird eine Beziehung, die zwischen den menschlichen Produzenten vermittelt über die Arbeit besteht, zu einem Selbstverhältnis der Waren untereinander (siehe auch die Tabelle auf der nächsten Seite):

- a) Aus der Gleichheit der menschlichen Arbeiten resultiert die qualitativ gleiche Wertgegenständlichkeit der Arbeitsprodukte (abstrakte Arbeit als Werts substanz).
- b) Aus der Arbeitszeit als quantitativem Maß der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft resultiert die Wertgröße der Arbeitsprodukte (gesellschaftlich durchschnittlich zur Produktion erforderliche Arbeitszeit als Wertmaß).
- c) Aus den sozialen Beziehungen der arbeitenden Produzenten untereinander resultiert ein gesellschaftliches Verhältnis der Waren.

Umformungen beim Warenfetisch

<i>Ausgangspunkt: Relationalität / Gesellschaftlichkeit</i>	<i>fetischisierende Umformung</i>	<i>Ebene</i>	<i>ideologischer Verkehrungs- aspekt</i>
a) Gleichheit der menschlichen Arbeiten	gleiche Wertgegenständlichkeit der Arbeitsprodukte	qualitativ	Naturalisierung
b) verausgabte Arbeitszeit als Maß der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft	Wertgröße der Arbeitsprodukte	quantitativ	
c) Beziehung/Verhältnis der Produzenten	gesellschaftliches Verhältnis der Arbeitsprodukte	sozial	Versachlichung

Diese Versachlichung der gesellschaftlichen Beziehung und damit die Verselbstständigung der Dinge bezeichnet Marx als »Fetischismus« bzw. »Fetischcharakter der Waarenwelt«:

»Es ist nur das bestimmte *gesellschaftliche Verhältniß der Menschen selbst*, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines *Verhältnisses von Dingen* annimmt. [...] Dieß nenne ich den *Fetischismus*, der sich an die Arbeitsprodukte anklebt, sobald sie *als Waaren* producirt werden, der also von der *Waarenproduktion* unzertrennlich ist.« (II.5, 637f. / II.10, 72 / 23, 86f.) »Dieser Fetischcharakter der Waarenwelt entspringt, wie die vorhergehende Analyse bereits gezeigt hat, aus dem eigenthümlichen gesellschaftlichen Charakter der Arbeit, welche Waaren producirt.« (II.10, 72 / 23, 87)

Sobald also Produkte die Warenform besitzen, d.h. als Waren auf dem Markt getauscht werden, »klebt« ihnen der Warenfetisch an.

3) *Fetischisierung als Elimination des gesellschaftlich-tätigen Vermittlungsmoments*

Dieser Fetischismus beschreibt Marx zufolge also mehr als ein schlicht falsches Bewusstsein, vielmehr drückt er einen wirklichen Sachverhalt aus: Das »Falsche« liegt nämlich nicht darin, (a) *dass* Produkte unter der Voraussetzung einer Waren produzierenden Gesellschaft als Waren Wertgegenständlichkeit, d.h. gesellschaftliche, d.h. sozialrelationale Eigenschaften, besitzen, also die ökonomischen Kategorien Ausdruck der gesellschaftlichen Verhältnisse sind, sondern darin, (b) *wie* das Verhältnis dieser Eigenschaften zu den Waren näherhin verstanden wird bzw. *ob* sich das Bewusstsein der genannten Umformungen auch wirklich bewusst ist (2. Ideologie-Ebene).

ad (a) Es ist also richtig, *dass* sich die Produzent*innen nicht in einem unvermittelten gesellschaftlichen Verhältnis befinden, sondern sich vermittelt durch den Austausch ihrer unabhängig voneinander produzierten Produkte als Waren aufeinander gesellschaftlich beziehen und *dass* ihren Waren aufgrund dieses gesellschaftlichen Verhältnisses im Tausch neben ihren physischen Eigenschaften (Gebrauchswerthhaftigkeit) gesellschaftliche Eigenschaften (Wertgegenständlichkeit) zugeschrieben bzw. zugewiesen werden (1. Ideologie-Ebene). Die gesellschaftliche Beziehung der Menschen untereinander erscheint ihnen aufgrund der Vermittlung ihrer gesellschaftlichen Beziehung über die Waren und deren Tausch nicht als

unvermittelte Beziehung, sondern als versachlichtes Verhältnis und die Beziehung der Waren als gesellschaftliche:

»Da die Produzenten erst in gesellschaftlichen Kontakt treten durch den Austausch ihrer Arbeitsprodukte, erscheinen auch die spezifisch gesellschaftlichen Charaktere ihrer Privatarbeiten erst innerhalb dieses Austausches. Oder die Privatarbeiten bethätigen sich in der That erst als Glieder der gesellschaftlichen Gesamtarbeit durch die Beziehungen, worin der Austausch die Arbeitsprodukte und vermittelst derselben die Produzenten versetzt. Den letzteren erscheinen daher die gesellschaftlichen Beziehungen ihrer Privatarbeiten als das was sie sind, d.h. nicht als unmittelbar gesellschaftliche Verhältnisse der Personen in ihren Arbeiten selbst, sondern vielmehr als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen.« (II.10, 72 / 23, 87)

ad (b) Falsch ist für Marx jedoch die daraus resultierende vermeintliche »selbstverständliche Naturnothwendigkeit« (II.5, 49 / II.10, 80 / 23, 95f.) dieser gesellschaftlichen Eigenschaften der Waren, also der Anspruch bzw. die Meinung, dass die Ware ihre gesellschaftlichen Eigenschaften von sich bzw. von Natur aus besitzt, also bereits für sich unabhängig vom gesellschaftlichen Tauschprozess ein Wertobjekt darstellt. Wird dieser gesellschaftliche Prozess der Vermittlung (bei der Ware: Tauschbeziehung als Vermittlung zwischen Ware und Wertgegenständlichkeit bzw. der Privatarbeiten untereinander) verdeckt bzw. als notwendige Konstitutionsbedingung negiert, vollzieht sich eine Fetischisierung, d.h. es werden aus einem gesellschaftlichen relationalen Prozess stammende Qualitäten (gesellschaftliche Eigenschaft) als substantielle Qualitäten der Waren an sich (dingliche Eigenschaft) verstanden. Im Warenfetisch entsteht ein »gegenständliche[r] Schein« (II.10, 73 / 23, 88), durch den übersehen wird, dass sich die Wertgegenständlichkeit von Waren erst im Nachhinein zur Arbeit konstituiert, und zwar über den Produktentausch auf der Basis abstrakter Arbeit. Dadurch nehmen menschliche Verhältnisse die »phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen« (II.10, 72 / 23, 86) an. Das ideologische Bewusstsein täuscht sich damit über den Geltungsbereich seiner Bewusstseinsinhalte und interpretiert diese substantialistisch (2. Ideologie-Ebene).

4) *Unabhängigkeit des Warentauschs vom Bewusstsein um den Zusammenhang von Arbeit und Wert*

Die Marx'sche Arbeitswerttheorie beschreibt im Allgemeinen den Zusammenhang von Arbeit und Wert: Arbeitsprodukte werden im Warentausch als Werte einander gleichgesetzt und somit als »sachliche Hüllen gleichartiger menschlicher Arbeit« verstanden. Die Arbeitswerttheorie impliziert aber nicht zugleich (und man verstünde sie falsch, wenn man diese Implikation annähme), dass die Menschen Waren tauschen (also diese Gleichsetzung als Werte vollziehen), *weil* sie um diesen arbeitswerttheoretischen Zusammenhang wüssten. Vielmehr verhält es sich gerade umgekehrt: Weil bzw. indem Produkte als Waren getauscht werden, findet praktisch eine Gleichsetzung unterschiedlicher Waren als Werte statt, wodurch unterschiedliche Arbeiten als gleiche menschliche Arbeit verstanden werden können. Dies bedeutet, dass die Produktion gesellschaftlicher Umstände (hier: Warentausch) *unabhängig* vom Bewusstsein um den Zusammenhang von Arbeit und Wert erfolgt. Der Tausch von Waren vollzieht sich trotz fehlendem Bewusstsein um die arbeitswerttheoretischen Hintergründe bei den Akteuren:

»Die Menschen beziehen also ihre Arbeitsprodukte nicht auf einander als Werthe, weil diese Sachen ihnen als bloß sachliche Hüllen gleichartig menschlicher Arbeit gelten. Umgekehrt. Indem sie ihre verschiedenartigen Produkte einander im Austausch als Werthe gleichsetzen, setzen sie ihre verschiednen Arbeiten einander als menschliche Arbeit gleich. Sie wissen das nicht, aber sie thun es. Es steht daher dem Werthe nicht auf der Stirn geschrieben, was er ist.« (II.10, 73 / 23, 88 / II.5, 46)

5) *Fetischismus als »materielle Gewalt« bzw. »übermächtige[] [...] Gesellschaftlichkeit« (Personifizierung)*

Dieser unbewusst hervorgebrachte Fetischismus hat insofern eine »materielle Gewalt«⁶⁵, als über die quantitative Anerkennung der individuell verausgabten Arbeitszeit (in der abstrahierten Form abstrakter Arbeit) als Teil der gesellschaftlichen Gesamtarbeit nicht bewusst die Gesellschaft, sondern der Warenwert im Tausch bestimmt. Und dieser Wert stellt keine statische Größe dar, sondern die Wertgrößen

⁶⁵ Heinrich 2005, 73.

»wechseln beständig, unabhängig vom Willen, Vorwissen und Thun der Austauschenden. Ihre eigne gesellschaftliche Bewegung besitzt für sie die Form einer Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren« (II.10, 74 / 23, 89).

Die Warenwerte stellen sich somit als »Ausdruck einer übermächtigen, von den Einzelnen nicht zu kontrollierenden Gesellschaftlichkeit«⁶⁶ dar. Die Herrschaftsrelationen sind keine persönlichen (mehr), sondern über die Waren und ihren Tausch vermittelte. Und mit dem Fetischkonzept weist Marx auf, dass diese »Herrschaft der Sachen«⁶⁷ nicht in substanzhaften gegenständlichen Qualitäten der Produkte begründet liegt, sondern in der Praxis, sich als Gesellschaft zu Produkten ganz selbstverständlich *als Waren* zu verhalten.

»Der Produzent der Waren wird schließlich durch die gesellschaftlichen Beziehungen beherrscht, die die Waren untereinander aufbauen. Wenn die Waren kämpfen, dann beginnen auch ihre Besitzer und Produzenten untereinander zu kämpfen. Wenn jene auf und ab tanzen, dann beginnen diese zu tanzen; wenn die Waren Ehen eingehen, tun es auch ihre Produzenten. Die Sympathien zwischen den Menschen leiten sich jetzt aus den Sympathien zwischen den Waren ab, ihre Antipathien von den Antipathien der Waren. Es entsteht eine verhexte und verdrehte Welt.«⁶⁸

6) *Objektivität der Gedankenformen:*

Abhängigkeit der Formbestimmungen von der konkreten Produktionsform

Diese falschen ideologischen Überzeugungen sind also nicht aufgrund eines Fehlers in ihrem Ausdruck der gesellschaftlichen Verhältnisse »falsch«. Vielmehr existiert zu ihnen ein objektives Korrelat, aus dem diese Formbestimmungen erst resultieren – nämlich das *praktische Verhältnis* der Menschen zu Produkten *als Waren*. Der Fetischcharakter der Waren ist also *gerade nicht* »eine bloße Täuschung oder [...] eine Einbildung auf Seiten der Produzenten«⁶⁹, sondern ein wirklicher, aus dem gesellschaftlichen Wesen einer Waren produzierenden Gesellschaft resultierender Ausdruck. Damit stellen sich die Kategorien der bürgerlichen Ökonomie als Bewusstseinsformen mit objektivem Korrelat – als objektive Ge-

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Amlinger 2014, 19.

⁶⁸ Hinkelammert 1986, 17f.

⁶⁹ Heinrich 2016c, 178b.

dankenformen (z.B. Warenform, Lohnform, ›Wert der Arbeit‹) – dar. Auf solchen, sich aus der Selbstverständlichkeit der gesellschaftlichen Praxis spontan ergebenden Formen als begrifflich-konzeptualer Ausdruck einer verkehrten Praxis basiert die politische Ökonomie. Diese »Kategorien für Erscheinungsformen wesentlicher Verhältnisse« (II.10, 481 / II.5, 435 / 23, 559)

»reproduciren sich unmittelbar, spontan, als gang und gäbe *Denkformen*, der andere [scil. das wesentliche Verhältnis] muß durch die Wissenschaft erst *entdeckt* werden. Die klassische politische Oekonomie stößt annähernd auf den wahren Sachverhalt, ohne ihn jemals *bewußt zu formuliren*. Sie kann das nicht, so lange sie in ihrer bürgerlichen Haut steckt.« (II.5, 439 / II.10, 485 / 23, 564)

Eine Kritik an diesen ideologischen Denkformen muss diese Verkehrtheit als bewusstseinsförmigen Ausdruck der verkehrten Praxis kapitalistischer Gesellschaftsformation aufdecken und die Fetischlogik durchschauen. Durch die praktische Veränderung der gesellschaftlichen Produktionsform wird schließlich die praktische Basis der ideologischen Bewusstseinsverkehrungen eliminiert:

»Derartige Formen bilden eben die Kategorien der bürgerlichen Oekonomie. Es sind gesellschaftlich gültige, also objective Gedankenformen für die Produktionsverhältnisse dieser historisch bestimmten gesellschaftlichen Produktionsweise, der Waarenproduktion. Aller Mysticismus der Waarenwelt, all der Zauber und Spuk, welcher Arbeitsprodukte auf Grundlage der Waarenproduktion umnebelt, verschwindet daher sofort, sobald wir zu andren Produktionsformen flüchten.« (II.10, 75 / 23, 90)

7) Fazit: Bestimmung des Bewusstseins durch den praktischen Handlungskontext

Der materialistischen Geschichtsauffassung bzw. dem sog. ›Historischen Materialismus‹ zufolge, der die Grundlage des Marx'schen Denkens bildet, hängen Vorstellungen und Bewusstseinsmomente nicht einfach von den Absichten und dem Wissen der in einem System Handelnden ab, sondern besonders von dem, was den Agenten nicht explizit bewusst ist: Ihr Bewusstsein, ihre Vorstellungen sowie die Rationalität ihrer Handlungen werden nämlich durch ihre konkrete Praxis bestimmt. Bestimmt man dagegen das Zustandekommen dieser Vorstellungen und Bewusstseinsmomente nur über die Absichten und das Wissen der Handelnden,

wird der entscheidende systemische bewusstseinskonstitutive Kontext der gesellschaftlichen Praxis ausgeblendet.

Falsche Überzeugungen sind deshalb nicht einfach falsche kognitive Überzeugungen oder herrschaftslegitimatorische Manipulationen (im Extremfall: verschwörungstheoretisch formuliert), die durch eine einfache Modifikation des Bewusstseins oder des Wissens zu korrigieren wären, sondern besitzen ein objektives Korrelat: das konkret-praktische Verhältnis der Systemagenten, auf dessen Grundlage Wirklichkeitsmomente notwendig verkehrt erscheinen, wenn die gesellschaftliche Praxis widersprüchlich ist.

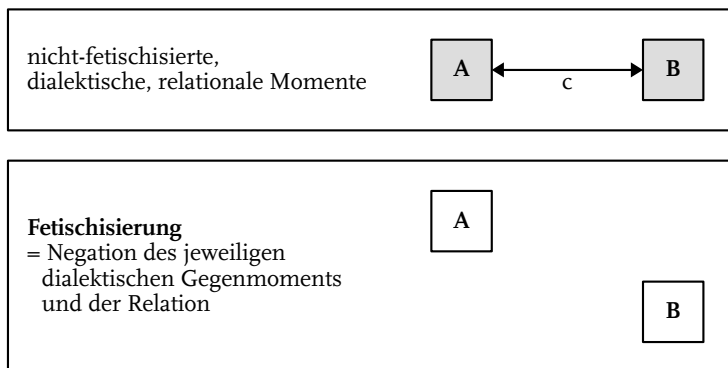
Die gesellschaftlichen Agenten zeigen sich dabei in ihren »ökonomischen Charaktermasken [...] nur [als] die Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse« (II.10, 83 / 23, 100). Der individuelle Handlungsspielraum entfaltet sich also nur, »soweit sie die Personifikation ökonomischer Kategorien sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen« (II.5, 14 / II.10, 9f. / 23, 16). Für die Frage nach verantwortlicher Freiheit innerhalb eines Systems muss damit v.a. die den ideologischen Bewusstseinsmomenten zugrunde liegende gesellschaftliche Praxis mit ihren systemischen Zwängen und Selbstverständlichkeiten als kontextueller Ermöglichungs- und Bestimmungsrahmen dieser Freiheit berücksichtigt werden.⁷⁰ Marx formuliert dazu:

»Nur als Personifikation des Kapitals ist der Kapitalist respektabel. Als solche theilt er mit dem Schatzbildner den absoluten Bereicherungstrieb. Was aber bei diesem als individuelle Manie erscheint, ist beim Kapitalisten Wirkung des gesellschaftlichen Mechanismus, worin er nur ein Triebrad ist. [...] [D]ie Konkurrenz herrscht jedem individuellen Kapitalisten die immanenten Gesetze der kapitalistischen Produktionsweise als äußere Zwangsgesetze auf. Sie zwingt ihn, sein Kapital fortwährend auszudehnen, um es zu erhalten, und ausdehnen kann er es nur mittelst progressiver Akkumulation.« (II.10, 530 / 23, 618 / II.5, 477)

Der Befreiungsphilosoph und -theologe Enrique Dussel erläutert das Fetischkonzept (gemeint sind von den oben angeführten Argumentationsschritten besonders 2 und 3) im Rückgriff auf die Dialektik von Beziehungen (Schema 3⁷¹ auf der nächsten Seite veranschaulicht dieses Prinzip in allgemeiner Weise): Ein dialektisches Verhältnis ist grundsätzlich dadurch gekennzeichnet, dass ein Moment A in sich bereits ein Moment B und

⁷⁰ Vgl. Amlinger 2014, 43f.

⁷¹ Graphik in Anlehnung an Dussel 2014, 115.



Schema 3: Fetischisierung als Negation des dialektischen Verhältnisses

seine Beziehung *c* zu ihm einschließt. Eine Elternteil (A) ist dadurch charakterisiert, dass sie*er ein Kind (B) hat und in einer Beziehung der Elternschaft (*c*) zu ihm*ihr steht. Umgekehrt steht ein Kind (B) zu seinem*ihrer Elternteil (A) in der Beziehung der Kindschaft (*c*). Das Moment A ist dabei nur deshalb Moment A, weil es schon in seiner Definition, also intrinsisch, ein Verhältnis *c* mit Moment B einschließt und vice versa. Ein Fetisch liegt nun dann vor, wenn in diesem dialektischen Verhältnis eines der beiden Momente und damit die intrinsische Relationalität negiert wird, wenn also ein dialektisches Moment als »Privatverhältnis zu sich selbst« (II.5, 109 / II.10, 142 / 23, 169), d.h. entrelationalisiert, erscheint und sich damit selbst verabsolutiert. Das ist in diesem Beispiel der Fall, wenn ein Elternteil unter Absehung ihrer*seiner Elternschaft zu einem Kind als Elternteil verstanden wird und umgekehrt. Dadurch entleert sich zugleich der Inhalt des verbleibenden Moments, weil die zu seiner Konstitution notwendige dialektische Vermittlung nun fehlt: Ein Elternteil ohne Kind ist kein Elternteil mehr und umgekehrt.⁷²

Durch diese Entrelationalisierung bzw. Negation dialektischer Verhältnisse bzw. Momente vollziehen sich die drei ideologischen Verkehrungsformen: *Naturalisierung*, *Versachlichung* und *Personifizierung*.

⁷² Vgl. Dussel 2014, 114f.; siehe zur Schematisierung der unterschiedlichen Fetischformen in dieser Darstellungslogik: Schema 4 auf S. 165.

Damit lässt sich das ›Geheimnis‹ des Warenfetischs zusammenfassend folgendermaßen formulieren: Eine Ware erhält ihre Wertgegenständlichkeit (A) nur im Tauschverhältnis (c) mit einer anderen Ware (B).

»Erinnern wir uns jedoch, daß die Waaren nur Werthgegenständlichkeit besitzen, sofern sie Ausdrücke derselben gesellschaftlichen Einheit, menschlicher Arbeit, sind, daß ihre Werthgegenständlichkeit also rein gesellschaftlich ist, so versteht sich auch von selbst, daß sie nur im gesellschaftlichen Verhältniß von Waare zu Waare erscheinen kann. Wir gingen in der That vom Tauschwerth oder Austauschverhältniß der Waaren aus, um ihrem darin versteckten Werth auf die Spur zu kommen.« (II.10, 49 / 23, 62)

Wird die Relevanz des Tauschverhältnisses mit der anderen Ware bei der Konstitution der Wertgegenständlichkeit negiert – ist das Bewusstsein also der Meinung, die Wertgegenständlichkeit komme der Ware von sich aus unabhängig vom gesellschaftlichen Tauschverhältnis zu –, liegt ein Warenfetisch vor.

2.3.4. Weitere Formen ideologischer Verkehrung

Die drei ideologischen Verkehrsaspekte, die wir im letzten Kapitel für den Warenfetisch exemplarisch dargestellt haben, lassen sich ebenfalls in den übrigen ideologischen Formen (Geld- und Kapitalfetisch, Mystifikationen, trinitarische Formel) finden. Diese sollen hier jeweils noch kurz genannt werden.

Geldfetisch. Im Falle des Geldes besteht der Fetischismus darin, dass dieses als »selbstständige Gestalt des Werts«⁷³ eine ganz spezielle und einzigartige Wertform darstellt: Geld ist die einzige Ware, die sich im Modus der allgemeinen Äquivalentform des Wertes befindet, d.h. als Ware das allgemeine Tauschmittel für andere Waren bildet, und zwar aufgrund der gesellschaftlichen Praxis. Weil sich alle Waren praktisch auf das Geld als deren universaler Wertausdruck beziehen – Geld also in der Praxis den Wert der Waren als allgemeines Tauschäquivalent generell ausdrückt –, scheint die Geldform die »gesellschaftliche Natureigenschaft« (II.10, 71 / 23, 86) der Ware ›Geld‹ darzustellen und damit das Geld das »Wertding« (II.10, 72 / 23, 87) schlechthin zu sein:⁷⁴

⁷³ Heinrich 2005, 75.

⁷⁴ Vgl. ebd.; Heinrich 2016c, 179b.

»Er [scil. der falsche, gegenständliche Schein] ist vollendet, sobald die allgemeine Aequivalentform mit der Naturalform einer besondern Waarenart verwachsen oder zur Geldform krystallisirt ist. Eine Waare scheint nicht erst Geld zu werden, weil die andern Waaren allseitig ihre Werthe in ihr darstellen, sondern sie scheinen umgekehrt allgemein ihre Werthe in ihr darzustellen, weil sie *Geld* ist. Die vermittelnde Bewegung verschwindet in ihrem eignen Resultat und läßt keine Spur zurück.« (II.5, 58f. / II.10, 89 / 23, 107)

In der Logik von Dussels Darstellung der Fetischisierung als Negation dialektischer Beziehung formuliert: Geld besitzt seine Geldform (A) nur insofern, als es den universal-äquivalenten Wertausdruck (c) der Werte aller anderen Waren (B) bildet. Der Geldfetisch liegt dann vor, wenn das Bewusstsein der Meinung ist, die Geldform sei die natürliche Eigenschaft der Geld-/Goldware und damit unabhängig vom gesellschaftlichen Verhältnis, also von seiner Funktion, universal-äquivalenter Wertausdruck aller anderen Waren zu sein.

Kapitalfetisch. Über den Begriff ›Kapitalfetisch‹ schreibt Marx dem Kapital die »occulte Qualität« zu, als »*sich selbst verwerthende[r] Werth*« (II.5, 145 / II.10, 177 / 23, 209), d.h. als selbst Wert bildendes Subjekt aufzutreten, und »ihnen [scil. den Lohnarbeiter*innen] die *geistigen Potenzen* des materiellen Produktionsprozesses als *fremdes Eigenthum* und sie *beherrschende Macht* gegenüberzustellen« (II.5, 295 / II.10, 326 / 23, 382). Der Wert erscheint im Kapitalfetisch also nicht mehr als gesellschaftliches Verhältnis, sondern nur noch als »ein *Privatverhältniß zu sich selbst*« (II.5, 109 / II.10, 142 / 23, 169), jegliche wertgenerative Funktion der lebendigen Arbeit bzw. des Produktionsprozesses erscheint im Kapital verdeckt und der Wert fetischisiert sich:⁷⁵

»In der That aber wird *der Werth* hier das *Subjekt eines Prozesses*, worin er unter dem beständigen Wechsel der Formen von Geld und Waare, seine Größe selbst verändert, sich als Mehrwerth von sich selbst als ursprünglichem Werth abstößt, *sich selbst verwerthet*. Denn die Bewegung, worin er Mehrwerth zusetzt, ist seine eigne Bewegung, seine Verwerthung ist also *Selbstverwerthung*. Er hat die occulte Qualität erhalten, Werth zu setzen, weil er Werth ist. Er wirft lebendige Junge oder legt wenigstens goldne Eier.« (II.5, 109 / II.10, 141 / 23, 169)

In der Logik von Dussels Darstellung der Fetischisierung als Negation dialektischer Beziehung formuliert: Wert (A) ist immer nur als schöpferi-

⁷⁵ Vgl. Heinrich 2005, 110; Heinrich 2016c, 179b–180a.

sches Resultat (c) der lebendigen Arbeit der Arbeitskraft (B) zu verstehen. Der Kapitalfetisch liegt dann vor, wenn die lebendige Arbeit (B) als Quelle (c) von Wert (A) gezeugnet wird und das Bewusstsein der Meinung ist, im Kapital bestehe der Wert für sich und könne sich auch ohne Konstitutionsbeziehung zur lebendigen Arbeit vermehren.⁷⁶

Diese Fetischisierung des Kapitals bedingt, dass die eigentliche Quelle von Wert, die Marx ausschließlich in der ›lebendigen Arbeit‹ verortet, systemisch ›mystifiziert‹, d.h. verdeckt wird. Mit dem Kapitalfetisch hängen also Mystifikationen, d.h. Formen der Verdeckung der tatsächlichen Wertquelle, integral zusammen. Auch diese haben ihren Ursprung in den verkehrten gesellschaftlichen Verhältnissen – im »Charakter des Kapitalverhältnisses« (II.5, 431 / II.10, 477 / 23, 555) zwischen Kapital und Lohnarbeit, d.h. in der »formellen Subsumtion der Arbeit unter das Kapital« (II.5, 415 / II.10, 458 / 23, 533). Die diesem Mystifikationsverhältnis grundlegend entsprechende objektive Gedankenform, d.h. die korrespondierende verkehrte Erscheinungsform wesentlicher Verhältnisse, ist die ›Lohnform‹, die die Basis aller weiteren Mystifikationsformen bildet:

»Auf dieser *Erscheinungsform*, die das wirkliche Verhältniß unsichtbar macht und grade sein Gegentheil zeigt, beruhen alle Rechtsvorstellungen des Arbeiters wie des Kapitalisten, alle Mystifikationen der kapitalistischen Produktionsweise, alle ihre Freiheitsillusionen, alle apologetischen Flausen der Vulgärökonomie.« (II.5, 437 / II.10, 484 / 23, 562)

Ohne auf die der Lohnform zugrunde liegende Marx'sche Arbeitswert- und Mehrwerttheorie hier ausführlich eingehen zu können, möchte ich lediglich eine kurze Erläuterung zur Lohnform und zur Mehrwerttheorie anbringen: Ziel des kapitalistischen Produktionsprozesses ist die Verwertung von Kapital, d.h. ein Wertzugewinn. Diese Verwertung muss auch dann erklärbar sein, wenn die Waren auf dem Markt zu ihren Werten getauscht werden (Äquivalententausch), d.h. keine Übervorteilung stattfindet.⁷⁷ Bei vorausgesetztem Äquivalententausch kann dieser Wertzuwachs

⁷⁶ Vgl. Dussel 2014, 115.

⁷⁷ In Band 3 des *Kapital* wird Marx auf einer konkreteren Abstraktionsstufe noch analysieren, dass die Waren auf dem Markt nicht zu ihren Werten getauscht werden. Für die konkrete Preisbildung müssen noch weitere Faktoren (v.a. die Bildung von ›Produktionspreisen‹) berücksichtigt werden. Das allgemeine Verwertungsprinzip muss jedoch auch unabhängig von solchen Prozessen analysiert werden (können).

nicht durch den Warentausch (Ein- und Verkauf), sondern nur durch die Produktion entstehen, d.h. der Wert des Produkts muss nach der Produktion höher als der Einkaufspreis der zur Produktion des Produkts benötigten Produktionsmittel (inkl. Lohnarbeit) sein. Damit innerhalb der Produktion ein Wertzuwachs stattfinden kann, bedarf der*die Kapitalist*in also einer Ware, deren spezifischer Gebrauchswert in der Generierung von Wert besteht. Beim Verkauf muss das Produkt als Ware dann sowohl den Wert der für seine Produktion notwendigen Waren (Produktionsmittel und Lohnarbeit), als auch einen zusätzlich Wert, der für den*die Kapitalist*in den Profit darstellt, einbringen. Diese besondere, neuen Wert schaffende Ware bildet die (*Lohn-*)*Arbeit*.

Zur Analyse dieses Zusammenhangs unterscheidet Marx bei der (*Lohn-*)*Arbeit* zwischen der ›*Arbeitskraft*‹, d.h. der menschlichen Arbeitsfähigkeit, und der ›(*lebendigen*) *Arbeit*‹, also dem aktiven Schaffensprozess der Arbeitskraft.⁷⁸ Der entscheidende Aspekt der Lohnform besteht nun darin, dass der*die Kapitalist*in die Arbeitskraft zu ihrem Tauschwert – der Tauschwert stellt die konkrete Ausdrucks- bzw. Erscheinungsform des Werts einer Ware dar – auf dem Arbeitsmarkt kauft (dies entspricht dem Lohn), in der Produktion aber von ihrem zusätzlichen Wert schaffenden Gebrauchswert Nutzen zieht.⁷⁹ Dies bedeutet, dass der Lohn lediglich den Gegenwert (Wertäquivalent) des Tauschwerts der Arbeitskraft darstellt – der*die Lohnarbeiter*in als Lohn also nur das erhält, was seine*ihre Arbeitskraft gerade auf dem Markt ›wert ist‹ bzw. ›wertquantitativ gilt‹ –,

Deswegen kann Marx auf dieser höheren Abstraktionsstufe zunächst methodisch von Äquivalententausch ausgehen, d.h. hier werden die Waren zunächst noch zu ihren Werten getauscht (siehe zu den Abstraktionsstufen auch Fußnote 103 und zur Bestimmung des Tauschwerts Fußnote 79).

⁷⁸ Gerade hierin sieht Heinrich einen der zentralen Unterschiede zur klassischen politischen Ökonomie.

⁷⁹ In der Arbeitswerttheorie unterscheidet Marx zwischen dem Tauschwert und dem Gebrauchswert einer Ware. Während der Gebrauchswert generell durch die Nützlichkeit eines Gegenstands i.w.S. bestimmt wird und in seiner Naturalform substantiell begründet liegt, stellt der Tauschwert das quantitative Austauschverhältnis, d.h. den konkreten Wertausdruck, einer Ware dar. Die Größe des Tauschwerts einer Ware richtet sich nach der zu ihrer Reproduktion gesellschaftlich durchschnittlich notwendigen Arbeitszeit (als quantitatives Maß des Werts). Als tauschrelationale Geltungsgröße ist der Tauschwert völlig unabhängig vom konkreten Gebrauchswert einer Ware (siehe dazu auch die grundlegenden arbeitswerttheoretischen Bemerkungen zu Beginn von Kapitel 2.3.3.).

während im Produktionsprozess die Anwendung seiner*ihrer Arbeitskraft (seine*ihre lebendige Arbeit) einen Wert über den Kostpreis (d.h. die Kosten der zur Produktion nötigen Produktionsmittel und Arbeitskraft) hinaus schafft, den sich der*die Kapitalist*in beim Verkauf der Ware auf dem Warenmarkt als ›Mehrwert‹ (für den*die Kapitalist*in: als ›Profit‹) aneignet. Obwohl dieser Mehrwert Resultat der lebendigen Arbeit ist, wird er dem*der Lohnarbeiter*in vorenthalten und ihm*ihr im Arbeitslohn nicht entgolten. Der Mehrwert resultiert also aus nicht-entlohnter »Mehrarbeit« (II.5, 163 / II.10, 195 / 23, 231) des*der Lohnarbeiter*in, die diese*r über die zu seiner*ihrer Reproduktion notwendigen Arbeitszeit hinaus leistet. Der Mehrwert bildet als Wertäquivalent der Mehrarbeitszeit damit quantitativ die Differenz aus dem Wertäquivalent der Gesamtarbeitszeit des*der Lohnarbeiter*in und dem Wertäquivalent der zu seiner*ihrer Reproduktion notwendigen Arbeitszeit ($\hat{=}$ Tauschwert (auf dieser Abstraktionsstufe: Einkaufspreis) der Arbeitskraft = Arbeitslohn).⁸⁰

Perspektive	Mehrwert (m) $\hat{=}$ nicht-entlohnte Mehrarbeit $\hat{=}$		
Arbeitszeit	(Wertäquivalent der) Gesamtarbeitszeit	abzüglich	(Wertäquivalent der) notwendigen Arbeitszeit
Wert	gesamter durch den Gebrauchswert der Arbeitskraft (lebendige Arbeit) neu geschaffener Wert		Tauschwert der Arbeitskraft
Kapital	gesamtes zurückfließendes Kapital (c+v+m) [siehe dazu auch Fußnote 77] abzüglich vorgeschossenes konstantes Kapital (c)		vorgeschossenes variables Kapital (v) $\hat{=}$ Arbeitslohn

»Der Werth der Arbeitskraft und ihre Verwerthung im Arbeitsprozeß sind also zwei verschiedene Größen. Diese Werthdifferenz hatte der Kapitalist im Auge, als er die Arbeitskraft kaufte. Ihre nützliche Eigenschaft, Garn oder Stiefel zu machen, war nur eine *conditio sine qua non*, weil Arbeit in nützlicher Form verausgabt werden muß, um Werth zu bilden. Was aber entschied, war der *spezifische Gebrauchswerth*

⁸⁰ Vgl. Heinrich 2005, 87–94; Heinrich 2016c, 173b–176a; Heinrich 2016b, 98b–107a.

dieser Waare, Quelle von Tauschwerth zu sein und von mehr Tauschwerth als sie selbst hat. Dieß ist der spezifische Dienst, den der Kapitalist von ihr erwartet. Und er verfährt dabei den ewigen Gesetzen des Waarenaustausches gemäß. In der That, der Verkäufer der Arbeitskraft, wie der Verkäufer jeder andern Waare, realisiert ihren Tauschwerth und veräußert ihren Gebrauchswerth.» (II.5, 143 / II.10, 176 / 23, 208)

Die hierbei stattfindende Expropriation bzw. Exploitation der Lohnarbeit bzw. des*der Lohnarbeiter*in mystifiziert die eigentliche Herkunft des zusätzlichen Werts dadurch, dass in der Lohnform die Gesetze des Warentausches gerade berücksichtigt werden, d.h. Äquivalententausch stattfindet und der Arbeitslohn das Wertäquivalent des Tauschwerths der Arbeitskraft (wie bei jeder anderen Ware auch) bildet. Der Systemlogik entsprechend erhält der*die Lohnarbeiter*in (als ein*e im doppelten Sinne freie*r Arbeiter*in⁸¹) denjenigen Lohn, der ihm*ihr warentauschlogisch und arbeitsvertraglich zusteht.⁸² Sobald er*sie seine*ihre Arbeitskraft zu ihrem Tauschwert auf dem Arbeitsmarkt an den*die Kapitalist*in verkauft hat, kann der*die Kapitalist*in frei darüber verfügen und sie in der Arbeit zur Anwendung bringen, d.h. »mit ihr« neuen Wert schaffen. Ver-

⁸¹ Der*die Arbeiter*in muss insgesamt in einem doppelten Sinne »frei« sein: Erstens frei über seine*ihre Arbeitskraft verfügen können (also kein*e Sklave*in oder Leibeigene*r sein) und zweitens frei von Eigentum an Produktionsmitteln, sodass er*sie, um überhaupt arbeiten zu können, gezwungen ist, seine*ihre Arbeitskraft als Ware auf dem Warenmarkt zum Verkauf anzubieten.

⁸² Aus dem Befolgen der kapitalistischen Wertgesetzmäßigkeit folgt also zwangsläufig die Expropriation der lebendigen Arbeit, die aufgrund ihrer Gesetzes- bzw. Systemkonformität *innerhalb des Systems* nicht als Ungerechtigkeit, sondern als Gleichheit der Instanzen erscheint. So formuliert Franz Hinkelammert: »Das Wertgesetz wirkt sich stets durch Unterdrückung und Ausbeutung (also Exklusion) aus. Diese Exklusion entsteht geradezu aus dem Inneren der formalen Gesetzmäßigkeit und der von ihr begründeten Gleichheit. Daher lässt sich die Exklusion weder als Gesetzesverletzung denunzieren noch ahnden. Sie geschieht vielmehr in der Erfüllung des Gesetzes und ist im Sinne dieses Gesetzes nicht einmal eine Ungerechtigkeit. Zur Ungerechtigkeit wird die Exklusion erst von einem anderen Standpunkt aus. Darin besteht die zentrale These von Marx, die er mit Paulus teilt und die erst die Praxis begründet. Daher kann man der Ungerechtigkeit nicht einfach durch Moral entgegenreten. Man muss die Gesellschaft verändern. Dass die Ungerechtigkeit in Erfüllung des Gesetzes begangen wird, ist gerade das Problem der Erfüllung des Gesetzes.« (Hinkelammert 2011b, 246). Es wird hier später noch die Frage thematisiert werden, inwiefern dieser andere Standpunkt eingenommen oder nicht eingenommen werden kann (siehe Kapitel 3.2. sowie 4.2.3.).

äußerung der Arbeitskraft zu ihrem Tauschwert durch den*die Lohnarbeiter*in auf dem Arbeitsmarkt und Anwendung des Gebrauchswerts der Arbeitskraft als lebendige Arbeit im Produktionsprozess stellen sich somit als zwei grundverschiedene und separat voneinander betrachtete Vorgänge dar. Deshalb ist die Entlohnung des*der Arbeiter*in auf der Basis des Tauschwerts seiner*ihrer Arbeitskraft unabhängig von der Wertschöpfung durch die lebendige Arbeit.

Auf der Basis dieser verkehrten Praxis erscheint der Lohn als ›Wert der Arbeit‹ (statt ›Wert der Arbeitskraft‹), einer der von Marx als »imaginäre[] Ausdrücke« (II.10, 481 / II.5, 435 / 23, 559) bezeichneten Erscheinungsformen wesentlicher Verhältnisse. Dadurch, dass die klassische Ökonomie *kategorial* nicht zwischen der Arbeitskraft (mit ihrem Tauschwert) und der lebendigen Arbeit (mit ihrem Gebrauchswert) unterscheidet, bleibt ihr die Verkehrtheit der gesellschaftlichen Verhältnisse und Praxis verborgen.⁸³

Unter anderem die Tatsache,

- 1) dass dem*der Kapitalist*in der Mehrwert nicht als solcher, sondern als Profit erscheint, er*sie den Wertzuwachs also nicht auf das variable, sondern auf das gesamte vorgeschossene Kapital bezieht,
- 2) dass der Mehrwert nicht im Produktionsprozess, sondern im Zirkulationsprozess realisiert wird,
- 3) dass sich die »individuelle[] Geschäftstüchtigkeit« (II.15, 141 / 25, 147) des*der Kapitalist*in ebenfalls auf die Höhe des Profits auswirkt,
- 4) dass die Waren generell nicht zu ihren Warenwerten, sondern zu ihren sog. ›Produktionspreisen‹, durch die sich der sog. ›Durchschnittsprofit‹ realisiert, verkauft werden und
- 5) dass im zinstragenden Kapital der Zins (als Selbstverwertungsergebnis des zinstragenden Kapitals) schon aus dem Eigentum an Kapital und unter Absehung des Produktionsprozesses (dem ›Fungieren-Lassen‹ des Kapitals) als Vermittlungsprozess zu resultieren scheint,

verstärkt sukzessive und vollendet schließlich den Mystifikationsprozess. Im ›zinstragenden Kapital‹ vollendet sich der Kapitalfetisch und stellt sich das Kapital als »äußerlichste und fetischartigste Form« (II.15, 380 / 25, 404) dar.⁸⁴

⁸³ Vgl. Heinrich 2005, 94–96; Heinrich 2016c, 175a.179a–b.

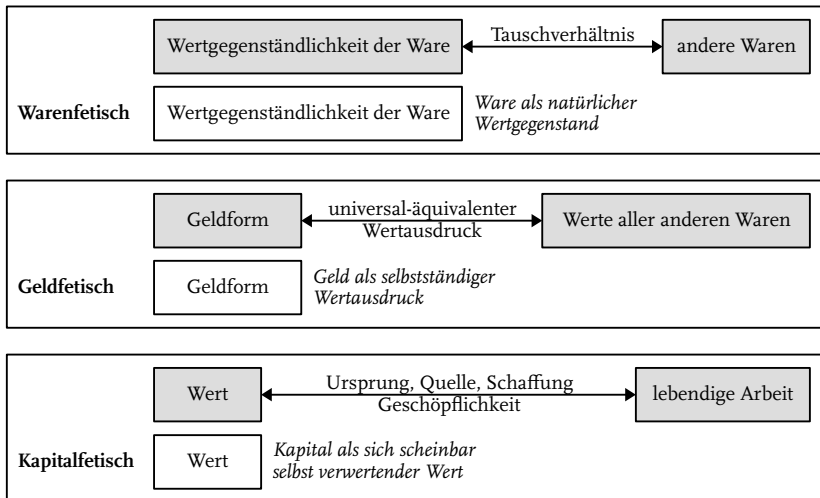
⁸⁴ Vgl. Heinrich 2016b, 112a–113b; Heinrich 2005, 154–158.

»Im zinstragenden Kapital ist daher dieser automatische Fetisch rein herausgearbeitet, der sich selbst verwerthende Werth, Geld heckendes Geld, und trägt es in dieser Form keine Narben seiner Entstehung mehr. Das gesellschaftliche Verhältniß ist vollendet als Verhältniß eines Dings, des Geldes, zu sich selbst. Statt der wirklichen Verwandlung von Geld in Kapital zeigt sich hier nur ihre inhaltlose Form. Wie bei der Arbeitskraft, wird der Gebrauchswerth des Geldes hier der, Werth zu schaffen, größeren Werth als der in ihm selbst enthalten ist. Das Geld als solches ist bereits potentiell sich verwerthender Werth, und wird als solcher verliehen, was die Form des Verkaufens für diese eigenthümliche Waare ist. Es wird ganz so Eigenschaft des Geldes, Werth zu schaffen, Zins abzuwerfen, wie die eines Birnbaums Birnen zu tragen.« (II.15, 381f. / 25, 405)

Zusammenfassung. Alle Fetischformen sind in der Form von Naturalisierung, Versachlichung und Personifizierung bewusstseinsförmiger Ausdruck einer verkehrten gesellschaftlichen Praxis. Im *Warenfetisch* ver selbstständigt und naturalisiert sich die Wertgegenständlichkeit in der Ware, das gesellschaftliche Tauschverhältnis erscheint versachlicht. Das gesellschaftliche Verhältnis der menschlichen Akteure erscheint als Verhältnis von Gegenständen, die Kontrolle über die Menschen gewinnen. Im *Geldfetisch* scheint das Geld natürliche Wertausdrucksform zu sein und die Versachlichung des gesellschaftlichen Wertverhältnisses nimmt auf höherer Stufe weiter zu. Und im *Kapitalfetisch* erscheint der Wert derart versachlicht und personifiziert, dass in der Form des Kapitals der Wert die »occulte Qualität« erhält, selbst Ausgangspunkt neuen Werts bzw. selbst Subjekt des Verwertungsprozesses zu sein – der Fetisch mit seinen drei ideologischen Verkehrungsaspekten Naturalisierung, Versachlichung und Personifizierung liegt hier in vollendeter Gestalt vor und die eigentlichen Grundlagen der Wertkonstitution sind vollständig mystifiziert.

Nach Dussels Darstellungslogik lassen sich die drei Fetischformen folgendermaßen zusammenfassen (siehe auch Schema 4):

- *Warenfetisch:* Die Wertgegenständlichkeit der Ware, die sich lediglich im Tauschverhältnis mit anderen Waren konstituiert, erscheint im Warenfetisch unter Absehung von diesem Tauschverhältnis, d.h. vom gesellschaftlichen Verhältnis mit anderen Waren. Damit vergegenständlicht sich die Wertgegenständlichkeit, d.h. die Ware erscheint als natürlicher Wertgegenstand.

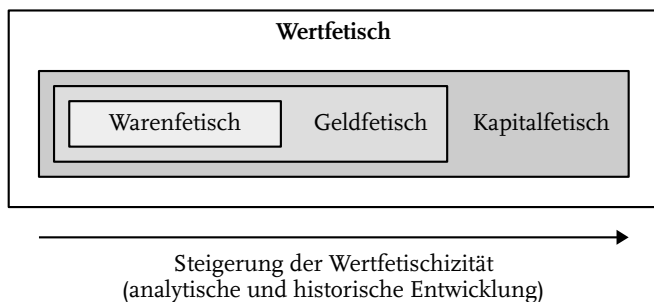


Schema 4: Übersicht zu den drei Fetischformen

- **Geldfetisch:** Die Geldform, welche Gold/Geld als Ware nur darstellt, insofern es der universal-äquivalente Wertausdruck des Werts aller anderen Waren ist, sich also alle anderen Waren auf die Ware Geld als deren allgemeiner Wertausdruck gesellschaftlich beziehen, erscheint im Geldfetisch losgelöst von dieser gesellschaftlichen Relation. Damit vergegenständlicht sich die Geldform in der Ware Geld, d.h. Geld scheint von sich aus der allgemeine Wertausdruck, das »Wertding« schlechthin zu sein.
- **Kapitalfetisch:** Die lebendige Arbeit bildet der Marx'schen Arbeitswerttheorie zufolge (im Verhältnis zu anderen Arbeiten) die einzige Quelle von Wert. Wird diese schöpferische Beziehung der Arbeit zum Wert – und damit das gesellschaftliche Verhältnis des Werts – negiert, verselbstständigt sich der Wert. Es entsteht der Eindruck, Wert selbst (in Form des Kapitals) habe die Qualität, sich selbst zu vermehren, d.h. neuen Wert zu schaffen.

Bei allen Fetischformen handelt es sich also um (analytisch und historisch) aufeinander schrittweise folgende Teilmomente eines generellen *Wertfetischs* der kapitalistischen Gesellschaftsformation (siehe unten Sche-

ma 5), d.h. um in der kapitalistischen Gesellschaftsformation nebeneinander existierende und sich sukzessive voraussetzende Teilmomente einer (in der Analyse und in der geschichtlichen Entwicklung) fortschreitenden Naturalisierung, Versachlichung und Personifizierung von (eigentlich relationalem, nicht-substantiellem) Wert.⁸⁵



Schema 5: Teilmomente eines generellen Wertfetischs

Der deutsche (aber in Lateinamerika lebende und ausschließlich auf Spanisch publizierende) Ökonom und Befreiungstheologe Franz Josef Hinkelammert schreibt der Marx'schen Fetischtheorie eine derart zentrale Bedeutung in dessen Ökonomiekritik zu, dass er sie als »implizite[] Theorie der ganzen politischen Ökonomie«⁸⁶ versteht, die für Marx die »Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft« (II.2, 100 / 13,8) darstellt. Dabei sei Marx gerade nicht an einer bloßen Institutionenkritik, sondern einer Kritik am »Geist der Institutionen«⁸⁷ gelegen, dessen Ausdruck der Fetisch als Kernkonzept der »institutionalisierte[n] Spiritualität eben dieser modernen Gesellschaft«⁸⁸ bildet.⁸⁹

Die trinitarische Formel. Mit der »trinitarischen Formel« (II.15, 789–806 / 25, 822–839) führt Marx alle Mystifikations- und Fetischformen abschließend zusammen und resümiert, wie sich die unterschiedlichen kapitalis-

⁸⁵ Vgl. Hinkelammert 1986, 16.

⁸⁶ Hinkelammert 1986, 16.

⁸⁷ Ebd., 68.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Vgl. ebd., 16.68.

tischen Akteur*innen jeweils einen Teil des Produktwerts (und damit des Mehrwerts) aneignen, also eine je eigene Rolle bzw. Funktion in der Expropriation der Lohnarbeit erfüllen. Die trinitarische Formel fungiert damit als »Ausdruck des scheinbaren Zusammenhangs des Werts mit seinen Quellen«⁹⁰. Sie fasst also zusammen, dass in der kapitalistischen Gesellschaftsformation die kapitalistischen *gesellschaftlichen Formen* – Lohnarbeit, Kapital, Grundeigentum (Erscheinungs- bzw. Formebene) – als natürlich-stoffliche Qualität der *Produktionsbedingungen* bzw. *-grundlagen* – Arbeit, Produktionsmittel, Erde/Boden (Wesens- bzw. Inhaltsebene) – erscheinen:

»Im Kapital – Profit oder noch besser Kapital – Zins, Boden – Grundrente, Arbeit – Arbeitslohn, in dieser ökonomischen Trinität als dem Zusammenhang der Bestandtheile des Werths und des Reichthums überhaupt mit seinen Quellen, ist die Mystifikation der kapitalistischen Produktionsweise, die Verdinglichung der gesellschaftlichen Verhältnisse, das unmittelbare Zusammenwachsen der stofflichen Produktionsverhältnisse mit ihrer geschichtlich-socialen Bestimmtheit vollendet: die verzauberte, verkehrte und auf den Kopf gestellte Welt, wo Monsieur le Capital und Madame la Terre als sociale Charaktere, und zugleich unmittelbar als bloße Dinge ihren Spuk treiben.« (II.15, 804 / 25, 838)

Damit *scheinen* die drei klassischen kapitalistischen Einnahme- bzw. Revenuequellen – Lohnarbeit, Kapital, Grundeigentum – lediglich »Mittel der Aneignung«⁹¹ desjenigen Teils des Produktwerts zu sein, der dem jeweiligen Beitrag der Revenuequellen zum Wert des Produkts qualitativ und quantitativ zu entsprechen scheint: Arbeit erhält Lohn, Kapital erhält Profit bzw. Zins, Grundeigentum erhält Grundrente.

Dies kann aber nur geschehen, wenn die spezifische Rolle, die die Arbeitskraft bei der Wertkonstitution einnimmt, verhüllt wird: Da für die Marx'sche Arbeitswerttheorie nämlich die lebendige Arbeit den einzigen wertgenerativen Produktionsfaktor darstellt, eignen sich Kapital und Grundeigentum in ihrem jeweiligen Einkommen zusammen *de facto* lediglich den Mehrwert an, also denjenigen Teil des Produktwerts, den die lebendige Arbeit über das vorgeschossene Kapital hinaus konstituiert hat (und der nicht-entlohnte Mehrarbeit ist). Wird nämlich (gemäß der Warentauschlogik) nur der Wert der Arbeitskraft, nicht aber der von der tatsächlich geleisteten Arbeit konstituierte Wert als Lohn gezahlt, *scheint* die

⁹⁰ Heinrich 2005, 185.

⁹¹ Ebd., 182.

unbezahlte/unentlohnte Differenz zum vollständigen Produktwert (also der Mehrwert) den anderen beiden ›Produktionsfaktoren‹ (Kapital und Grundeigentum) zu entstammen.⁹²

Mit der trinitarischen Formel fasst Marx am Ende des dritten Bandes des *Kapital* die Zusammenhänge um Fetischformen und Mystifikationen zusammen, artikuliert also

»diesen falschen Schein und Trug, diese Verselbständigung und Verknöcherung der verschiednen gesellschaftlichen Elemente des Reichthums gegen einander, diese Personificirung der Sachen und Versachlichung der Produktionsverhältnisse« (II.15, 805 / 25, 838).

3. Ideologie und Wahrheit

3.1. Wahrheit als Negation von Ideologie

Interpretiert man »Wahrheit *relational* zur Ideologie«⁹³, lässt sich Wahrheit bei Marx bzw. Marx/Engels als Nicht-Ideologie bzw. Negation von Ideologie, d.h. als »bestimmte Negation verkehrter Bewusstseinsformen«⁹⁴ bestimmen. Für die *Deutsche Ideologie* und das *Kapital* ergeben sich damit folgende wahrheitstheoretische Konsequenzen (siehe zum Folgenden auch Schema 6).

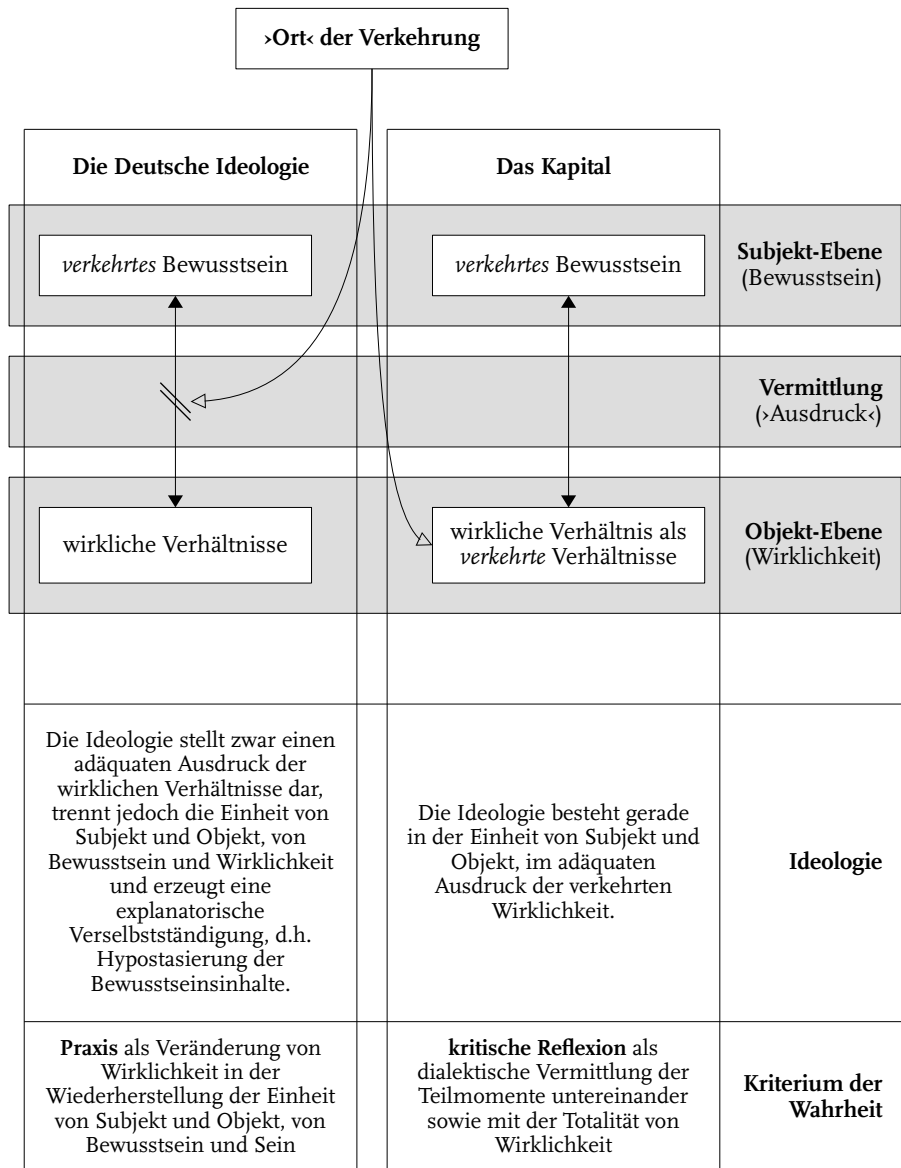
(1) Das Ideologiekonzept der *Deutschen Ideologie* basiert auf einem »Dualismus zwischen Verkennen und Erkennen«⁹⁵, d.h. in der Ideologie stellen sich zwar die wirklichen Verhältnisse adäquat dar, es trennen sich jedoch die Gedanken von den realen Lebensverhältnissen ab. Diese Trennung der Einheit von Subjekt und Objekt, von Bewusstsein und Wirklichkeit erzeugt eine explanatorische Verselbstständigung, d.h. eine Hypostasierung der Bewusstseinsinhalte. Nur in der Praxis kann diese Ideologie überwunden und so wieder ein Verhältnis der Entsprechung zwischen diesen beiden Polen hergestellt werden. Das Konstitutivum für Wahrheit besteht damit in der Praxis, wie Marx in der zweiten der *Thesen über Feuerbach* konstatiert:

⁹² Vgl. Heinrich 2005, 179–185.

⁹³ Amlinger 2014, 12.

⁹⁴ Ebd., 15.

⁹⁵ Ebd., 44f.



Schema 6: Ideologie und Wahrheit in der *Deutschen Ideologie* und dem *Kapital*

»Die Frage, ob dem menschlichen Denken – gegenständliche Wahrheit zukomme – ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit i.e. Wirklichkeit u. Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit od. Nichtwirklichkeit des Denkens – das von der Praxis isoliert ist, – ist eine rein *scholastische* Frage.« (IV.3, 20 / 3, 5)

Darin drückt sich die spezifisch Marx'sche Kritik am Denken Feuerbachs aus, insofern objektive Wirklichkeit bei Marx nicht einfach in ihrer Positivität wahrgenommen, sondern primär als »historisches Produkt menschlicher Tätigkeit«⁹⁶ konkret-praktisch konstituiert wird. Wahrheit besteht damit nicht einfach in der adäquaten Anschauung der bestehenden Wirklichkeit, sondern im praktischen Prozess des menschlichen Lebens, durch den sich das Subjekt sowohl eine Wirklichkeit für sich als auch zugleich sich selbst neu schafft. Der Marx'sche Wahrheitsbegriff lässt sich hier also nicht abbildtheoretisch, sondern nur (auto)poietisch bestimmen und bildet insofern eine materialistische Wahrheitstheorie. Nur bei einer erkennenden praktischen Bezugnahme auf die Wirklichkeit in ihrer »gewordenen Totalität«⁹⁷, d.h. als ein solches ganzheitliches (auto)poietisches historisches Produkt menschlicher Tätigkeit, lässt sich also von Wahrheit sprechen.⁹⁸

(2) Im Vergleich zu diesem Ideologiekonzept wird im *Kapital* im Blick auf die kapitalistische Gesellschaftsformation eine signifikante Akzentverschiebung durchgeführt: War die gesellschaftliche Praxis zuvor das Wahrheitskriterium, stellt die Praxis hier (also in der Form kapitalistischer Produktion) gerade das ideologische Moment dar, insofern auf der Basis einer verkehrten gesellschaftlichen kapitalistischen Praxis der adäquate Ausdruck der gesellschaftlichen Verhältnisse notwendig ein verkehrtes Bewusstsein hervorbringt. Werden gesellschaftliche Erscheinungsformen in der Ökonomie unvermittelt und unkritisch abstrahiert, d.h. als unhistorische, abstrakte ökonomische Begriffe und Kategorien konzeptionalisiert, dann vollzieht sich lediglich eine kategoriale Reproduktion der verkehrten gesellschaftlichen Praxis in der Ökonomie (wie es Marx im Fall der bürgerlichen Ökonomie diagnostiziert).

⁹⁶ Amlinger 2014, 45.

⁹⁷ End., 46.

⁹⁸ Vgl. ebd., 44–47.

Damit entfällt die »unmittelbare Praxis«⁹⁹ als Kriterium von Wahrheit. Was tritt jedoch an diese wahrheitskriterielle Stelle, wenn *einerseits* Wahrheit nicht einfach adäquater Ausdruck von Wirklichkeit sein kann, da die Verkehrung auf der Ebene gesellschaftlicher Praxis verortet ist (1. Ideologie-Ebene, Prämisse 1b), und *andererseits* ein nicht-adäquater Ausdruck der gesellschaftlichen Realität prinzipiell schon ideologisch wäre (1. Ideologie-Ebene, Prämisse 1a)? Erst wenn die unterschiedlichen Erscheinungsformen der gesellschaftlichen Verhältnisse nicht mehr in ihrer Identität miteinander, sondern in ihrem funktionalen Totalitätsbezug, d.h. als jeweils partielle Momente des ökonomischen Gesamtprozesses mit ihren jeweiligen Funktionen betrachtet werden, kann der ideologische falsche Schein durchschaut werden.¹⁰⁰ So formuliert Marx bereits in der *Einführung* (zum geplanten Großwerk *Kritik der politischen Ökonomie*) 1857 programmatisch:

»Das Resultat, wozu wir gelangen, ist nicht, daß Production, Distribution, Austausch, Consumption identisch sind, sondern daß sie alle Glieder einer Totalität bilden, Unterschiede innerhalb einer Einheit. Die Production greift über, sowohl über sich in der gegensätzlichen Bestimmung der Production, als über die andren Momente. [...] Eine bestimmte Production bestimmt also eine bestimmte Consumption, Distribution, Austausch und *bestimmte Verhältnisse dieser verschiedenen Momente zu einander*. Allerdings wird auch die Production, *in ihrer einseitigen Form*, ihrerseits bestimmt durch die andren Momente. [...] Es findet Wechselwir-

⁹⁹ Ebd., 47.

¹⁰⁰ Im Gegensatz zur gängigen Auffassung, der argumentative Bezugspunkt der Marx'schen Methode sei die ökonomische *Totalität*, stellt Dussel in seiner werkgenalogischen Erschließung des Marx'schen Werkes v.a. in den 1980er Jahren die These auf, der eigentliche argumentative Ausgangs- und Bezugspunkt des Marx'schen Denkens sei die Kategorie der »Exteriorität« (siehe Fußnote 143), die er bei Marx in der Kategorie der »lebendigen Arbeit« identifiziert: »Unser Anspruch besteht darin, gegen die gesamte Tradition der Marx-Exegeten zu behaupten, dass die schlechthinige Kategorie von Marx nicht die der »Totalität«, sondern die der »Exteriorität« ist.« (Dussel 1988b, 365.) Von dieser Grundeinsicht ausgehend versuchte er, das Marx'sche Denken für eine Philosophie bzw. Ethik der Befreiung methodologisch fruchtbar zu machen. Befreiungsphilosophisch besonders relevant ist hierfür seine »Marx-Trilogie«: Dussel 1991; Dussel 1988b; Dussel 1990. Eine relativ neue Publikation zu diesem Thema bildet Dussel 2014. Eine explizite befreiungstheologische Anwendung der Marx'schen Kategorien unternahm er in Dussel 1988a (vgl. auch Dussel 1995a, 127).

kung zwischen den verschiedenen Momenten Statt. Dieß der Fall bei jedem organischen Ganzen.« (II.1.1, 35 / 42, 34)

Diese Marx'sche Methode (als ideologiekritisches, wahrheitsgeneratives Verfahren), die Marx »nicht als Spezifikum lediglich *seiner* Methode, sondern *jeder* wissenschaftlichen Ökonomie«¹⁰¹ versteht, vollzieht eine Dekonstruktion der kapitalistischen Gesellschaftsformation, indem die unterschiedlichen partikularen Bestimmungsmomente »in ihrem Vermittlungsverhältnis dargestellt werden, in einer dialektischen (d.h. widersprüchlichen) Totalität«¹⁰². Aus diesem Grund beginnt Marx seine Ausführungen im *Kapital* mit abstrakten Bestimmungen (wie z.B. dem Wert) und erschließt in schrittweisen Abstraktionsstufen die Konkretheit der ökonomischen Totalität¹⁰³:

»Das Concrete ist concret weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen. Im Denken erscheint es daher als Prozeß der Zusammenfassung, als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und der Vorstellung ist.« (II.1.1, 36 / 42, 35)

Diese Methode ist im Gegensatz zur bürgerlichen Ökonomie damit dialektisch, weil sie die unterschiedlichen Bestimmungsmomente in ihren systemischen Wechselwirkungen sowie immanenten Widersprüchen und in ihrem Gesamtzusammenhang, d.h. konkret bzw. vermittelt und gerade nicht abstrakt bzw. isoliert betrachtet. Auch wenn die Methode in ihrer denkerischen Erschließung der Zusammenhänge bei abstrakten Bestim-

¹⁰¹ Heinrich 2016b, 75b.

¹⁰² Amlinger 2014, 47.

¹⁰³ Alle drei Kapital-Bände bilden insofern eine Einheit: Die Berücksichtigung nur des ersten Bandes lässt die Marx'sche Theorie nicht nur unvollständig, sondern verfehlt ihre Absicht insofern, als das Ziel der ökonomiekritischen Analyse die konkrete ökonomische Totalität ist, die erst im dritten Band auf der niedrigsten bzw. konkretesten Abstraktionsstufe erreicht ist (vgl. Heinrich 2005, 8f.). Im Gegenzug thematisieren Marx' Überlegungen im ersten Abschnitt des ersten Bandes – hier ist zunächst noch nicht von Kapital die Rede, sondern von Ware (mit Warenfetisch), Geld (mit Geldfetisch) und einfacher Warenzirkulation – nicht vorkapitalistische Produktionsstufen bzw. -momente, sondern auf einer höheren bzw. abstrakteren Abstraktionsstufe immanente und basale Aspekte des kapitalistischen Verwertungsprozesses, d.h. ökonomische Momente, die zwar der kapitalistischen Gesellschaftsformation zu Grunde liegen, von Marx jedoch zunächst unter analytischer Abstraktion vom Kapital untersucht werden (vgl. Heinrich 2005, 81f.).

mungen ansetzt, bleibt somit der methodologische Referenzpunkt das konkrete Ganze, die Totalität. Deshalb betont Marx, dass »die Methode vom Abstrakten zum Concreten aufzusteigen, nur die Art für das Denken ist sich das Concrete anzueignen, es als ein geistig Concretes zu reproduzieren« (II.1.1, 36 / 42, 35).

An diese *allgemeine* Wahrheitsbestimmung der dialektischen Integration von Teilmomenten in die Totalität schließt sich nach Amlinger eine *konkrete* Wahrheitsbestimmung an: Dem versachlichten gesellschaftlichen Beziehungsverhältnis von Dingen liegt ein menschliches gesellschaftliches Beziehungsverhältnis zugrunde. Die Grundlage der gesellschaftlichen Beziehungen sind also zwischenmenschliche Relationen, die auf der Basis des kapitalistischen Handlungsformates als Beziehungen von Dingen erscheinen (Fetisch), das heißt: Erst die Marx'sche Methode legt offen, dass das Kapitalverhältnis eigentlich ein Herrschaftsverhältnis ist, nämlich die Subsumtion der Arbeit (d.h. in der Konsequenz: Lohnarbeiter*innen) unter das Kapital; dass der Sphäre der Waren, die über die Menschen herrschen, eigentlich ein gesellschaftliches Verhältnis unterschiedlicher menschlicher Privatarbeiten zugrunde liegt.

Die Marx'sche ökonomiekritische dialektische Methode hat also insofern wahrheitsgenerative Funktion und bildet damit insofern das Kriterium von Wahrheit, als sie die der kapitalistischen Gesellschaftsformation zugrunde liegenden Herrschaftsverhältnisse sowie immanenten Widersprüche aufdeckt und somit verhindert, dass sich die Bewusstseinsinhalte (als Ausdruck der gesellschaftlichen Verhältnisse) als übergeschichtliche, abstrakte Prinzipien verallgemeinern. Dadurch erfolgt eine Einbindung in die gesellschaftliche historische Entwicklung als ganze (2. Ideologie-Ebene).¹⁰⁴

Bei der Frage nach Richtigkeit und Falschheit von Ideologien als Ausdrucksformen der gesellschaftlichen Verhältnisse im Bewusstsein lässt sich damit folgende generelle Unterscheidung formulieren:

»Ist das Imaginäre [scil. die Bewusstseinsinhalte] zwar die wahre, d.h. adäquate Reproduktion dessen, was *erscheint*, so ist es zugleich die notwendig falsche Spiegelung dessen, was *ist*. Ideologie ist folglich die Einheit der Widersprüche, sie ist wahr und falsch zugleich.«¹⁰⁵

¹⁰⁴ Vgl. Amlinger 2014, 47–50.

¹⁰⁵ Ebd., 41.

»Ideologien sind also gleichzeitig (von einem externen Standpunkt aus betrachtet) falsch und (von einem internen Standpunkt aus betrachtet) ihrem Gegenstand angemessen.«¹⁰⁶

Von einem systeminternen Standpunkt aus betrachtet erscheinen Ideologien nicht problematisch: Im Bewusstsein drückt sich die Wirklichkeit so aus, wie sie erscheint. Erst ein externer, kritischer Standpunkt ermöglicht, die Problematik an Ideologien zu erkennen: Ideologische bewusstseinsförmige Erscheinungen sind insofern verkehrt, als in der *Deutschen Ideologie* das Bewusstsein über seine Inhalte falsch reflektiert (vermeintliche explanatorische Selbstständigkeit und Autarkie; 2. Ideologie-Ebene) und im *Kapital* sich die Wirklichkeit auf der Basis der verkehrten gesellschaftlichen Verhältnisse adäquat und deshalb als verkehrt im Bewusstsein ausdrückt (1. Ideologie-Ebene, 1b) sowie daraus ein verkehrtes Verständnis vom Status der Bewusstseinsinhalte (v.a. im Fetisch durch Naturalisierung, Versachlichung und Personifizierung) entsteht (2. Ideologie-Ebene). Das Problematische an Ideologien in diesem Sinn ist also nicht, dass sich im Bewusstsein Verhältnisse verkehrt darstellen – d.h. sie die Verhältnisse nicht ausdrücken, wie sie sind, sondern nur, wie sie historisch erscheinen (1. Ideologie-Ebene, 1b) –, sondern dass sich das Bewusstsein nicht über diese Ausdruckslogik, dieses »Gesetz der Erscheinung« (II.5, 245 / II.10, 277 / 23, 325), im Klaren ist (2. Ideologie-Ebene).

3.2. Marx'sche Ideologiekritik zwischen Externalität und Selbstreferentialität

Der Marx'schen Ideologiekritik geht es damit *zum Einen* um eine Kritik an der Verkehrtheit der Bewusstseinsinhalte, v.a. in Auseinandersetzung mit der Vulgär- und der bürgerlichen Ökonomie. Solange letztere »in ihrer bürgerlichen Haut steckt« (II.5, 439 / II.10, 485 / 23, 564), kann sie den gegenständlichen Schein nicht durchbrechen. Damit nimmt die Marx'sche Kritik einen in gewisser Weise externen kritischen Standpunkt zum ökonomischen System ein und erhebt den Anspruch auf Existenz eines »richtigen Bewusstseins«.

Wenn nun *zum Anderen* aber Marx zufolge Bewusstseinsinhalte generell durch die gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmt werden und er

¹⁰⁶ Stahl 2016, 242a.

diese als verkehrt versteht, stellt sich die grundlegende Frage, ob seine Ideologiekritik nicht auch selbstreferentielle Implikationen besitzt und sich das Verdikt der Ideologizität damit auch auf die Marx'sche Theorie selbst bezieht. Ist es einer Kritik also überhaupt möglich, einen zu den gesellschaftlichen Verhältnissen externen Standpunkt, von dem aus ein ›richtiges Bewusstsein‹ erkennbar wäre, einzunehmen (1), oder stellt sich die Ideologie als unentrinnbarer Horizont der gesamten Gesellschaft dar, wie dies in der Rede vom »gesellschaftliche[n] Verblendungszusammenhang«¹⁰⁷ bei Adorno/Horkheimer zumindest anklingt (2)?

- *ad 2)* Stimmt man Letzterem auf der Basis des Historischen Materialismus und den Ausführungen zur Ideologie zu, kann sich die Ideologiekritik nicht mehr auf die sachliche Falschheit eines Bewusstseins (1. Ideologie-Ebene), sondern nur noch auf den ideologischen Anspruch des Bewusstseins auf Autarkie und explanatorische Selbstständigkeit seiner Bewusstseinsinhalte (2. Ideologie-Ebene) beziehen. Dies hätte zur Folge, die Existenz eines nicht-ideologischen, d.h. ›richtigen‹ Bewusstseins praktisch nicht mehr postulieren zu können. Der einzige kritische Anspruch, den die Marx'sche Methode dann noch erheben könnte, bestünde in einer adäquaten Reflexion der Bewusstseinsinhalte als automatische Ausdrucksformen einer jeweiligen Praxis und der Negation des Anspruchs auf explanatorische Autarkie durch das Bewusstsein.¹⁰⁸
- *ad 1)* Versteht man die Gesellschaft jedoch nicht durch einen umfassenden Verblendungszusammenhang bestimmt, ergibt sich im Rahmen der Ideologiekritik die Notwendigkeit, die Falschheit der kategorialen Ausdrucksformen zu durchschauen und aufzulösen.¹⁰⁹ Dann muss jedoch ein externer, kritischer Standpunkt, von dem her die entideologisierende Kritik (und in der Folge auch die gesellschaftsverändernde Praxis) durchgeführt wird, näher bestimmt und insgesamt begründet werden, wie aus dieser Perspektive heraus eine solche Kritik überhaupt möglich ist.¹¹⁰

¹⁰⁷ Adorno/Horkheimer 2014, 65.

¹⁰⁸ Vgl. Stahl 2016, 246b–247a.

¹⁰⁹ Vgl. Heinrich 2017, 421; Heinrich 2005, 185.

¹¹⁰ Siehe zum externen, kritischen Standpunkt vor dem Hintergrund befreiungstheologischen Denkens Kapitel 4.2.3.

3.3. Zwischenfazit: »Aktive Selbstreflexion« als wahrheitskriteriologische Synthesekategorie

Die *Deutsche Ideologie* und das *Kapital* bzw. die ökonomiekritischen Schriften weisen damit zwei komplementäre wahrheitsgenerative Prinzipien bzw. Bestimmungen auf: *Zum Einen* wird Wahrheit als *Praxis*, d.h. als historisches autopoietisches Produkt menschlicher Tätigkeit in der Einheit von Subjekt und Objekt, *zum Anderen* als dialektische Vermittlung der Teilmomente untereinander sowie mit der Totalität von Wirklichkeit bestimmt. In Anschluss an Terry Eagleton, der in diesem Zusammenhang auf Georg Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein* von 1923 reflektiert, vollzieht Amlinger eine Synthese dieser beiden Wahrheitsbestimmungen – »performatives« (Praxis der Wirklichkeitsveränderung) und »erkennendes« (Denken, kritische Reflexion) Bewusstsein – in der »Kategorie der aktiven *Selbstreflexion*«¹¹¹, in deren Rahmen Wahrheit »besteht«, sofern Wirklichkeit

- 1) praktisch als widersprüchlich erfahren bzw. wahrgenommen,
- 2) kritisch reflektiert, d.h. ihre Teilmomente untereinander und zur Totalität von Wirklichkeit dialektisch vermittelt bzw. in Beziehung gesetzt werden, und
- 3) zugleich praktisch verändert wird.¹¹²

4. Religion zwischen ideologiekritischer Wahrheit und Ideologie

4.1. Allgemeine wissenschaftstheoretische und methodologische Konsequenzen für die Theologie

Was folgt nun aus diesen Überlegungen für das eingangs aufgeworfene Problem? Unsere Ausgangsfrage, ob sich die Rede von Ideologie und Mystifikation bei ihrer Darstellung religiöser Analogien bzw. Metaphern bedienen kann, lässt sich nur dann positiv beantworten, wenn Religion nach der gleichen mystifizierenden Logik wie die Ideologie operiert, d.h. wenn Religion in ihrem Wahrheitsanspruch dem Postulat der »aktiven Selbstreflexion« *nicht* genügt.

¹¹¹ Amlinger 2014, 50.

¹¹² Vgl. ebd., 50f.; Eagleton 2000, 111f.

Den Ort, an dem Religion basale Selbstreflexion betreibt, bildet die Theologie als grundlegende Reflexionswissenschaft des Glaubens. Damit eine Theologie nun das Postulat der aktiven Selbstreflexion (im Marx'schen ideologiekritischen Sinn) erfüllt und damit als nicht-ideologisch sowie wahrheitsfähig (im hier gemeinten Sinne) verstanden werden kann, müssen zwei methodologische Grundprinzipien in den theologischen Reflexionsprozess (zusätzlich zu den im engeren Sinn theologischen Prinzipien) implementiert sein:

- 1) Theologie muss sich als kritische Selbstreflexion verstehen, die verkehrte Verhältnisse (v.a. Herrschaftsrelationen) aufdeckt und durchschaut, dass gesellschaftliche (auch kirchliche) Verhältnisse als versachlichte, objekthafte Verhältnisse erscheinen und damit die eigentlichen interpersonalen (zwischenmenschlichen und gott-menschlichen) Relationen unsichtbar bzw. verdeckt werden (können).¹¹³ Dazu darf sie die gesellschaftlichen und religiösen Teilmomente nicht indifferent und isoliert voneinander betrachten, sondern muss sie auf die Gesamtheit sowohl (zwischen-)menschlicher (sozial, politisch, ökonomisch usw.) als auch gott-menschlicher Wirklichkeit – d.h. göttlicher Transzendenz und Immanenz; konkret: der Menschwerdung Gottes als des Integrals christlichen Glaubens – beziehen.¹¹⁴ Die göttliche Transzendenz mit/in ihrer Offenbarung kann den externen, kritischen Standpunkt begründen, von dem aus die systemische Ideologiekritik ihre Möglichkeitsbedingung erhält. Insgesamt ist dabei besonders der Ein-

¹¹³ Im Zusammenhang mit den Überlegungen zum Fetisch könnte sich für die Theologie beispielsweise folgende Überlegung ergeben: Wird in den eucharistischen Gestalten das gott-menschliche Gnadenverhältnis als von der personalen (zwischenmenschlichen und gott-menschlichen) Beziehung und Praxis losgelöst, d.h. »unkommunikativ« verstanden, vollzieht sich eine problematische (d.h. versachlichende) eucharistische Reduktion (»eucharistischer Fetisch«). Ein derartiges Problembewusstsein kann gerade im interkonfessionellen Dialog fruchtbar sein, wenn es um die Frage der Transsubstantiation geht.

¹¹⁴ War bei Amlinger im Rahmen des Marx'schen Theorienkomplexes mit »Totalität« die Totalität der immanenten Wirklichkeit gemeint, auf die die Methode die Teilmomente dialektisch zu beziehen hat, so müsste eine Theologie *als Theologie* »Totalität« als Totalität (d.h. heilsökonomische, ganzheitliche Einheit) immanenter *und* transzendenter Wirklichkeit (siehe dazu auch Kapitel 4.2.2.) verstehen.

bezug der Ökonomie als eines spezifischen Vermittlungsmoments gesellschaftlicher und soteriologischer Beziehungen nötig.¹¹⁵

- 2) Neben diesem theoretischen selbstkritischen Moment muss Theologie in ihrem Wahrheitsanspruch auch aktiv in Bezug auf eine als widersprüchlich erfahrene gesellschaftliche und religiöse Wirklichkeit in ein praktisches Engagement zu einer konkreten Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse eingebettet sein, und zwar spezifisch in der Weise, dass ihre Praxis keinen bloßen nachträglichen Anwendungsfall der Theorie, sondern integral einen Bestandteil der selbstkritischen Reflexion bildet. Nicht-ideologisch ist eine Theologie in diesem Sinne dann, wenn sie ihren Selbstvollzug nicht nur als theoretische selbstkritische Aufklärung über ein verkehrtes Bewusstsein, sondern als Moment eines umfassenden praktischen Prozesses der Veränderung von Wirklichkeit begreift.

Eine Theologie, die ihrem Selbstverständnis und Anspruch zufolge dieses kritische und aktiv-praktische Reflexionsverständnis, d.h. eine solche Wahrheitskriteriologie vertritt, stellt die Theologie der Befreiung in besonderer Weise dar. In ihr kommt dem Marx'schen Theorienkomplex neben den gerade genannten wissenschafts*methodologischen* bzw. -theoretischen Impulsen noch eine weitere Funktion zu: Im Rahmen ihres sozialanalytischen Praxisbezugs (siehe Kapitel 4.2.4.) greift die Theologie der Befreiung u.a. auf die Marx'sche Ökonomiekritik als *Methode* der spezifischen Analyse der konfliktiven Wirklichkeit zurück und betreibt davon ausgehend auf der Basis der jüdisch-christlichen Tradition ihre theologische Reflexion.¹¹⁶

¹¹⁵ Besonders im Werk Dussels findet sich die fundamentale Überzeugung, dass ethische (d.h. interpersonale) Beziehungen immer über ökonomische (d.h. produktuale) Verhältnisse vermittelt sind (siehe z.B. Dussel 1989a, 155–167; Dussel 1988a, 118–184). Im Rahmen dieser Grundüberlegung erfolgte die bereits erwähnte intensive Auseinandersetzung mit dem Marx'schen Werk (siehe Fußnote 100).

¹¹⁶ Zur klaren Abgrenzung der methodisch-methodologischen Rezeption des Marxismus von dessen weltanschaulicher Rezeption in der Theologie formuliert Clodovis Boff Grundregeln, siehe dazu Boff 1987. Zur Marx(ismus)-Rezeption in der Befreiungstheologie und deren Geschichte siehe ausführlich Kern 1992; Rottländer 1987. Zum Verhältnis zwischen Marxismus und Religion/Theologie siehe z.B. Ellacuría 1987.

Was die Theologie der Befreiung in diesem Sinne näherhin auszeichnet und inwiefern sie dabei dem Postulat der aktiven Selbstreflexion gerecht wird, soll im folgenden Kapitel ausgeführt werden.

4.2. Befreiungstheologie als ideologiekritische Theologie im Bezugsrahmen einer aktiv-selbstreflexiven Wahrheitskriteriologie

Zur Charakterisierung der Befreiungstheologie soll im Folgenden exemplarisch auf einige sowohl lateinamerikanische (Gustavo Gutiérrez, Ignacio Ellacuría, Enrique Dussel, Jon Sobrino, Clodovis und Leonardo Boff, Franz Hinkelammert) als auch deutsche (Urs Eigenmann, Kuno Füssel) repräsentative Vertreter der Befreiungstheologie unter besonderer Berücksichtigung des vorliegenden Themas eingegangen werden.

4.2.1. Überblick: Befreiungstheologie als neue ideologiekritische Art des Theologie-Treibens aus der Perspektive der Armen und Unterdrückten

In Bezug auf das *Wahrheitskriterium der aktiven Selbstreflexion* lässt sich die Theologie der Befreiung zunächst *methodologisch* als eine Theologie des Praxis-Primats unter einer »opción preferencial por los pobres«¹¹⁷ (dt. »vorrangige Option für die Armen / um der Armen willen«) charakterisieren. Sie setzt beim dialektischen Verhältnis zwischen der befreienden Praxis des christlichen Glaubens und der unterdrückenden sowie beherrschenden Praxis des wirtschaftlichen und politischen Systems an und solidarisiert sich vorgängig mit den Opfern der Geschichte, schon allein deshalb, weil sie unter diesen Opfern (v.a. in lateinamerikanischen Basisgemeinden und deren befreiender Bibellektüre) entstanden ist. Ihre Grundfrage lautet deshalb:

»Wie kann man den Armen, die in ihrem Leben nichts als das Gegenteil von Liebe erfahren haben, dennoch vermitteln, daß Gott sie liebt? Man kann auch sagen:

¹¹⁷ Diese befreiungstheologische Grundperspektive bzw. -entscheidung taucht in lehramtlichen Dokumenten wörtlich erstmals im Abschlussdokument der 3. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (Mexiko) »La evangelización« vom 13.02.1979 in Nr. 1153 auf (zitiert nach DH 4632).

Wie findet man inmitten von Leid und Unterdrückung, unter denen die Armen in Lateinamerika leben, eine angemessene Sprache über Gott?«¹¹⁸

Wissenschaftstheoretisch rezipiert sie dabei zum Einen die modernen erkenntnistheoretischen Einsichten, dass ohne Berücksichtigung der konkreten Praxis sowie des konkreten Ortes keine adäquate Erkenntnis der Wirklichkeit möglich ist und keine Wissenschaft von einem vermeintlich neutralen Standpunkt Wissenschaft betreiben kann (Werturteilsstreit)¹¹⁹, und zum Anderen den von *Gaudium et Spes* proklamierten »Ortswechsel des christlichen Glaubens«¹²⁰. Sie setzt dieser Praxis jedoch die Theorie nicht entgegen, sondern versteht beide in einem komplementären und dialektischen Wechselverhältnis. So resümiert der Gründungsvater der Befreiungstheologie, Gustavo Gutiérrez, über die Theologie der Befreiung:

»Aus all diesen Gründen müssen wir festhalten, daß die Theologie der Befreiung uns vielleicht nicht so sehr ein neues Thema aufgibt als vielmehr eine *neue Art*, Theologie zu treiben. Theologie als kritische Reflexion auf die historische Praxis ist also eine befreiende Theologie, eine Theologie der befreienden Veränderung von Geschichte und Menschheit und deshalb auch die Umgestaltung jenes Teils der Menschheit, der – als *ecclesia* vereint – sich offen zu Christus bekennt. Theologie beschränkt sich dann nicht mehr darauf, die Welt gedanklich zu ergründen, sondern versucht, sich als ein Moment in dem Prozess zu verstehen, mittels dessen die Welt verändert wird, weil sie – im Protest gegen die mit Füßen getretene menschliche Würde, im Kampf gegen die Ausbeutung der weitaus größten Mehrheit der Menschen, in der Liebe, die befreit, und bei der Schaffung einer neuen, gerechten und brüderlichen Gesellschaft – sich der Gabe des Reiches öffnet.«¹²¹

Die Theologie der Befreiung reflektiert also kritisch auf die historische Praxis, versteht sie damit zugleich als einen *locus theologicus sui generis*, ordnet ihre Teilmomente in die Totalität des befreienden heilsgeschichtlichen Verhältnisses von Gott und Mensch ein und versteht sich selbst sowie Kirche als ein befreiendes Moment des kommenden Reiches Gottes im praktischen Protest gegen eine unterdrückende Weltordnung. Damit mündet sie nach der kritischen Reflexion auf die historische Praxis wiederum in konkrete Praxis zur befreienden Veränderung von Gesellschaft

¹¹⁸ Gutiérrez 1992, 42 / 1990, 39.

¹¹⁹ Vgl. Kern 2013, 36–39; vgl. zum »Ort« der Christologie: Sobrino 1998, 43–60.

¹²⁰ Sander 2009, 585; siehe ausführlicher zum Ortswechsel ebd., 585–589.

¹²¹ Gutiérrez 1992, 83 / 1990, 72.

und Kirche. Reich Gottes und eine profangeschichtliche, menschliche, gerechte Gesellschaft werden damit nicht mehr als zwei separate Größen, sondern als soteriologische Einheit verstanden: Heilsgeschichte ereignet sich in Weltgeschichte – Weltgeschichte ist Möglichkeitsbedingung (als notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung) von Heilsgeschichte; beide sind in der »große[n] Geschichte Gottes«¹²² vereint.

4.2.2. Koextensivität von Heils- und Weltgeschichte

Damit rezipiert die Befreiungstheologie auf eigene Weise das Rahner'sche Theologumenon von der Koextensivität von Heils- und Weltgeschichte.¹²³ Exemplarisch für eine solche Verhältnisbestimmung von Theologie und Geschichte steht besonders das theologische und philosophische Werk des vor gut 30 Jahren für sein soziales und politisches Engagement in El Salvador ermordeten Rahner-Schülers Ignacio Ellacuría.¹²⁴ Über dessen Theologie schrieb Jon Sobrino in einem fiktiven Brief zu dessen Todestag 2005:

»Du hast nicht nur die Armen in Verbindung gebracht mit dem ›Ort‹ des Heils (einem kategorialen *ubi*, würde Aristoteles sagen), sondern auch mit dessen ›Inhalt‹ (seinem substantiellen *quid*). Mit Mut, mit Tiefgründigkeit und mit einer in anderen Theologien schwer zu findenden Originalität hast Du eine zentrale christliche Wahrheit in Erinnerung gebracht: Vom leidenden Knecht Gottes, vom gekreuzigten Christus kommt das Heil. Und auch Erlösung, also die Tilgung des Bösen aus der Welt. Deine originellste Leistung war der geschichtliche Bezug dieser großen Wahrheiten, die in der Liturgie wiederholt, aber selten mit der Geschichte in Verbindung gebracht werden.«¹²⁵

Aus diesem Grund betont Ellacuría immer wieder die »innere [*intrínseca*], wesentliche [*esencial*] und wirksame [*eficaz*] wechselseitige Bestimmung«¹²⁶ der beiden Dimensionen des Menschen:

¹²² Ellacuría 1995a, 340.

¹²³ Siehe dazu ausführlich Rahner 1962; rezipiert z.B. in Gutiérrez 1992, 137.210f. / 1990, 123.195; Ellacuría 1995a, 317.339–343; 2011.

¹²⁴ Siehe ausführlich zu Ellacurias Geschichtstheologie Pittl 2018; zum Verhältnis von Rahners und Ellacurias Theologien Maier 2004.

¹²⁵ Sobrino 2007, 107f.

¹²⁶ Ellacuría 2002, 48.

»das Spirituelle und das Materielle, das Individuelle und das Soziale, das Personale und das Strukturelle, das Transzendente und das Immanente, das Christliche und das Menschliche, das Übernatürliche und das Übernatürliche, die Umwandlung [*conversión*] und die Transformation, die Kontemplation und die Aktion, die Arbeit und das Gebet, der Glaube und die Gerechtigkeit usw.«¹²⁷

Zum Einen kann damit aber das Spirituelle nur in »relativer Autonomie«¹²⁸ zum Nicht-Spirituellen, worin es »sich notwendig inkarnieren sowie ausdrücken und das es darüber hinaus im Gegenzug erleuchten und transformieren muss«¹²⁹, verstanden werden. Zum Anderen sind jene Spiritualitäten als ideologisch und damit nicht-christlich zu betrachten, »die sich, obwohl sie partikular sind, für absolut halten und in der Theorie oder in der Praxis andere wesentliche Elemente ausschließen«¹³⁰. Die beiden Diskurs um einerseits Welt- und Heilsgeschichte und andererseits Erscheinung und Wesen weisen also ganz analoge Züge auf.

Die Charakterisierung von Weltgeschichte als notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung von Heilsgeschichte ist zur Vermeidung von Missverständnissen erklärungsbedürftig: *Notwendig* ist Weltgeschichte, insofern für die Heilsgeschichte kein anderer Ort zu ihrer Realisierung und Aktualisierung zur Disposition steht. Heilsgeschichte kann sich nur in weltgeschichtlicher Einbettung vollziehen. *Nicht hinreichend* in Bezug auf die Heilsgeschichte ist Weltgeschichte nicht deshalb, weil es noch einen anderen (eigentlich religiösen) Bereich gäbe, der zusätzlich die Möglichkeitsbedingung von Heilsgeschichte darstellte. Vielmehr soll mit der Charakterisierung als *nicht hinreichend* verdeutlicht werden, dass Weltgeschichte nicht automatisch ›heil‹ ist, dass Welt- und Heilsgeschichte also nicht vorschnell miteinander identifiziert werden können, so, als ob alles sich weltgeschichtlich Ereignende bereits a priori positiv als heilvoll qualifiziert werden könnte. Heilsgeschichte ereignet sich immer nur in Weltgeschichte, ist aber etwas, das die Weltgeschichte nicht von sich aus erreichen kann, sie ist letztlich auf das heilvolle Wirken Gottes in der Geschichte angewiesen. Für dieses Wirken stehen jedoch keine anderen ›Instrumente‹ als die weltlichen – und das heißt noch konkreter: die menschlichen – zur Disposition. Das Paradigma dafür bildet die Inkarna-

¹²⁷ Ellacuría 2002, 48.

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Ebd., 52.

tion Gottes in Jesus von Nazareth. Nur über seine Menschlichkeit (weltlicher Bereich) ist eine Erkenntnis Gottes (religiöser Bereich) möglich. Die Trennung beider Bereiche kann für unsere epistemische Perspektive höchstens eine analytische, jedoch keine substantielle Trennung sein. Gerade deshalb ist die in diesem Aufsatz ausgeführte Marx'sche Ideologiekritik zu berücksichtigen: Form und Inhalt sind untrennbar miteinander verbunden, dürfen jedoch nicht miteinander identifiziert werden.¹³¹ Jede gesellschaftliche Form – z.B. Genderkonzeptionen – stellt nur eine aktuelle, nicht-fixierte Form dar und ist (im Fall menschlicher Praxis und Kategorien) kritisch zu betrachten sowie änderbar. Solche Formen müssen sogar geändert werden, sollten sie sich als ethisch nicht mehr tragfähig erweisen. Dies setzt aber die erwähnte Ideologiekritik notwendig voraus, und diese erfolgt nicht automatisch, sondern bedarf generell einer kritischen (z.B. und bes. poststrukturalistischen) Perspektive, die Machtinteressen und Herrschaftsstrukturen, die entweder den herrschaftspraktischen *status quo* perpetuieren oder durch eine andere Herrschaft ersetzen wollen, offenlegt.

Weltgeschichte als notwendige Möglichkeitsbedingung der Heilsgeschichte bedeutet beispielsweise konkret, dass keine Opposition zwischen Evangelisierung und der Frage nach Reformen bzw. Änderungen kirchlicher Strukturen eröffnet werden kann. In seinem Brief *An das pilgernde Volk Gottes in Deutschland* vom 29.06.2019¹³² kommentiert Papst Franziskus u.a. den ›synodalen Weg‹ und resümiert mit Blick auf die Reform- und Strukturwandelprozesse:

»Alles das ist von Bedeutung, auch diese Dinge zu werten, hinzuhören, auszuwerten und zu beachten; in sich jedoch erschöpft sich darin nicht unser Gläubig-Sein. [...] Ohne neues Leben und echten, vom Evangelium inspirierten Geist, ohne ›Treue der Kirche gegenüber ihrer eigenen Berufung‹ wird jegliche neue Struktur in kurzer Zeit verderben.«¹³³

Der Fokus liegt auf der Feststellung, dass letztlich doch der Gottesbezug und nicht die Strukturprozesse das Entscheidende sind, wenn er als »eine

¹³¹ Dass beispielsweise die konkrete Menschwerdung Gottes spezifische ›biologische geschlechtliche‹ Merkmale (i.w.S.) aufweist, ist notwendig; um welche Merkmale es sich dabei jedoch handelt, ist theologisch nicht prädeterniniert.

¹³² Vgl. Franziskus 2019.

¹³³ Ebd., 6,2.

der ersten und größten Versuchungen im kirchlichen Bereich« die Meinung deklariert,

»dass die Lösungen der derzeitigen und zukünftigen Probleme ausschließlich auf dem Wege der Reform von Strukturen, Organisationen und Verwaltung zu erreichen sei, dass diese aber schlussendlich in keiner Weise die vitalen Punkte berühren, die eigentlich der Aufmerksamkeit bedürfen«¹³⁴.

An sich ist die starke Betonung des Gottesbezugs aus theologischer Perspektive selbstverständlich und erwartbar. Jedoch unterstellt Franziskus hier einen Dualismus zwischen göttlicher und weltlicher Sphäre, der lediglich eine stufenweise Hierarchisierung zulässt: Erst kommt der Gottesbezug, dann erst im Rahmen dieses Gottesbezugs der Reformprozess bzw. generell Strukturüberlegungen. Die Vorstellung einer *heilsökonomischen Inkarnation Gottes in kirchliche Strukturen als notwendiges Teilmoment des christlichen Evangelisierungsprozesses* kommt hier nicht vor, wenn in dieser dualistischen Weise vom »Primat der Evangelisierung«¹³⁵ gesprochen wird und strukturelle Reformprozesse mit der Warnung vor einer Anpassung an den Zeitgeist versehen werden¹³⁶. Ganz analog formuliert der Eichstätter Bischof, Gregor Maria Hanke, in diesem Zusammenhang, wenn er mit dem Verweis auf einen »geistliche[n] Prozess, ›der geistliche Haltungen des Glaubens erzeugt‹«¹³⁷, behauptet: »Allein Strukturen zu ändern, bringt uns kein Heil.«¹³⁸ Er kritisiert, dass bei der Frage nach kirchlichen Reformprozessen die eigentlich religiösen bzw. spirituellen Fragen außer Acht gelassen werden. Diese Aussage ignoriert jedoch ebenfalls, dass zwischen einem geistlichen und einem nicht-geistlichen (d.h. weltlichen oder strukturellen) Prozess ein integraler Zusammenhang besteht, der gerade keine hierarchische oder sukzessive Nachordnung zulässt. In der gleichen Logik formuliert Joseph Ratzinger im Gespräch mit Peter Seewald, wenn er mit Bezug auf die römische Kritik an der Befreiungstheologie gesteht:

»Wir mußten in Sachen Befreiungstheologie ein Wort sagen, auch um den Bischöfen zu helfen. Schließlich drohte eine Politisierung des Glaubens, die ihn in

¹³⁴ Franziskus 2019, 5,2.

¹³⁵ Ebd., 7,1.

¹³⁶ Vgl. ebd., 7,2.

¹³⁷ Glenz 2019.

¹³⁸ Ebd.

eine nicht verantwortbare politische Parteilichkeit gedrängt und das eigentlich Religiöse zerstört hätte.«¹³⁹

Auch hier wird angenommen, es gebe zwei separate Bereiche mit je eigenen Zuständigkeiten: einen eigenen genuin religiösen Bereich und einen eigenen weltlichen Bereich, wobei der weltliche Bereich erst dann relevant werde, wenn die »eigentlich religiösen Fragen« beantwortet seien (invers-analog zum neuscholastischen, extrinsezistischen Zwei-Stockwerk-Denken). Dass die vermeintlich rein religiösen Fragen (hier: Evangelisierung) jedoch nicht unter Absehung vom vermeintlich rein weltlichen Bereich (hier: Reform- und Strukturwandelprozesse) gestellt und beantwortet werden können, wird negiert. Ignoriert wird besonders bei Ratzinger, dass der Glaube auch sein religiöses Moment verliert, blendet man seine politische Dimension aus. Geistliche und weltliche Momente sind keine voneinander unabhängigen oder getrennten Größen, und zwar weder epistemologisch noch theologisch-konzeptionell noch theologisch-praktisch. Auch hier gilt *generell*, was bereits allgemein zur Ideologiekritik gesagt worden ist: Sowohl Reformbefürworter*innen als auch Reformgegner*innen tapen dann in die Ideologiefalle, wenn sie die Nicht-Identität von Form und Inhalt ignorieren, ihre jeweils favorisierte Form für die einzig richtige, wahre Form halten und dadurch missachten, dass jede Form nicht selbstverständlich und nicht neutral bzw. nicht unproblematisch ist.

Aus diesen Gründen ist es zwingend notwendig, die Kirche auch als ein weltliches System zu begreifen und daher Analyseverfahren, die in der Regel auf nicht-kirchliche Systeme (z.B. soziale oder organisatorische Systeme) angewandt werden, ebenfalls auf die Kirche anzuwenden, wie es in der universitären Theologie (z.B. konkret in der Kirchenrechtssoziologie¹⁴⁰) oder der Befreiungstheologie bereits geschieht.

4.2.3. Praxis-Theorie-Dialektik und Praxisprimat

Damit stehen sich Theologie und Praxis nicht mehr wie einerseits Theorie und andererseits Praxis als deren Anwendungsfall gegenüber, sondern Theologie selbst bildet ein Teilmoment des praktischen Befreiungsprozesses von Welt und Mensch; und die befreiende Praxis wiederum bildet

¹³⁹ Ratzinger 1996, 100.

¹⁴⁰ Siehe Hahn 2019.

selbst ein Teilmoment des theologischen Reflexionsprozesses. Gerade in der theologischen Kategorie des ›Reiches Gottes‹ findet sich eine Kategorie, die im Rahmen der Wahrheitskriteriologie nicht nur die Negation von Ideologie vorstellt, sondern ihr zugleich ein praktisches Positivum gegenüberstellen kann.

Trotz ihrem Praxis-Primat bleibt die Theologie der Befreiung *Theologie*, d.h. berücksichtigt in ihrer kritischen Reflexion sozialhistorischer Praxis auch eine theologische Hermeneutik. Sie bleibt also zurückverwiesen auf ihr Bekenntnis zu einem liebenden Gott, der in der menschlichen Geschichte den Weg mit seinem Volk geht und es aus der Knechtschaft in ein Leben in Fülle führt (vgl. biblisch z.B. Ex 3,7–10; Joh 10,10). Dies lässt sich bereits daran erkennen, dass der eigentliche Entstehungsort der Befreiungstheologie nicht der akademische Rahmen, sondern die befreiende Bibellektüre der lateinamerikanischen Basisgemeinden in ihrer solidarischen Hoffnung auf einen solchen Gott der Befreiung war.¹⁴¹ Zu diesen beiden Grunddimensionen – vorgängige Praxis und kritische theologische Reflexion auf diese – formuliert Gutiérrez:

»*Erstes Moment* der Theologie ist der Glaube, der sich in Gebet und Engagement Gestalt gibt. In Gehorsam gegenüber den Forderungen des Reiches Gottes will Theologie der Befreiung die Konkretisierung dieser beiden Grunddimensionen der christlichen Existenz sein. [...] Im *zweiten Akt*, das heißt im Akt der eigentlichen Reflexion, geht es darum, die ganze komplexe Praxis im Lichte des Wortes Gottes zu interpretieren. Denn die konkreten Formen, in die sich christliches Engagement kleidet, gilt es, mit nüchternem Verstand zu finden, und zwar anhand der Quellen der Offenbarung.«¹⁴²

In einem spezifisch befreiungstheologischen Format von Theologie kann die Transzendenz Gottes, die als externer Standpunkt die Möglichkeitsbedingung jeder innerweltlichen Kritik (und damit auch und besonders der Ideologiekritik) darstellt, als »Exteriorität« (Dussel)¹⁴³, d.h. als prinzi-

¹⁴¹ Vgl. auch Kern 2013, 10–31.36–43; Boff/Boff 1987, 10–19; siehe auch Biancucci 1987, 45–60.

¹⁴² Gutiérrez 1992, 41 / 1990, 38 (Hervorh. AS); siehe für eine kritische Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von kirchlichem Glauben und praktischem Engagement im Wandel von Gutiérrez' *Teología de la Liberación*: Schmitt 2021.

¹⁴³ Den Begriff »Exteriorität« rezipiert Dussel vom französisch-litauischen Philosophen Emmanuel Lévinas und wendet ihn befreiungsethisch, d.h. befreiungsphilosophisch und -theologisch. »Exteriorität« bezeichnet das ›Jenseits‹ bzw. ›Außen‹ des totalitären Systems (»más allá« del horizonte del ser del sistema« (Dussel 1996, 56

pielles Außen zum Herrschaftssystem und seiner vermeintlichen Totalität formuliert werden. Diese göttliche Exteriorität findet in Christus ihr Offenbarungstheologisches, d.h. inkarnationschristologisches Korrelat. Als »analoger Christus«¹⁴⁴ stellt der Arme dann die geschichtlich-konkrete Instanzierung der göttlichen Exteriorität und damit das zentrale Kriterium des Reiches Gottes dar.¹⁴⁵ Die Ideologizität der Theologie bemisst sich also gerade an der Frage nach der Verwirklichung des Reiches Gottes und damit am theologischen Umgang mit dem Armen als der Offenbarung der Exteriorität Gottes und *damit* als exteriorem wahrheitskriteriologischem Repräsentanten des Reiches Gottes:

»Der Andere, der Arme in seiner extremen Exteriorität dem System gegenüber, ruft nach Gerechtigkeit – d.h., er ruft von einem außerhalb liegenden Ort. Für das ungerechte System »ist der Andere die Hölle« (wenn unter Hölle das Ende des Systems oder das Chaos verstanden wird). Für den Gerechten dagegen ist der Andere die utopische Ordnung ohne Widersprüche; der Andere ist der Anfang der Zukunft einer neuen Welt, die sich in ihrer Gerechtigkeit unterscheidet.«¹⁴⁶

Die vorentscheidende Wahl des ethischen Standpunktes der Option für die Armen findet ihre Entsprechung im »kategorischen Imperativ« der Marx'schen Religionskritik (in *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*) und eröffnet in dieser Hinsicht Anknüpfungspunkte für beide Diskursfelder:

»Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei, also mit dem *categorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist, Verhältnisse, die man nicht besser schildern kann, als durch den Ausruf eines Franzosen bei einer projektierten Hundesteuer: *Arme Hunde! Man will euch wie Menschen behandeln!*« (I.2, 177 / 1, 385)¹⁴⁷

[2.4.1.2]); dt. »jenseits« des Seinshorizonts des Systems«), das »transtotalitäre« (= »totalitätsjenseitige«) Moment jeder Totalität, das »transontologische« (= »ontologiejenseitige«) Moment jeder Ontologie, das innerhalb von System/Totalität/Ontologie unterdrückt und seiner Andersheit (und damit seiner Würde) beraubt wird, sobald es in die Totalität integriert wird.

¹⁴⁴ Peter 1997, 55.

¹⁴⁵ Vgl. ebd., 52–60; Dussel 1985a, 147–152; Dussel 1974, bes. 41–55.

¹⁴⁶ Dussel 1989a, 58.

¹⁴⁷ Franz Hinkelammert bezeichnet diesen kategorischen Imperativ bei Marx explizit als »Option für die Armen« (vgl. Hinkelammert 2011b, 240). Bei Dussel findet sich die radikale Bedeutung des Menschen in der Wahrung bzw. Erhaltung menschl-

Sowohl die Marx'sche Religionskritik als auch die Befreiungstheologie (im Rahmen ihres Verständnisses Gottes als eines geschichtlichen Befreiungsgottes eines Lebens in Fülle) stellen die ethische Grundforderung einer Befreiung des Menschen aus allen ihn entmenslichenden und unterdrückenden Verhältnissen auf, seien sie religiöser oder nicht-religiöser Art. Die Betonung des absoluten Stellenwerts, den der Mensch für den Menschen besitzt, bezieht sich bei beiden jedoch nicht auf den Menschen als solchen (im Sinne eines abstrakten Anthropozentrismus), sondern »im Sinne des *pauperozentrischen* Humanismus der Praxis«¹⁴⁸ auf den Menschen als »erniedrigte[n], geknechtete[n], verlassene[n], verachtete[n] Mensch[en]«¹⁴⁹. Gutiérrez weist in diesem Zusammenhang auf eine zentrale befreiungstheologische Grundüberzeugung hin:

»Allerdings ist der Nächste weder Gelegenheit noch Instrument, sich Gott zu nähern. Es geht vielmehr um eine echte Liebe zum Menschen, und zwar um des Menschen willen und nicht, wie man vielleicht mit der besten Absicht, aber dennoch in fragwürdiger Weise sagt, »um der Liebe Gottes willen.«¹⁵⁰

Damit sind zwei Ebenen zu unterscheiden: (1) Der Ausgangspunkt jeglicher *humanen Praxis* stellt primär nicht der christliche Glaube, sondern die absichtslose Liebe zum Menschen dar: Der Dienst an dem*der Armen ist Selbstzweck um des*der Armen willen und zielt nicht schon automatisch auf Gott bzw. das Gottesverhältnis des Handelnden ab. Theologische Grundlage einer solchen solidarischen, in diesem Sinne nicht-zweckrationalen Liebespraxis bildet die matthäische Endgerichtsrede Jesu in Mt 25,31–46, die Gutiérrez als »Haupttext für die Interpretation der gesamten Botschaft Jesu«¹⁵¹ charakterisiert. Darin wird der doppelte Gerichtsausgang kriteriologisch *bekenntnisunabhängig* und *rein säkular* (d.h. unter Absehung von im klassischen Sinn theologischen Kategorien) bestimmt:

»³⁵Denn ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben. Ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben. Ich war fremd, und ihr habt mich aufge-

chen Lebens (Produktion, Reproduktion, Entfaltung) als dem universalen material-ethischen Prinzip wieder (siehe dazu auch Fußnote 216).

¹⁴⁸ Eigenmann 2019a, 213.

¹⁴⁹ Ebd.; vgl. auch Hinkelammert 2019, 93f.

¹⁵⁰ Gutiérrez 1992, 260 / 1990, 242 (siehe kritisch zu Gutiérrez in dieser Hinsicht auch Schmitt 2021, v.a. 29–32); vgl. auch Sobrino 1998, 54.179f.

¹⁵¹ Gutiérrez 2009, 43; ausführlich thematisiert Gutiérrez diesen Text u.a. in Gutiérrez 1992, 252–261 / 1990, 235–243.

nommen. ³⁶Ich war nackt, und ihr habt mich bekleidet. Ich war krank, und ihr habt euch meiner angenommen. Ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen. ⁴⁰[...] Amen, ich sage euch: Was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.« (Mt 25,35f.40b Neue Zürcher Bibel)

Diese »inhaltliche Übereinstimmung zwischen dem biblischen Zeugnis des echten Christentums und dem kategorischen Imperativ des echten Marxismus«¹⁵² resümiert Urs Eigenmann in Bezug auf Mt 25 folgendermaßen: »Das höchste Wesen für den Menschen ist der *hungrige, durstige, fremde, nackte, kranke und gefangene* Mensch.«¹⁵³ Dem Vorwurf, ein solches Verständnis säkularisiere die biblische Heilsverheißung und reduziere das Reich Gottes auf eine innerweltliche Solidarpraxis, hält er entgegen, dass die Realisierung der biblischen Heilsverheißung Mt 25 zufolge gerade in der säkularen Solidar- und Befreiungspraxis aus Armut und Unterdrückung jeglicher Formen (und zwar prinzipiell unabhängig vom religiösen Bekenntnis) besteht. Wer das christliche Heils- und Offenbarungsverständnis von einer solchen Praxis unabhängig macht, ignoriert und leugnet den eigentlichen Inhalt der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu sowie den Armen/Unterdrückten als Ort der Offenbarung Gottes, negiert also die »theologische bzw. christologische, d.h. das Verhältnis zu Gott bzw. zu Jesus Christus betreffende Qualität der leiblichen Werke der Barmherzigkeit«¹⁵⁴. Deshalb resümiert Hinkelammert über den kategorischen Imperativ pointiert:

»Dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist, sagt eben dies: Die Menschenrechte sind das Kriterium in letzter Instanz, wenn die Göttlichkeit Gottes beurteilt wird.«¹⁵⁵

(2) Auf der *Ebene der theologischen Reflexion* steht die fundamentale Bedeutung des Menschen für den Menschen und die sich auf diesen beziehende Befreiungspraxis also nicht isoliert, sondern wird mit der göttlichen Heilsökonomie *inkarnationschristologisch* verbunden. *Insofern* hängt diese Praxis integral mit der Nachfolge Jesu sowie seiner Reich-Gottes-Botschaft zusammen. Während sich also auf der *konkreten* Ebene der glaubenden, christlichen Gemeinschaft die Befreiungspraxis sowohl aus mitmenschli-

¹⁵² Eigenmann 2019a, 214.

¹⁵³ Ebd.

¹⁵⁴ Ebd.

¹⁵⁵ Hinkelammert 2020, 195.

cher Solidarität als auch aus der Heils- sowie Befreiungshoffnung des Evangeliums (und damit des christlichen Glaubens) speist, ist das Movens konkreter Befreiungspraxis sowie das Kriterium des Reiches Gottes *prinzipiell* als nicht vom christlichen Glauben bzw. vom christlichen Bekenntnis abhängig zu verstehen.¹⁵⁶ In diesem Sinn besitzt auch die Theologie der Befreiung einen religionskritischen (und damit wiederum ideologiekritischen) Impetus und kritisiert jede Form von Religiosität, die zu Formen von ›Entmenschlichung‹ beiträgt und damit die Durchsetzung des Reiches Gottes verunmöglicht.

Geht es dem christlichen Glauben also nicht um Gott, sondern doch nur wieder um den Menschen? Das Problem dieser Frage besteht hierbei in der falschen Perspektive, aus der die Frage hervorgeht: Gott und Mensch sind keine zwei Pole, aus denen zu wählen wäre – entweder Gott oder der Mensch. Die befreiungschristologische Perspektive betont vielmehr, dass die Kernkategorie der Christologie in der *Menschwerdung* Gottes besteht, insofern Menschwerdung die Humanisierung von Unmenschlichkeit und die Ermöglichung, d.h. die »Produktion, Reproduktion und Entfaltung des konkreten *menschlichen Lebens*«¹⁵⁷ bezeichnet. Die Offenbarung Gottes selbst drängt auf Humanisierung – in jedem Menschen, in jeglicher sozialer Struktur, in jedem System. Religion ist für den Menschen da, nicht der Mensch für die Religion (vgl. Mk 2,27). Nachfolge Jesu bedeutet in dieser Hinsicht die Hinwendung zum Unmenschen, (1) zum Unmenschen als dem*der durch andere Menschen und systemische Strukturen seiner*ihrer Menschlichkeit und Würde Beraubten und (2) zum Unmenschen als dem*derjenigen, der*die sich selbst unmenschlich verhält und andere ihrer Menschlichkeit und Würde beraubt. Weil es sich in diesem zweiten Fall auch um Strukturen handeln kann, können auch Strukturen ›Unmenschen‹ sein. Dadurch ergibt sich eine ethisch-praxeologische Dialektik (vgl. Mt 25): Wer dem Menschen um des Menschen willen hilft und befreit, vollzieht Gottesdienst; wer sich Gott zuwendet bzw. zuwenden will, wird automatisch auf den (besonders notleidenden) Menschen und auf den Humanisierungsdienst an diesem (›Men-

¹⁵⁶ Vgl. Eigenmann 2019a, 199–203.212–214; siehe auch Kern 2013, 63f.; Hinkelammert 2010; Hinkelammert 2011a; siehe auch weiterführend für eine Thematisierung dieses Grundgedankens in Auseinandersetzung mit dem neoliberalen Markt: Hinkelammert 2019; 2020.

¹⁵⁷ Dussel 1998, 91.

schendienst«) verwiesen. Wer Gottes- und Menschendienst trennt und als Gegensätze betrachtet, missversteht diese zutiefst in der Reich-Gottes-Botschaft Jesu angelegte (im Dussel'schen Sinn: transontologische) Dialektik.

Jegliche Praxis der Unmenschlichkeit wird damit als widergöttlich und sündhaft qualifiziert. Doch welche Praxis inhuman ist bzw. welche Praktiken zu Situationen und Strukturen von Unmenschlichkeit beitragen, bedarf kritischer sozial- und wirtschaftswissenschaftlicher Analysen, die im klassischen Sinn »nicht-theologisch« sind, die innerhalb einer befreiungstheologischen Methodologie jedoch als theologisch qualifiziert werden, weil nur über ihre Implementierung eine inhaltliche und valide theologische Aussage getroffen werden kann. Nur unter Berücksichtigung einer solch konkret-praktischen Perspektive kann plausibel vom »Reich Gottes« gesprochen werden.

Diese Einsicht der radikalen, d.h. fundamentalen Bedeutung des *Menschen* für den Menschen und des praktischen Dienstes zu seiner Befreiung äußert sich in der Befreiungstheologie im Primat der Orthopraxis bzw. in der Orthopraxis als Ausgangspunkt der Orthodoxie, und zwar in und aufgrund der konkreten Nachfolge Jesu. Die Orthopraxis bildet für Dussel damit *das* christologische Unterscheidungsprinzip:

»Vom Moment an, da sich Christus mit den Unterdrückten identifiziert, zeigt er den Ursprungspunkt, die Quelle und den Born der Orthodoxie (des Zutagetretens der Herrlichkeit Gottes): die Orthopraxis als Dienst am Armen, die sich der dominierenden Praxis des Systems von Grund auf widersetzt. Diese Orthopraxis Christi als Heteropraxis des Systems nachahmen heisst die Anliegen der Unterdrückten sich zu eigen machen und sie erfüllen. Diese Praxis des Dienens ist das praktische Unterscheidungsprinzip: ›Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben!‹.«¹⁵⁸

Den Menschen in dieser orthopraxen Weise zu betonen, heißt gerade nicht, Gott darin zu vergessen und im Sinne einer Säkularisierung den Menschen einfach an die Stelle Gottes zu setzen, sondern Gott in seiner Inkarnation in Jesus Christus und dessen radikale Zuwendung zu den Leidenden sowie aus der Gesellschaft Ausgeschlossenen *theologisch* wirklich ernst zu nehmen. Christliche Theologie kann also nur dann als *wahrhaft christliche* Theologie verstanden werden, wenn ihre theoretische und

¹⁵⁸ Dussel 1985c, 240.

praktische Zielperspektive – im Sinne einer befreiungstheologischen Koextensivität von Orthopraxis und Orthodoxis – das *Leben* ist, und zwar das *Leben in Fülle* auf Vollendung in gott-menschlicher Gemeinschaft hin.

4.2.4. Befreiungstheologische Methodik

Methodisch-konkret äußert sich dieser in eine Theorie-Praxis-Dialektik eingebettete Praxis-Primat unter der »Option für die Armen« mit anschließender kritischer theologischer Reflexion auf diese Praxis in drei »Vermittlungen«¹⁵⁹, die diese Methodologie konkret operationalisieren und in denen sich das ideologiekritische Moment der aktiven Selbstreflexion zeigt. Dabei handelt es sich nicht einfach um eine lineare Abfolge methodischer Arbeitsschritte, sondern um einen dialektischen, zirkulären Gesamtprozess:¹⁶⁰

- 1) In der *sozioanalytischen Vermittlung* erfolgt zunächst eine kritische Wahrnehmung und kritische Analyse der gesellschaftlichen konfliktiven Wirklichkeit. Neben dem Rückgriff auf ein sozialwissenschaftliches Analyseinstrumentarium erfolgt hier die bereits angesprochene methodische Rezeption der Marx'schen Ökonomiekritik.
- 2) Die auf diese Weise wahrgenommene und analysierte Wirklichkeit wird in der *hermeneutischen Vermittlung* auf der Basis der jüdisch-christlichen Tradition (v.a. biblischer Texte, aber auch in Auseinandersetzung mit der kirchlichen Tradition) einer umfassenden kritischen Deutung unterzogen. Was ergibt sich also für die Sicht auf Wirklichkeit und ihre historische Praxis, wenn sie unter der Perspektive der heilsgeschichtlichen Verheißung Gottes für sein Volk gelesen wird?
- 3) In der *praktisch-pastoralen Vermittlung* erfolgt der theologische Beitrag zu einer umfassenden Veränderung von Welt und Mensch. Dabei geht es nicht einfach um konkrete Handlungsanweisungen als ›Anwendung‹ der Reflexion, sondern um eine umfassende Reflexion der praktischen Möglichkeitsbedingungen gesellschaftlicher Veränderung und Überlegungen zu deren Verwirklichung.

¹⁵⁹ In Europa sind diese drei Vermittlungen unter dem pastoralen Dreischritt von ›Sehen – Urteilen – Handeln‹ bekannt.

¹⁶⁰ Vgl. Kern 2013, 31–36; siehe auch Boff/Boff 1987, 34–55; siehe ausführlich zu den Vermittlungen Boff 1986.

4.2.5. »Theologie als materialistische Theorie messianischer Praxis«

Der im Jahr 2019 von Urs Eigenmann, Kuno Füssel und Franz Hinkelammert am *Institut für Theologie und Politik* herausgegebene Sammelband *Der himmlische Kern des Irdischen. Das Christentum als pauperozentrischer Humanismus der Praxis*¹⁶¹ stellt die

»Frucht über dreißigjährigen Bemühens einer internationalen Gruppe von Theologinnen und Theologen [dar], im Rückgriff auf den biblisch bezeugten Ursprung des Christentums eine befreiende Theologie zu entwickeln, die im Dienst einer Welt steht, die allen ein Leben in Fülle (vgl. Joh 10,10) ermöglicht«¹⁶².

In der Tradition der Befreiungstheologie setzt sich der Sammelband mit der Rolle und der Funktion von Theologie in ihrer Geschichte sowie der bürgerlichen Gesellschaft ideologiekritisch auseinander und stellt den eigenen befreiungstheologischen Ansatz einer »Theologie als materialistische[r] Theorie messianischer Praxis«¹⁶³ vor. Dabei erfolgt ebenfalls eine Auseinandersetzung mit verschiedenen Einflüssen des Marx'schen Denkens auf eine solche Theologie. Auf den programmatischen »Gründungstext«¹⁶⁴ dieses Ansatzes (*Die bürgerliche Gefangenschaft der Theologie* von Kuno Füssel) soll hier eingegangen werden, um auf den aktuellen Diskurs hinzuweisen.¹⁶⁵

Auf die problematische Funktion, die auch Theologie (mit ihren Begriffen) als »Theorie bürgerlicher Religion«¹⁶⁶ sowie »Zuträgerin für den ideologischen Konsens der bürgerlichen Gesellschaft«¹⁶⁷, d.h. als deren Stabilisierung und Legitimation, erfüllt bzw. erfüllen kann, weist Kuno Füssel mit der These hin,

¹⁶¹ Eigenmann et al. (Hg.): *Der himmlische Kern des Irdischen. Das Christentum als pauperozentrischer Humanismus der Praxis*, Luzern/Münster 2019.

¹⁶² Eigenmann 2019b, 7.

¹⁶³ Füssel 2019a, 41.

¹⁶⁴ Eigenmann 2019b, 8.

¹⁶⁵ Vgl. zum Folgenden Füssel 2019a; Auch wenn der Beitrag bereits 1982 als Vortrag gehalten worden ist, weist der Autor mit zahlreichen Anmerkungen und Ergänzungen auf seine Aktualität hin. Zudem stellt der Beitrag den programmatischen Ausgangspunkt des Projekts des Sammelbands insgesamt dar. Diesen Theorietyp legte Füssel in Anschluss an seine unter Karl Rahner und Johann Baptist Metz verfasste Dissertationsschrift vor (siehe Füssel 1982, 157–183).

¹⁶⁶ Füssel 2019a, 36.

¹⁶⁷ Ebd., 37.

»dass theologische Begriffe wie Göttliche Allmacht, Jenseits, das Heilige und viele andere in Richtung der Sozialtranszendenz noch einmal eine Überhöhung darstellen, indem sie nämlich das reale Jenseits der Gesellschaft, das der Staat ist, in ein imaginäres Jenseits der Gesellschaft, den Himmel, verlängern und damit eine radikale Durchregulierung all unserer Beziehungen von oben befestigen«¹⁶⁸.

Der Kernpunkt dieser kritischen Sichtweise besteht jedoch nicht darin, »das Wesen von Theologie als Glaubenswissenschaft zu bestreiten, sondern gerade darin, ihre spekulativen Ausdifferenzierungen in den Kontext ihrer gesellschaftlichen Funktion zu stellen«¹⁶⁹, d.h. sie als »theologisch-metaphysische Legitimation und Überhöhung ökonomischer und militärischer Mechanismen des Todes auf den verschiedensten institutionellen Ebenen«¹⁷⁰ zu entlarven. Die problematische Grundkonstellation von Theologie und bürgerlicher Gesellschaft identifiziert Füssel somit im »Eingesperrt-Sein[] der Theologie in das Gefängnis der bürgerlichen Ideologie«¹⁷¹, d.h. im Status der Theologie als »Gefangene der bürgerlichen Ideologie«¹⁷². Diese Ideologie bürgerlicher Ausprägung besteht darin, dass der*die Einzelne seine*ihre persönliche Autonomie und Unabhängigkeit in der Weise einfordert und praktiziert, immer mehr besitzen zu wollen und uneingeschränkt darüber verfügen zu können (Privateigentum auf allen Ebenen).¹⁷³ In dieser ›Gefangenschaft‹ und Abhängigkeit

¹⁶⁸ Füssel 2019a, 37.

¹⁶⁹ Ebd., 36.

¹⁷⁰ Füssel 1986, 327.

¹⁷¹ Füssel 2019a, 38.

¹⁷² Ebd., 30; Ganz ähnlich formuliert auch Füssels Lehrer Johann Baptist Metz: »Die messianische Religion der Bibel ist weithin zur bürgerlichen Religion im Christentum unserer Tage geworden.« (Metz 1980, 9).

¹⁷³ In der Logik dieses kritischen Projekts formulierte Hinkelammert in seiner zuerst 1981 auf Spanisch erschienen Monographie *Las Armas Ideológicas de la Muerte* (Die ideologischen Waffen des Todes) über den Zusammenhang von einerseits Privateigentum sowie Warenmarkt (und damit Warenfetisch) und andererseits Religion: »Religion ist nicht so etwas wie ein Überbau. Sie ist eine Form gesellschaftlichen Bewußtseins, das einer Situation entspricht, in der der Mensch seine Entscheidung über Leben und Tod an einen Warenmechanismus delegiert hat, für deren Ergebnisse er sich – obwohl dieser Mechanismus sein Werk ist – nicht mehr verantwortlich weiß. Und diese Unverantwortlichkeit projiziert er in einen Gott mit unendlich legitimer Willkür; es ist der Gott des Privateigentums, der Armee und der Geschichte. Das wahre Wesen dieses Gottes aber ist die Weigerung des Menschen, sich für die Ergebnisse des Werkes seiner Hände verantwortlich zu wissen.« (Hin-

besteht die ideologische gesellschaftliche Funktion von Theologie darin, die bürgerliche Ideologie zu legitimieren, d.h.

»Legitimationswissenschaft [zu sein], und zwar generell im Dienste der Kirche als ideologischem Staatsapparat und konjunktuell im Dienste der herrschenden Klasse als natürlichem Bündnispartner der Kirche«¹⁷⁴.

Vermittelt wird dies durch eine »Verhimmelung und Idealisierung der Sozialtranszendenz des Staates in Form einer Transzendenz des Religiösen«¹⁷⁵, d.h. die spezifischen bürgerlichen Klasseninteressen werden in dieser Form von Theologie als universale Normen fixiert, affirmiert und dadurch als indiskutabel legitimiert, dass man ihren Inhalt sowie ihren Geltungsanspruch aus universalen, vermeintlich theologischen Prinzipien ableitet und ableiten zu können meint.¹⁷⁶ Die Auflösung dieses Zu-

kelammert 1986, 25) Und ganz ähnlich 2019 im selben Sammelband wie Füssels Beitrag: »Der wahre Gott ist der Warengott. [...] *Außerhalb des Marktes kein Heil.*« (Hinkelammert 2019, 76f.).

¹⁷⁴ Füssel 2019a, 36.

¹⁷⁵ Ebd., 35.

¹⁷⁶ Zur exemplarischen Veranschaulichung des Unterschieds zwischen einer ideologischen, bürgerlichen Theologie einerseits und einer befreienden Theologie andererseits analysiert Eigenmann die Exegesen zum Gleichnis vom anvertrauten Geld (Lk 19,11–27 // Mt 25,14–30). Je nachdem, ob exegetisch eine Analogie zwischen Jesus und dem Mann vornehmer Herkunft, der das bloße Hüten des Geldes sanktioniert, oder zwischen Jesus und dem dritten Knecht, der am Ende verworfen wird, weil er sich nicht an der (kapitalistischen) Akkumulationslogik beteiligt, gezogen wird, erhält man fundamental gegensätzliche Interpretationen: Im ersten Fall findet eine ideologische Legitimation der (kapitalistischen) Akkumulationslogik (auch dann, wenn nicht Geld, sondern ideelles Gut akkumuliert wird), im zweiten gerade eine Kritik dieser Logik statt. Den Hintergrund für die seiner Meinung nach ideologische Lesart identifiziert er in der normalerweise stattfindenden Bewegung einer historischen Dekontextualisierung des biblischen Textes mit anschließender Rekontextualisierung in der bürgerlichen Gesellschaft. Mittelpunkt seiner Interpretation ist vielmehr die Offenlegung einer grundsätzlichen »herrschenden Ausbeutungs-, Gewalt- und Todeslogik« (Eigenmann 2019a, 222), mit der der König denen, die seinen Vorstellungen widersprechen und sich seiner Logik nicht fügen, begegnet. Ein solcher Gegner systemischer Logik ist dem Gleichnis zufolge Jesus bzw. ein solcher Widerstand gegenüber systemischer Logik bedeutet das Reich Gottes (vgl. Eigenmann 2019a, 220–224). Die Praxis des Reiches Gottes zieht jedoch die Konsequenz nach sich, nicht zu den systemischen Gewinner*innen zu gehören. Gerade dies ist aber genau diejenige Erfahrung, die die »gekreuzigten Völker« (El-lacuría) machen; und genau dies ist die befreiende Praxis, die diese gekreuzigten

stands sowie die Wiedergewinnung des »Status einer befreienden Basisreligion«¹⁷⁷ für das Christentum sieht er in drei Schritten durchführbar, in denen der befreiungstheologische und ideologiekritische Impetus des Ansatzes deutlich wird:

- 1) Verwandlung der Kirche in eine von der Fixierung auf ihren »Überbau« befreite Basiskirche konkreter Praxis;
- 2) radikaler Ortswechsel der Theologie-Treibenden, d.h. Loskoppelung des Theologie-Treibens vom institutionellen, bürgerlichen, vermeintlich »neutralen« und rein intellektuellen Standpunkt;
- 3) Modifikation des Theorietyps von Theologie hin zu einer materialistischen Theorie messianischer Praxis (siehe dazu auch Schema 7);

ad 3) Zur Explikation dieses neuen Theorietyps von Theologie betont Füßel zunächst, dass Theologie gerade nicht als reine Praxis verstanden werden darf, sondern zur Durchsetzbarkeit ihres befreienden Grundanspruchs immer *theoriefähig* bleiben muss. In Anschluss an Louis Althusser produziere eine solche theoretische Praxis

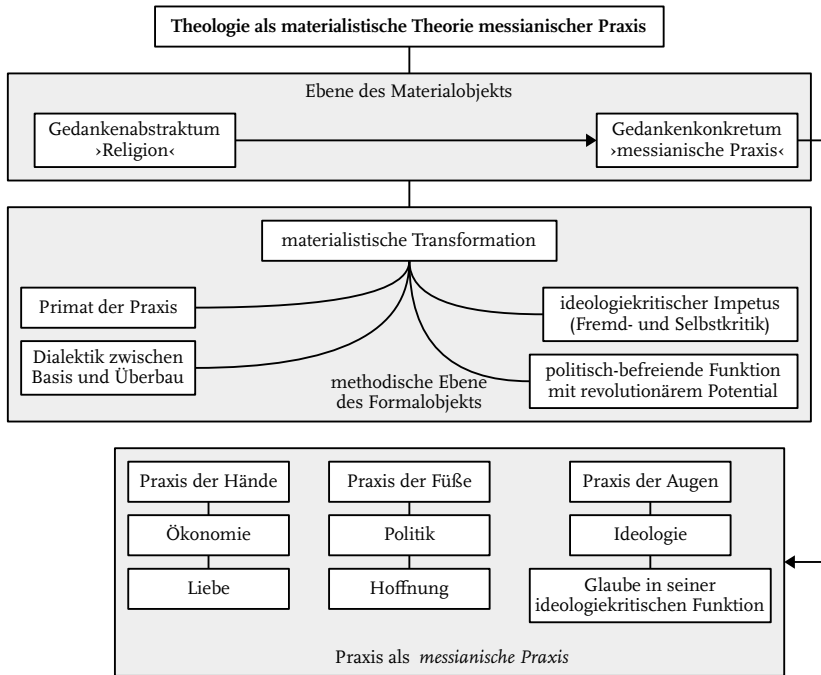
»all die Überlegungen, Tendenzen, Vorstellungen, die in der Lage sind, die gegebenen Realitäten in ein Erkenntnisobjekt zu verwandeln, d.h. also, aus dem, was sich der Wahrnehmung diffus anbietet, in Form einer kohärenten Überlegung einen Gedanken zu formen, der einen Erkenntniseffekt produziert, der klar macht, dass die vorhandenen Stichworte insgesamt eine innere Einheit haben, die dann eben als theoretisches Objekt angegeben werden kann«¹⁷⁸.

Dies bedeutet, dass sich Theologie im Blick auf ihr Materialobjekt nicht einfach mit dem gedanklichen Abstraktum »Religion« auseinandersetzen darf, da dieser Untersuchungsgegenstand zu unspezifisch ist. Vielmehr ist es ihre Aufgabe, dieses Abstraktum in ein gedankliches Konkretum zu überführen bzw. zu transformieren: die *messianische Praxis*. Dieser Transformationsprozess kann durch eine materialistische Analyse (integraler Bestandteil des Formalobjekts dieses Ansatzes) durchgeführt werden, unter der Füßel Folgendes versteht: Eine *materialistische* Analyse bzw. Methode

Völker so dringend brauchen.

¹⁷⁷ Füßel 2019a, 45.

¹⁷⁸ Ebd., 42.



Schema 7: Theologie als materialistische Theorie messianischer Praxis

- implementiert methodologisch einen anthropologischen sowie erkenntnistheoretischen Praxisprimat;
- basiert auf einer dialektischen, d.h. sich wechselseitig negierenden und konstituierenden Verhältnisbestimmung zwischen Basis und Überbau;
- ist dezidiert ideologiekritisch ausgerichtet, und zwar in Bezug auf sowohl ihren Untersuchungsgegenstand als auch sich selbst in ihrer Konstitution als Theorie;
- zielt letztlich auch und besonders auf politische Befreiung ab und stellt sich insofern als revolutionär dar. Eine solche Theorie (und damit der*die diese Theorie vertretende Theoretiker*in) verpflichtet sich also neben der angemessenen Darstellung und Analyse ihres Untersu-

chungsgegenstandes auch dazu, gesellschaftlich-konkret und praktisch wirksam zu sein.

Messianisch ist diese Praxis insofern, als sie sich erstens rückgebunden an die Praxis und die Verkündigung Jesu und zweitens (in Anschluss an Fernando Belo) als leibliche Praxis auf drei Ebenen versteht:

- Als *Praxis der Hände* muss die messianische Praxis auf der Ebene der *Ökonomie* dasjenige aus- und verteilen, was die Menschen zum Leben brauchen. In dieser Hinsicht korrespondiert sie mit der göttlichen Tugend der *Liebe*.
- Die *Praxis der Füße* beschreibt eine Praxis der Nachfolge auf eine menschenfreundliche Gesellschaft ohne Begrenzungen hin. Als auf der Ebene der *Politik* verortet korrespondiert diese Form der messianischen Praxis mit der göttlichen Tugend der *Hoffnung*.
- Als *Praxis der Augen* durchschaut die messianische Praxis die herrschenden *Ideologien* und verwirklicht damit das ideologiekritische Moment des christlichen *Glaubens*. Dies setzt die spezifische Perspektive der Offenbarung Gottes in Jesus Christus voraus.

In seiner Rede *Messianische oder bürgerliche Religion?* auf dem Katholikentag 1978 in Freiburg wendete sich Johann Baptist Metz in der Tradition der Politischen Theologie ebenfalls gegen die Verzerrung der messianischen Botschaft Jesu und dessen Ruf nach Umkehr durch die bürgerliche Theologie. Er kennzeichnet dabei die bürgerliche Theologie insofern als ideologisch, als sie ›Umkehr‹ (und damit die Praxis der Nachfolge Jesu) ausschließlich innerlich konzipiert, damit deren ›Messianizität‹ ignoriert und letztlich keinen Beitrag zur wirksamen Veränderung von Welt leistet. Vielmehr sei sie so verfasst, dass sie den gesellschaftspolitischen status quo stabilisiere, legitimiere und perpetuiere:

»[...] [D]ie theologische Rede von der Sünde und der Vergebung der Sünden [darf] nicht willkürlich getrennt werden von dem messianischen Ruf nach Umwendung der Herzen. Und wenn man dann betont, diese Umwendung der Herzen sei schließlich ein rein ›innerlicher Vorgang‹, so ist dies gewiß kein Glaubenssatz, sondern eben eine Ideologie unserer bürgerlichen Religion, mit der wir uns das Mißlingen und die Verweigerung der Umkehr nochmals vor uns selbst verbergen. Eine ›bürgerliche Theologie‹ leistet Beistand zu dieser Verbergung. In ihrer theologischen Rede von den letzten Dingen z.B. ist die messianische Zukunft längst von allen apokalyptischen Spannungen befreit: es gibt eigentlich keine Gefahren, kei-

ne Widersprüche und keine Untergänge mehr. Alles steht unter dem Primat der Versöhnung. Damit aber stellt diese bürgerliche Eschatologie unserer Gegenwart ungewollt ein Zeugnis der politischen und moralischen Unschuld aus, befestigt diese bürgerliche Gegenwart in sich selbst, treibt sie nicht über sich hinaus – da ja am Ende ohnehin alles gut wird und zur Versöhnung kommt.«¹⁷⁹

Im Gegensatz zu einem prophetisch-messianischen Christentum bestimmt im bürgerlichen Christentum die Art und Weise, wie jemand Bürger*in ist bzw. als Bürger*in lebt, die Art und Weise, wie er*sie Christ*in ist bzw. als Christ*in lebt. Die jeweiligen Bestimmungsverhältnisse sind zueinander invertiert. Im einen System wird das eigene Christsein so gelebt, dass man weiterhin seine bürgerliche Lebensweise erhalten kann; im anderen System so, dass das eigene Christsein die (bisherige) eigene bürgerliche Lebensweise kritisch hinterfragt. Das prophetisch-messianische Christentum, zu dem die Theologie der Befreiung wieder zurückkehren möchte, versteht die institutionell-sozialen Formen des Christentums als geschichtlich bedingt, damit kontingent und veränderbar. Weder könne ein »ideales Wesen von Gemeinde oder Kirche an sich neben den real existierenden Gemeinden und Kirchen«¹⁸⁰ postuliert werden, noch sei es gangbar, den Auftrag zur tätigen Mitwirkung am Reich Gottes vollständig in den real existierenden Gemeinden verwirklicht zu sehen. Eine jede solche Rede verhält sich zu den realen kirchlichen Gegebenheiten unkritisch und affirmiert den status quo der (bürgerlichen) Kirche.¹⁸¹

Eine bürgerliche Theologie verschafft somit den »gekreuzigten Völkern«¹⁸² gerade kein Gehör, »damit es unsere westliche und bourgeoise Ruhe nicht stört«¹⁸³. Sie erkennt im Gegenüber von Arm und Reich keinen strukturellen, sündhaften Widerspruch und verteidigt die eigene Lebensweise gegen jegliche kritische Anfragen.

¹⁷⁹ Metz 1980, 12.

¹⁸⁰ Eigenmann 1990, 9f.

¹⁸¹ Vgl. ebd., 8–10

¹⁸² Vgl. Ellacuría 1996.

¹⁸³ Ellacuría 2000b, 134.

4.2.6. »Zivilisation der Armut/Arbeit« statt »Zivilisation des Reichtums/Kapitals«

Diesem ideologischen Entwurf von Gesellschaft und der damit zusammenhängenden bürgerlichen Form von Theologie stellt Ellacuría sein Konzept der »Zivilisation der Armut« als eine der konkreten Ausgestaltungen der neuen Gesellschaft des Reiches Gottes und als »Ermöglichung wahren Christseins«¹⁸⁴ gegenüber. Dabei interpretiert er das Gegenüber von Arm und Reich dialektisch als sündhafte Dynamik des Kapitals, die es im Rahmen eines »materialistischen Humanismus«¹⁸⁵ zu überwinden gilt. Es geht ihm jedoch nicht darum, die sozioökonomische Armut selbst als erstrebenswertes Gesellschaftsprinzip zu propagieren, sondern die Entstehung einer menschlichen Gesellschaft auf allgemeiner Bedürfnisbefriedigung und Solidarität zu gründen.

»Die dritte [scil. Ausgestaltung der neuen Gesellschaft des Reiches Gottes] bedeutet, auf eine neue Zivilisation der Armut hinzuarbeiten, in der sich die Armut nicht mehr als Mangel am Notwendigen und Fundamentalen darstellen würde, die dem geschichtlichen Handeln von Gruppen oder sozialen Klassen und Nationen oder Nationalvereinigungen geschuldet ist, sondern als ein universaler Zustand von Dingen, in dem die Befriedigung der Grundbedürfnisse, die Freiheit personaler Optionen und ein Raum für personale und gemeinschaftliche Kreativität gewährleistet ist, der die Entstehung neuer Lebens- und Kulturformen, neuer Beziehungen mit der Natur, den anderen Menschen, sich selbst und mit Gott ermöglicht.«¹⁸⁶

Dazu ist aber die kritische Erkenntnis sowohl des dialektischen sowie sündhaften Verhältnisses zwischen Reichtum und Armut sowie zwischen Kapital und Arbeit als auch der diese Zusammenhänge verdeckenden bürgerlichen Ideologie erforderlich, wie sie bereits Marx in seinem Projekt einer Kritik der politischen Ökonomie formuliert hat und wie sie auch Ellacuría nochmals betont:

»Auf ökonomischem Gebiet schlägt, in lateinamerikanischer Sicht, die christliche Utopie, die aus der in einer bestimmten Situation vergeschichtlichten realen Prophezie erwächst, eine Zivilisation der Armut vor, die an die Stelle der heutigen Zivilisation des Reichtums treten soll. Mehr soziologisch als humanistisch ausge-

¹⁸⁴ Fornet-Ponse 2011, 546.

¹⁸⁵ Ellacuría 1995b, 415.

¹⁸⁶ Ellacuría 2000a, 303f.

drückt, hieße dieser Vorschlag: eine Zivilisation der Arbeit anstelle der herrschenden Zivilisation des Kapitals. [...] [Es geht] nämlich um das dialektische Verhältnis von Reichtum und Armut und nicht um die Armut an sich. In einer Welt, die in sündhafter Weise durch die Dynamik von Kapital und Reichtum geprägt ist, wird es nötig, eine andere Dynamik freizusetzen, die jene rettend überwindet.«¹⁸⁷

Ellacuría geht es also nicht um eine Eliminierung des Reichtums an sich oder um eine Einrichtung von Armut an sich, sondern um den Entwurf einer neuen Gesellschaft, in der das »Prinzip der Humanisierung«¹⁸⁸ nicht mehr in der Akkumulation von Kapital besteht, d.h. die Anhäufung von Reichtum (mit ihrem simultanen dialektischen Begleitprozess der systemischen Entstehung und Inkaufnahme von Armut und Elend) nicht mehr die gesellschaftsprägende Maxime darstellt.¹⁸⁹

Im Dienst an einer menschlicheren und gerechteren Gesellschaft deckt die Befreiungstheologie im Rahmen der jesuanischen Reich-Gottes-Botschaft mit einem *solchen materialistischen, ideologiekritischen Ansatz* die sozioökonomisch-sündhafte Qualität der bestehenden Gesellschaft bzw. Welt u.a. unter Zuhilfenahme des Marx'schen Denkens auf und stellt ihr in der Tradition dieser Reich-Gottes-Botschaft Jesu alternative Prinzipien für die konkrete Gestaltung von Mensch und Welt entgegen.

4.3. Formalkategoriale Nicht-Selbstverständlichkeit oder: Kritik der Form theologischer Kategorien

Über eine theologische methodologische Rezeption der Marx'schen (Ideologie- bzw. Ökonomie-)Kritik bzw. ideologiekritischen Methode kann sich die Theologie auf selbstkritischer wissenschaftstheoretischer Ebene der Tatsache bewusst werden, dass eine materiale Bestimmung theologischer Kategorien allein nicht ausreichend bzw. prinzipiell ideologieverdächtig in obigem Sinne ist. Vielmehr ist Theologie ständig dazu aufgefordert, ihre Kategorien *als Kategorien formal* a priori nicht als selbstverständlich aufzufassen und als (vor-)gegeben hinzunehmen. Die das theologische Be-

¹⁸⁷ Ellacuría 1995b, 414.416.

¹⁸⁸ Ebd., 415.

¹⁸⁹ Vgl. Ellacuría 1995b, 414–420; 2000a, 303f.; Fornet-Ponse 2011, 546–549. »Der Reichtum ist gut [...]. Das Böse ist die *Akkumulation* von Reichtum, die im anderen die Armut erzeugt; der Reichtum *in sich* jedoch ist das, wovon Gott sagt: ›Und es war sehr gut.« (Dussel 1988a, 53).

wusstsein bzw. die theologischen Vorstellungen prägenden theologischen Kategorien sind auch Ausdruck gesellschaftlicher bzw. religiös-praktischer Verhältnisse und insofern nicht automatisch ›unschuldig‹, weil sie bereits *als Kategorien* dazu beitragen können, wesentliche Zusammenhänge zu verdecken und problematische gesellschaftliche Verhältnisse zu stützen oder sogar zu legitimieren. Es gibt also *keine neutralen* theologischen Kategorien, bei denen die Frage nach Ideologizität erst im Zusammenhang mit ihrer inhaltlichen Bestimmung relevant würde. Analog dazu (und hier im speziellen Hinblick auf ›Moral‹) plädiert der Philosoph Wolfgang Fritz Haug gegen die vermeintliche »Dichotomie von Deskriptivität und Präskriptivität«¹⁹⁰ und für die »ideologische[] Formbestimmtheit der Moral«¹⁹¹:

»Auch ›Moral‹ ist eine diskursiv konstituierte *Form*. Sich in dieser Form selbstverständlich zu bewegen, sie spontan allen möglichen Gegenständen überzustülpen, verbleibt in der Ideologie.«¹⁹²

Daher muss eine ideologiekritische Grundlagenreflexion schon der Form theologischer Kategorien immer wissenschaftstheoretischer Grundbaustein jeder Theologie sein.

Die Operationalisierung dieser formalkategorialen Kritik erfolgt v.a. über die Unterscheidung von gesellschaftlicher (d.h. geschichtlich bedingter, kontingenter) Form und materialem Gehalt theologischer Kategorien. Weil bzw. obwohl der materiale Gehalt jeder theologischen Kategorie immer in einer bestimmten gesellschaftlichen Form vorliegt, bedeutet eine solche formalkategoriale Kritik einerseits die fundamentale Infragestellung einer Identifikation beider Momente (negativ) und andererseits die Produktion eines Bewusstseins der radikalen geschichtlichen Bedingtheit und damit der Kontingenz der Form theologischer Kategorien (positiv). Diese *analytische* Differenzierung zielt also nicht darauf ab, die *eigenständige* und *substantiale* (d.h. formunabhängige) Existenz eines materialen Gehalts theologischer Kategorien zu postulieren, sondern darauf, eine Identifizierung von Inhalt/Gehalt und einer bestimmten einzelnen Form als prinzipiell ideologisch zu charakterisieren. Dies bedeutet also: Eine theologische Kategorie stellt dann ein Ideologem dar, wenn der (implizite

¹⁹⁰ Haug 1993, 151.

¹⁹¹ Ebd., 152.

¹⁹² Ebd., 153.

oder explizite) Anspruch erhoben wird, diese (stets geschichtlich bedingte, kontextuelle, kontingente) theologische Kategorie sei der universelle und damit radikal adäquate Ausdruck eines theologischen Sachverhalts und falle daher mit diesem zusammen – diese (in der kritischen Analyse: geschichtlich bedingte, kontextuelle, kontingente) Form sei der Gehalt bzw. der einzige bzw. der einzig legitime Ausdruck dieses Gehalts. Im Grunde geht es also um die kritische Einsicht, dass die (vermeintlich) *selbstverständliche* und *positivistische* Verwendung theologischer Kategorien *als Kategorien*, d.h. *formal*

- 1) die mit diesen Kategorien automatisch gegebenen *inhaltlichen* Vorentscheidungen nicht reflektiert,
- 2) die konkreten, diese Kategorien bestimmenden gesellschaftlichen (Macht-/Herrschafts-)Verhältnisse nicht-sichtbar macht (verdeckt) bzw. verdecken kann oder nicht-sichtbar belässt bzw. belassen kann,
- 3) wobei die vermeintliche Positivität theologischer Kategorien letztlich den Ausdruck des Interesses am sozio- und machtpolitischen *status quo* bildet.

Soll der christliche Glaube nicht ideologisch verfasst sein, darf die Theologie diese kritische analytische Differenzierung zwischen materialem Gehalt und gesellschaftlicher Form jedoch nicht auf ihre wissenschaftlichen theologischen Kategorien beschränken, sondern muss sie auch für die generelle Glaubensüberlieferung (und das *depositum fidei*) bzw. deren Ausdrucksformen vornehmen. Diese Grundeinsicht hat Auswirkungen z.B. auf die klassische Dogmen- und Konzils hermeneutik.

An diese formalkategoriale Kritik als kognitive Aufklärung über die ideologischen Momente des Bewusstseins und als Kritik an diesen im Sinne einer kritischen Selbstreflexion schließt sich in der Konsequenz eine Kritik an den gesellschaftlichen Herrschaftsstrukturen (z.B. des Kapitalverhältnisses, kirchlicher hierarchischer Strukturen) sowie eine konkrete praktische Veränderung der ›verkehrten‹ gesellschaftlichen Verhältnisse an. Da die ideologischen Vorstellungen korrekter Ausdruck der verkehrten gesellschaftlichen Verhältnisse sind, verschwinden diese (dem historisch-materialistischen Paradigma zufolge), sobald sich die gesellschaftlichen Verhältnisse ändern.

Hinkelammert unternimmt in seinem 1977 in Costa Rica verfassten und 1981 dort erschienen Buch *Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Me-*

taphysik des Kapitalismus eine Kritik theologischer und ökonomischer Konzepte bzw. Kategorien, ausgehend von der (in der Tradition Marx'scher Kritik stehenden) These, dass der das Eigentumssystem (und damit auch Herrschaftsstrukturen) legitimierende kategoriale theoretische Rahmen der Ökonomie nicht nur die diesem Rahmen zugrunde liegenden ideologischen, sondern auch die religiösen Mechanismen der Gesellschaft – darunter versteht er im weitesten Sinne religiöse »Bilder und Geheimnisse«¹⁹³ – grundlegend bestimmt. Das Projekt der Monographie besteht in der (ideologie-)kritischen Analyse dieses kategorialen theoretischen Rahmens, die er über die Marx'schen Fetischanalysen operationalisiert.¹⁹⁴ Damit erhebt er den Anspruch, auch den so mitkonstituierten religiösen kategorialen Rahmen einer kritischen Analyse zu unterziehen. Die damit verbundene Marx'sche Kritik an Religion und ›Religiosität‹ interpretiert Hinkelammert als eine Kritik an der »Sakralisierung der Macht einiger Menschen über andere«¹⁹⁵. Diese Logik sei sowohl für Religion, die »das Recht einiger weniger, über das Leben oder den Tod der anderen zu entscheiden, kanonisiert und die diese Macht in das Bild Gottes hineinprojiziert«¹⁹⁶, als auch für Warenbeziehungen maßgeblich kennzeichnend.¹⁹⁷ Gerade dieser von Hinkelammert fundamental kritisierten Form von Religiosität widerspricht die Theologie der Befreiung konzeptionell und praktisch.

Damit ist die theologische Rede von ›Wahrheit‹ *prinzipiell* vor die Aufgabe gestellt, den theologischen Wahrheitsfindungs- und Wahrheitsartikulationsprozess (1) nicht ohne generelle Einbeziehung der gesellschaftlichen Verhältnisse in ihr Material- und Formalobjekt und (2) nicht ohne konkrete Veränderung einer ›verkehrten‹ – d.h. theologisch: der ungerichten, widergöttlichen und unmenschlichen – gesellschaftlichen Praxis zu konzipieren.

¹⁹³ Hinkelammert 1986, 8.

¹⁹⁴ Zentrale Bedeutung bei der Analyse des kategorialen theoretischen Rahmens besitzt die Analyse des jeweiligen soziopolitischen und -ökonomischen Kontextes, v.a. mit seinen Herrschaftsstrukturen und seiner den kategorialen Rahmen zentral mitkonstituierenden Funktion.

¹⁹⁵ Hinkelammert 1986, 15.

¹⁹⁶ Ebd.

¹⁹⁷ Vgl. ebd., 7–9.15.

5. Fazit

Die grundlegende Identifikation von Mystifikation und Religion, die Marx ganz selbstverständlich im *Kapital* implizit vollzieht, trifft also im Besonderen auf eine Theologie der Befreiung methodologisch nicht zu. Gerade die Theologie der Befreiung implementiert nämlich gemäß ihrem Selbstverständnis die beiden genannten fundamentalen ideologiekritischen Aspekte – aktive ideologiekritische Selbstreflexion als einerseits selbst- und ideologiekritische Wirklichkeitsanalyse sowie andererseits praktisch-befreiende Wirklichkeitsveränderung – in ihr theologisches Selbstkonzept und ihre Methodologie. Dabei betont sie in besonderer Weise, dass jede Theologie durch ihren gesellschaftlichen Ort sowie die dortigen gesellschaftlichen Verhältnisse (v.a. Strukturen, Beziehungen, Praxis) bedingt ist und, will sie nicht ideologisch sein, sich selbst als auf diese Weise bedingt (und v.a. kritisch) verstehen sowie reflektieren muss. Daraus folgt u.a. die zentrale Einsicht in den fundamental partikularen Status der je eigenen (räumlich sowie zeitlich kontextgebundenen) theologischen Position und in die prinzipielle Legitimität sowie Gleichrangigkeit der Theologien aller Orte (Lateinamerika, Europa, Afrika, Asien usw.).¹⁹⁸

¹⁹⁸ Der erwähnte Sammelband *Der himmlische Kern des Irdischen* betont v.a., dass die spezifisch lehramtliche Theologie in der Traditionslinie der Imperialisierung des Christentums seit dem 4. Jh. n. Chr. steht und insofern nur partikularen sowie kontextuellen Status besitzen kann. Da sie aber dennoch universalen Geltungsanspruch erhebt, weist sie letztlich ideologische Züge auf (gemäß 2. Ideologie-Ebene). Der gleichen Logik zufolge konstatiert Dussel im 4. Jh. eine Transformation vom messianischen ›Christentum‹ bzw. Messianismus (d.h. von einer imperiumskritischen, messianischen Religion der Armen und Unterdrückten) zur ›Christenheit‹ (d.h. zu einer imperialistischen und imperiumslegitimatorischen Religion der Herrschenden) – er nennt diese eine erste »Verkehrung ins Gegenteil (Inversion)« (Dussel 2013, 144; Hervorh. entf.). Eine zweite Verkehrung hin zur »zentrale[n], imperiale[n] Christenheit« (Dussel 2013, 146) habe sich durch die Kolonialisierung von Europa aus ab Ende des 15. Jhs. ereignet. ›Moderne‹, ›Eurozentrismus‹, ›Kolonialismus‹ und ›Kapitalismus‹ (mit der ›Aufklärung‹ als deren theoretischer Ausdruck) stellen für ihn vier parallele historische Momente eines einzigen theoretischen und praktischen Herrschaftsgestus dar, dessen kategorialer theoretischer Rahmen die Herrschaftsstrukturen ideologisch verdeckt und den theologischen kategorialen Rahmen mitbestimmt. Für heute fordert Dussel im Zuge einer »kenntnistheoretische[n] Befreiung der Theologie von der eurozentrischen Kolonialherrschaft« (Dussel 2013, 150; Hervorh. entf.) eine entideologisierende »Wende der Entkolonialisierung« (Dussel 2013, 147) als »Inversion der Inversion« (Dussel

5.1. Marx, Geschichte und Reich Gottes

Die Rezeption der Marx'schen Ökonomiekritik stellt für die Befreiungstheologie einen zentralen *methodologischen* (v.a. Diskurs um Wesen und Erscheinung; Ideologiekritik; Reflexionen zum Fetisch; Kritik einer ganzen Wissenschaft mit ihren Kategorien und Gedankenformen) und *methodisch-analytischen* (philosophisch-sozioökonomische Analyse der Konfliktivität der konkreten Wirklichkeit der kapitalistischen Gesellschaftsformation) Theoriebaustein dar. So stellt diese Theologie ihrem Selbstverständnis zufolge eine herrschafts- und ideologiekritische Theologie einerseits aus der Perspektive der Unterdrückten sowie Marginalisierten und andererseits mit dem methodischen Ausgangs- sowie Zielpunkt der praktischen befreienden Gestaltung von Kirche und Welt dar. Sie bleibt jedoch immer Theologie und orientiert ihre praktischen Reflexionen stets an theologisch-hermeneutischen Prinzipien. Damit beachtet sie in sehr spezifischer Weise das Rahner'sche Theologumenon von der Koextensivität von Heils- und Profangeschichte, berücksichtigt also die Verschränkung von einerseits Welthaftigkeit sowie Immanenz und andererseits umfassendem göttlichem Transzendenzbezug des Glaubens. Dies kann jedoch nicht die automatische Identität von Profan- und Heilsgeschichte bezeichnen, sondern besagt lediglich – und dies stellt gerade keine triviale Einsicht dar –, dass sich Heilsgeschichte immer nur in profangeschichtlicher Realisierung (als notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung) vollzieht. So betont die Befreiungstheologie (v.a. Jon Sobrino und Leonardo Boff) die integrale Zusammengehörigkeit von Christologie und Reich-Gottes-Botschaft¹⁹⁹, wodurch ein »*magisteriale[s]* Selbstverständnis von Kirche«²⁰⁰, das (im Gegensatz zu einem »*scripturalen*«²⁰¹ Selbstverständnis) die konkrete immanente und sozialpraktische Relevanz des Reiches Gottes als höchstens sekundär versteht und in der lehramtlichen Autorität ihr primäres theologisches Formprinzip identifiziert, prinzipiell unter Ideologieverdacht steht.

2013, 146; Hervorh. entf.) durchzuführen und zum messianischen Status des Christentums vor seinen beiden Verkehrungen zurückzukehren (vgl. Dussel 2013); siehe auch Kapitel 5.3.

¹⁹⁹ Vgl. Kern 2013, 90f.; Eigenmann 2019a, 195f.

²⁰⁰ Eigenmann 2019a, 196.

²⁰¹ Ebd.

Der besonders in den 1980er Jahren erhobene Vorwurf, die Theologie der Befreiung löse Theologie in eine rein materialistische Sozialpraxis auf, implementiere weltanschaulich-marxistisches Gedankengut oder verabsolutiere das Menschliche zu Ungunsten des Göttlichen ist zumindest vom allgemeinen Selbstverständnis dieser Theologie her nicht zu plausibilisieren. Paradigmatisch für diese Art von Kritik ist dabei die *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der »Theologie der Befreiung«* – *Libertatis nuntius* (06.08.1984) zu nennen.²⁰² Im Gegensatz zu einer solchen Kritik versteht die Befreiungstheologie Bruno Kern zufolge die marx(isti)sche Theorie jedoch vielmehr als »offene, kritisch und schöpferisch weiterzuentwickelnde Theorie«²⁰³; auch Dussel spricht davon, dass die Marx'sche Theorie eben »keine ›Doktrin‹, sondern eine offene ›Methode‹«²⁰⁴ ist. So besteht für Clodovis und Leonardo Boff der »erkenntnistheoretische Stellenwert des Marxismus innerhalb der Befreiungstheologie« darin, »als *Vermittlung*, als intellektuelles Werkzeug, als *Instrument* zur Analyse der Gesellschaft«²⁰⁵, d.h. als analytische und eben nicht als (theologisch-)hermeneutische Methode zu fungieren. Neben dieser kritischen Auseinandersetzung mit allgemeinen wissenschaftstheoretischen und methodologischen Momenten ist auch der Disput zwischen den beiden Boff-Brüdern seit 2007 – Konfrontation zwischen real existierender (Leonardo Boff) und idealer Befreiungstheologie (Clodovis Boff) – über die Stellung des*der Armen in der Theologie der Befreiung²⁰⁶ und die Kontroverse um die im Jahr 2007 veröffentlichte *Notifikation* der Kon-

²⁰² Siehe für den Text der Instruktion VAS 57 sowie zu dessen Diskussion u.a. Venetz/Vorgrimler 1985; Dussel 1989b, 84–95; Klinger 1990, 247–254; Dussel 1995a, 117–120; Fornet-Betancourt 1988, 21f.

²⁰³ Kern 1992, 24.

²⁰⁴ Dussel 1990, 264: »Der ›Marxismus‹ war kurz nach Marx' Tod entstanden. Marx besaß einen komplexeren Realitätssinn und seine ›Theorie‹, wenn es sie gab, richtete sich nach dieser Realität, modifizierte und veränderte sich, sie war keine ›Doktrin‹, sondern eine offene ›Methode‹.«

²⁰⁵ Boff/Boff 1984, 101b (Hervorh. im Orig.).

²⁰⁶ Die Auseinandersetzung resultierte aus einem Artikel Clodovis Boffs als Reaktion auf die Bischofskonferenz von Aparecida 2007, in dem er die Abkehr der Befreiungstheologie von ihren Ursprüngen zu diagnostizieren meint und Kritik an einer »Ersetzung« Christi durch den Armen formuliert; siehe zur Auseinandersetzung überblicksartig Eigenmann 2019a, 193–198; Hinkelammert 2011b; ausführlich Weckel 2011; siehe zu Clodovis Boffs erkenntnistheoretischer bzw. wissenschaftstheoretischer Position Boff 1986, dazu überblicksartig Kern 1992, 294–311.

gregation für die Glaubenslehre bezüglich der beiden Bände von Jon Sobrinos *Christologie*²⁰⁷ zu erwähnen. Wie bei jeder Theologie ist auch bei der Befreiungstheologie eine (ideologie-)kritische Auseinandersetzung einerseits mit ihr im Allgemeinen und andererseits hinsichtlich ihrer Marx(ismus)-Rezeption im Besonderen notwendig. So merken z.B. die beiden Boff-Brüder kritisch an und geben der römischen Kritik der 1980er Jahre damit insofern Recht, als es in der Befreiungstheologie »bei der Verwendung marxistischer Kategorien hier und dort zu Übertreibungen und Unvorsichtigkeiten gekommen«²⁰⁸ ist. Dennoch sehen sich die rechtskonservativen und pauschalen kritischen Anfragen an die Befreiungstheologie mit der Frage konfrontiert, ob und inwiefern ihr eigenes theologisches Bewusstsein nicht eben jene ideologischen Momente aufweist, die als Ausdruck einer bestimmten problematischen gesellschaftlichen (Herrschafts-)Praxis oder einer partikularen Perspektive die Verhältnisse reproduziert und damit die problematische Praxis, von der die Theologie der Befreiung befreien möchte, letztlich (bewusst oder unbewusst) legitimiert, indem z.B. mit dem Vorwurf des »historizistischen Immanentismus« (VAS 57, 19 [IX.3.]) darauf verwiesen wird, das göttliche Heil dürfe nicht immanent verortet werden.²⁰⁹

²⁰⁷ Siehe dazu ausführlich Wenzel 2008; Gegen Sobrinos *Christologie* in seinen beiden *Christologie*-Bänden *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesus de Nazaret* (1991; deutscher Titel: *Christologie der Befreiung*) und *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (1999; deutscher Titel: *Der Glaube an Jesus Christus. Eine Christologie aus der Perspektive der Opfer*) wird in der *Notifikation* z.B. der Vorwurf erhoben, er formuliere missverständlich zur Göttlichkeit Christi bzw. zur Menschwerdung des Sohnes und betone die christologischen Grundüberzeugungen der Kirche nicht ausreichend. Ebenso trennten seine Formulierungen zum Verhältnis von Christus und Reich Gottes beide zu stark voneinander.

²⁰⁸ Boff/Boff 1984, 101b.

²⁰⁹ Beispielsweise wurde kritisch die Frage gestellt, ob es zulässig sei, die eigene partikulare Perspektive (der Marginalisierten und Armen) zu Ungunsten der Nicht-Marginalisierten im Sinne einer absoluten Kirche der Armen zu universalisieren, ob also die Kirche nicht die Kirche aller sein müsse. Doch auch hier stellt sich dann erneut die Frage, ob diese Kritik im Kern nicht wiederum den ideologischen Ausdruck einer bestimmten verkehrten gesellschaftlichen Praxis darstellt und damit prinzipiell die eigentliche gesellschaftliche Verkehrung verdeckt. Kritisch formuliert Hinkelammert in dieser Logik zu Gunsten des unhintergehbaren theologischen Geltungsanspruchs der »Option für die Armen« folgendermaßen: »Gott kann nicht der Gott aller sein, wenn er nicht die Option für die Armen trifft. Eigentlich

Sobrinho macht im ersten Band seiner *Christologie der Befreiung* im Zusammenhang mit der Frage, wie konkret in den modernen Christologien Bezug auf das Reich Gottes und die Geschichte genommen wird, deutlich, dass eine oberflächliche und in der Konsequenz lediglich abstrakte Bezugnahme nicht nur ungenügend ist, sondern auch dazu führt, Ungerechtigkeit zu legitimieren und zu unterstützen. Eine Theologie dürfe nicht bei einer relativierenden Betonung der Gefahr der Identifikation einer sozio-historischen Konstellation mit dem Reich Gottes stehenbleiben. Der Hinweis auf den *eschatologischen Vorbehalt* sei zwar wichtig, schließlich sei in der Geschichte »im Namen des Reiches viel Unheil angerichtet worden«²¹⁰. Allerdings dürfe dieser Vorbehalt nicht absolut verstanden werden, denn das Reich Gottes lasse neben seiner relativierenden Funktion auch und besonders eine geschichtliche Hierarchisierung zu:

»Auch wenn das Reich Gottes auf der Erde nicht verwirklicht werden kann, so dient das Ideal des Reiches doch als Maß dafür, *wieviel* an Reich in konkreten gesellschaftlichen Konstellationen vorhanden ist. Nur so läßt sich die Vorstellung verhindern, alle gesellschaftlichen Zustände seien – nach dem Kriterium des Reiches – gleich, nämlich unendlich weit von ihm entfernt. Sicherlich relativiert das Reich Gottes, gleichzeitig aber *hierarchisiert* es auch. Das ist äußerst wichtig. Das Entscheidende ist, wie überhaupt zu messen ist, was an Reich Gottes in einer ge-

geht es gar nicht um eine Option, höchstens um eine nicht-optionale Option. Es handelt sich eher um eine Wesensbestimmung. Ist Gott der Gott aller, muss er auf der Seite der Armen stehen. Ein Gott, der nicht diese Option für die Armen trifft, ist ein Gott der Reichen. Aber diese ›Wesensbestimmung‹ gilt natürlich nicht nur für Gott. Sie gilt für jede Autorität.« (Hinkelammert 2011b, 246).

²¹⁰ Sobrinho 1998, 165; zum eschatologischen Vorbehalt formuliert Sobrinho: »Die Theologie der Befreiung nimmt die wesentlich *geschichtliche* Dimension des Gottesreiches sehr ernst. Das bedeutet, sie hebt die aktuelle Verwirklichung des Reiches in der geschichtlichen Gegenwart hervor, auch wenn sie das Kommen des Reiches am Ende der Geschichte nicht leugnet, denn erst am Ende der Zeiten wird es das Reich in seiner Fülle geben. Das Reich Gottes ist, weil es Verheißung ist, niemals ganz in Geschichte aufzulösen. Aber genausowenig ist es von der Geschichte zu trennen, denn es vergegenwärtigt sich durch geschichtliche Vermittlungen und verwirklicht sich auf allen Ebenen der geschichtlichen Realität. Die Verheißung verwandelt sich in die Quelle funktionaler Theorien zur Gestaltung der Geschichte. Damit korrigiert die Theologie das Verständnis des eschatologischen Vorbehalts als reine Relativierung der Geschichte und formuliert ihn neu. Sie betont, schon in der Geschichte sei ›wahrzunehmen‹, daß Gott wahrhaftig herrscht.« (Sobrinho 1998, 182f.)

sellschaftlichen Realität vorhanden ist. In diesem Punkt aber stoßen viele Theologien an die Grenze ihrer Möglichkeiten.«²¹¹

Ein abstrakter Verweis auf das Reich der Liebe ist nicht ausreichend, weil dabei »die konkreten Adressaten des Reiches gewöhnlich übergangen und universalisiert«²¹² werden. Sie werden damit nicht mehr als Kategorie verstanden, die eine aktuelle konkrete gesellschaftliche Realität besitzen.

»Dieser Universalisierung der Adressaten des Reiches entspricht eine Universalisierung seines Inhaltes: der Liebe. Dadurch ist schwer zu messen, wieviel *Reich* – nicht nur: wieviel Gutes – vorhanden ist; es ist dann schwierig herauszufinden, was wahre Zeichen des Reiches sind, und die Teilrealisierungen des Reiches, statt sie auf gleichem Niveau zu relativieren, ihrer Bedeutung nach zu hierarchisieren. Kurz: Die Armen kommen gewöhnlich als wesentliches Element zur Bestimmung des Reiches in diesen Christologien nicht vor. Obwohl deren Behauptungen formal wahr und wichtig sind, fehlt ihnen die evangeliumsgemäße und historische Konkretisierung für die Gegenwart.«²¹³

Wenn nur abstrakt und universalisiert von Liebe die Rede ist, kann auch nicht mehr das negative Gegenstück – das Anti-Reich – thematisiert werden. Die Dialektik und Konfliktivität von Wirklichkeit wird dadurch unsichtbar gemacht. Jeder kirchliche und theologische Appell zum Aufbau des Reiches Gottes bleibt unwirksam und damit unwirklich. Wird ›Liebe‹ zudem nur als individuell-subjektive Kategorie verstanden, geht der zweite biblische Bezugspunkt des Reiches Gottes verloren – das Volk.²¹⁴

5.2. Leben als zentrales, praktisches Unterscheidungskriterium

Im 1985 verfassten Nachwort zu Hinkelammerts *Die ideologischen Waffen des Todes* betont Kuno Füssel ausdrücklich, dass es in der Auseinandersetzung der Befreiungstheologie mit einer rechtskonservativen Theologie, zu der tendentiell die römisch-lehramtliche Theologie zu zählen ist, weder gangbar ist, im Modus einer simplen, vereindeutigenden und gegenseitig

²¹¹ Sobrino 1998, 165.

²¹² Ebd.

²¹³ Ebd.

²¹⁴ Vgl. ebd., 165–167.175; vgl. systematisch zum ›Reich Gottes‹ und seiner Stellung in der Theologie der Befreiung Sobrino 1984, 41–78; 1995a; 1995b; 1998, 173–190; vgl. zur Notwendigkeit der geschichtlichen Konkretion der Sünde z.B. Dussel 1988a, 35.

verurteilenden ›Schwarz-Weiß-Differenzierung‹ den theologischen Standpunkt des*der anderen abzuqualifizieren und sich argumentativ so in einem bloßen »ideologischen Rechtfertigungsdiskurs«²¹⁵ zu bewegen, noch, sich in der Asymmetrie bestehender Machtverhältnisse der theologischen Position des Diskursgegenübers zu unterwerfen. Zielperspektive sei vielmehr die Suche nach einem adäquaten und klaren Kriterium für einen argumentativen anstelle eines machtpolitischen Diskurses darüber, wer nun theoretisch im Recht sei. Ein solches Kriterium sei auf der Basis der Praxis und Lehre Jesu sowie seiner Reich-Gottes-Botschaft im universalen Willen Gottes zu menschlichem Heil und einem Leben in Fülle (und gerade nicht im Mangel) gegeben. Der Diskurs sei also vielmehr über die *praktische* Frage zu führen, ob eine zu diskutierende theologische These bzw. Praxis in der Konsequenz Leben schenkt oder Tod bringt bzw. im Rahmen der Ideologiekritik das Vorenthalten von Leben bzw. das Bringen von Tod ideologisch verdeckt. Es geht Füßel also nicht darum, den Problemhorizont durch eine bloß inhaltliche Verlagerung der Kriteriologie zu verschieben, sondern ihn von einer primär orthodoxen auf eine vorrangig orthopraxe Argumentationsebene zu heben, von der ausgehend dann auch orthodoxe Fragen relevant werden.²¹⁶ Entsprechend diesem lebenskriteriologischen Schema verfuhr auch Jesus in der Auseinandersetzung mit seinen theologischen Gegnern (vgl. z.B. Mk 2,1–12; 2,23–28; 3,1–5).²¹⁷

²¹⁵ Füßel 1986, 328.

²¹⁶ Das menschliche Leben bildet kriteriologisch auch das zentrale und universale material-ethische Prinzip in Dussels *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión* (Ethik der Befreiung im Zeitalter von Globalisierung und Exklusion) von 1998: »Jede Norm, Handlung, Mikrostruktur, kulturelle Institution oder Sittlichkeit [*eticidad*] besitzt immer und notwendig als letzten *Inhalt* irgendein Moment der Produktion, Reproduktion und Entfaltung des konkreten *menschlichen Lebens*.« (Dussel 1998, 91, siehe überblicksartig dazu auch Mills 2018, 66–70). Siehe zum Verhältnis von Orthodoxis und Orthopraxis bei Dussel v.a. Dussel 1985c.

²¹⁷ Vgl. Füßel 1986, 328f.; In dieser Logik restümiert auch Georg Kraus zur Frage der Frauenordination: »Das Entscheidende in der Frage der Frauenordination ist nicht das Faktum einer sehr langen Tradition, sondern die Prüfung, ob diese Tradition in der gegenwärtigen geschichtlichen Situation *das Heil der Menschen* fördert. Nach dem Willen Jesu ist – analog zum Sabbatwort von Mk 2,27 – der Mensch nicht für die Tradition da, sondern die Tradition für den Menschen. So entspricht es dem Willen Jesu, der ›Herr über den Sabbat‹ (Mk 2,28) und damit auch Herr über die Tradition ist, daß eine Tradition, die in ihrem Heildienst sehr umstritten ist, geän-

Die befreiungstheologische Rezeption der Marx'schen Ökonomiekritik mit ihrer implizit ideologiekritischen Methode ermöglicht die dazu erforderliche je neue Aktualisierung, Historisierung und konkrete Realisierung der befreienden biblischen Botschaft vom Reich Gottes und erfüllt gerade nicht den Vorwurf der »Perversion der christlichen Botschaft« (VAS 57, 18 [IX.1.]):

»Dabei verlängern die marxistischen Kategorien die biblische Botschaft in den Herrschaftsraum der kapitalistischen Gesellschaftsformation, bewahren ihr gerade so die Wirksamkeit der prophetischen Kritik unter geänderten Bedingungen, statt sie zu überfremden oder zu verkürzen, wie man so oft der Theologie der Befreiung von seiten des kirchlichen Establishments vorwirft.«²¹⁸

dert werden kann. Wenn sich die katholische Kirchenleitung am Heilswillen des Herrn orientiert, hat sie eindeutig die Vollmacht, Frauen die Priesterweihe zu spenden. Das Heil der Menschen muß oberstes Prinzip in der Kirche sein. Da die Ordination von Frauen ein neues, spezifisches Feld des Heildienstes eröffnet, wird in unserer heutigen gesellschaftlichen Situation das Heil vieler Menschen gefördert. Heildienst aber ist der zentrale Wille des Herrn Jesus Christus. Darf die Leitung der katholischen Kirche diesen absoluten Willen des Herrn weiterhin ignorieren?« (Kraus 2011, 803).

In gleicher Weise und Schärfe ist aus befreiungstheologischer Sicht auch das Nein des *Responsum ad Dubium* zur Frage der Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften vom 15.03.2021 zu kritisieren (vgl. Kongregation für die Glaubenslehre 2021). Die Kongregation für die Glaubenslehre argumentiert in der angehängten *Nota Explicativa* immer noch naturrechtlich und instruktionstheoretisch, wenn sie von »Pläne[n] Gottes [spricht], die in die Schöpfung eingeschrieben und von Christus dem Herrn vollständig offenbart sind«. Die ideologische (weil selbsttotalisierend und ungeschichtlich) Immunisierung folgt dem üblichen Argumentationschema, das auch bei der Frage der Frauenordination angewandt wird: Die Kirche habe in dieser Sache überhaupt keine Vollmacht zu Veränderung. Lebens- und Liebesgemeinschaften aber, welcher Zusammensetzung sie auch immer sein mögen, a priori eine Absage zu erteilen und als sündhaft abzuqualifizieren, weil sie vorgeblich nicht dem göttlichen Plan entsprechen, stellt – entgegen der Selbstdarstellung der erläuternden Note – nicht nur eine »ungerechte Diskriminierung« dar, sondern propagiert eine partikulare (bürgerliche) Moralkonzeption als universales göttliches Gesetz. Dies verhindert die Entfaltung menschlichen Lebens und Heils mehr, als es sie fördert, widerspricht daher auch der Reich-Gottes-Botschaft Jesu mehr, als es ihr entspricht, und lässt sich somit nicht anders als »ideologisch« (im Sinne des Ideologieverständnisses dieses Aufsatzes) charakterisieren.

²¹⁸ Füssel 1986, 328.

In dieser Hinsicht ist neben dem Denken Franz Hinkelammerts besonders die *befreiungsethische* Rezeption bzw. Lektüre der Marx'schen Ökonomiekritik durch Enrique Dussel von exzeptioneller Bedeutung.

Bei der Rezeption der Marx'schen Theorie weist die Theologie der Befreiung immer wieder darauf hin, dass (zumindest ihrem Verständnis der Marx'schen Theorie zufolge)

»nicht der Glaube an den lebendigen und erlösenden Gott das erklärte Objekt marxistischer Religionskritik und Fetischanalyse ist, sondern der Götzendienst, der Kniefall vor den Fetischen, die Anbetung der ›Nichtse‹, wie die Bibel es ausdrückt«²¹⁹.

Insgesamt nimmt in der Befreiungstheologie die Ideologie- und Herrschaftskritik aus der Perspektive der Armen und Unterdrückten eine zentrale Stellung ein. Besondere Rezeption erfahren dabei die Marx'schen Analysen zum Fetisch, wie sie z.B. in dieser Arbeit im Zusammenhang mit der Marx'schen Ideologiekritik dargestellt worden sind.

5.3. Notwendigkeit einer epistemologischen Dekolonialisierung der Theologie

Vorliegendem Text liegt in der Rezeptionslinie dieser ideologie- und herrschaftskritischen Logik – also der anti-ideologischen Logik der Kritik an der Universalisierung theologischer Partikularität folgend – auch das ›trans-theologische‹²²⁰ Anliegen zugrunde, die lateinamerikanischen Impulse der Philosophie und Theologie der Befreiung wissenschaftskonzeptionell (d.h. wissenschaftstheoretisch und methodologisch) aufzugreifen, die lateinamerikanische Theologie als eigenständige Theoriegeberin für eine europäische/deutsche Theologie zu würdigen und dadurch einen eigenen (hier: europäischen/deutschen) Beitrag zur Anerkennung der Befreiungstheologie sowie -philosophie zu leisten.²²¹ Dass ›(west-)europäische Theologie‹ in Europa immer noch als der Standardfall von Theologie

²¹⁹ Ebd.

²²⁰ Als »Trans-Theologie« bezeichnet Dussel eine Theologie »jenseits der Theologie der lateinisch-germanischen, eurozentrischen, vom Status der Metropole bestimmten Christenheit, die die koloniale Welt ignorierte« (Dussel 2013, 151). Einen solchen grenzüberschreitenden, sich gegenseitig achtenden Dialog im Bewusstsein der je eigenen kulturellen Bedingtheit fordert z.B. auch Raúl Fornet-Betancourt (vgl. Fornet-Betancourt 1988, 44).

bzw. als ›eigentliche Theologie‹ verstanden wird, lässt sich auch daran erkennen, dass nicht-(west-)europäische Theologien vielfach immer noch ›nur‹ als kontextuelle Theologien verstanden werden, deren bibliothekssystematische Einordnung in europäischen Fakultäten eher einen exotischen Sonderfall suggeriert, wie der ecuadorianische Theologe Daniel Jara betont:

»[...] [W]hy do they [scil. europäische Fakultäten] still differentiate between *Theology* (referring mainly to its western systematic study) and *Contextual Theologies* (Latin Americans, Africans, Asians)? Why their libraries and curricular meshes are still divided into areas (i.e. Soteriology, Eschatology) while the area of Contextual Theology is a chaotic potpourri of topics, from Liberation Theology to religious ethno-graphic studies; from African Christology to Chin²²² Pneumatology? Would it not be a better option to assume that Chin Pneumatology has all the right to be part of the Pneumatology class instead of the one about Contextual Theology?«²²³

Dussel betont, dass die Frage, wer der*die andere (auch: die andere Theologie) sei, nicht auf der Basis seiner*ihrer *Erscheinungsweise* beantwortet werden kann. Er*Sie muss diese Antwort von sich aus *offenbaren*:

»Das, was ich von ihm [scil. dem*der Anderen] sehe, ist lediglich das, was mir erscheint; aber nicht das, was freie Möglichkeit und *sein* Projekt ist. [...] Ich frage es, weil es mir nicht in Erscheinung tritt [*no se me manifiesta*], sondern: Entweder er selbst offenbart [*revela*] es mir oder ich werde es niemals wissen.«²²⁴

²²¹ Diesem Anliegen in einem größeren Rahmen folgend widmet sich am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Dogmatik der Universität Bamberg seit 2018 ein DFG-Forschungsprojekt mit dem Titel *Menschwerdung Gottes im Zeitalter der Globalisierung. Marxistische Ökonomiekritik bei Enrique Dussel als Entwurf einer strukturalen Christologie* der Frage, welche christologischen und soteriologischen Impulse sich aus der befreiungsphilosophischen und -theologischen Marx-Rezeption Dussels für eine christliche Theologie ergeben können. Siehe dazu auch den Beitrag von Jürgen Bründl in diesem Band.

²²² Bei den »Chin« handelt es sich um eine größtenteils christliche, tibeto-birmanische Volksgruppe aus dem westlichen Myanmar.

²²³ Jara 2020, 164; In diesem Aufsatz reflektiert Jara besonders darauf, dass auch die akademische (west-)europäische Theologie gemäß einer selbst-totalisierenden, ontologischen System-Epistemologie funktioniert und darin ›das Andere‹ dieser Form von Theologie gerade nicht ›als Anderes‹ anerkennt und berücksichtigt.

²²⁴ Dussel 1995b, 116f.: »lo que veo de él es solamente lo que me aparece, pero no lo que está siendo como posibilidad libre y como su proyecto. [...] Lo pregunto porque no se me manifiesta, sino que: o él mismo me lo revela o nunca lo sabré.«

Wer sich selbst angesichts der Vielzahl an möglichen und tatsächlichen ›Welten‹ bzw. ›Seinsweisen‹ für ›die Welt‹ bzw. ›das Sein‹ hält (onto-logisches Denken), denkt und handelt *ideologisch*.²²⁵ (Theologische) Ideologiekritik muss also gerade auch hier selbstkritisch ansetzen und hegemoniale Selbstuniversalisierungsansprüche und -praktiken der (west-)europäischen Theologie (also ihre Ideologizität) entlarven sowie beseitigen. »Erkenntnistheoretische Entkolonialisierung«²²⁶ der Theologie ist für Dussel nämlich nicht nur ein epistemologisch-theoretisches, sondern besonders auch ein ethisch-praktisches Projekt. Dussel weist explizit darauf hin, dass sich Wissenschaft und Ideologie nicht automatisch ausschließen. Wer glaubt, nicht-ideologisch zu sein, weil er*sie Wissenschaft betreibt, denkt und handelt selbst ideologisch. Auch Wissenschaft kann der »Verschleierung von Herrschaft« dienen, sei sie theoretischer oder praktischer Art. Nur von dem durch die europäische Theologie nivellierten oder sogar negierten Ort aus (der*die *Andere*, die *Exteriorität*) ist es für Dussel möglich, die eigene Ideologizität zu erkennen – man muss den*die Andere*n sprechen und sich offenbaren lassen, und zwar in der radikalen Möglichkeit, etwas wirklich Neues zu erfahren.²²⁷ Methodologisch setzen sich dafür besonders die *decolonial studies* (*decolonialidad*, *grupo modernidad/colonialidad*) ein, zu deren wichtigsten Vertreter*innen auch Dussel gehört.²²⁸ Letztlich geht es dabei um das ideologiekritische (und damit wahrheitsgenerative) Projekt, eine de-/entkolonisierende Wende²²⁹ zu vollziehen und darin Theorie sowie Praxis jeglichen »Epistemizids«²³⁰ zu dekonstruieren. Die Notwendigkeit einer »epistemologischen Dekolonisierung« (in

²²⁵ Vgl. Dussel 1995b, 126; 1989, 18f.; »Auf diese Weise befleckt sich die Ontologie plötzlich mit Blut. Diese Ontologie verwandelt sich auf einmal in ›Ideologie‹. Was bedeutet das? Es bedeutet, dass sie jetzt gerade damit beginnt, alles, was die Welt ist, zu verschleiern [*encubrir*]. Sie bedeckt den wirklichen Sinn der Welt und gleichzeitig negiert [*niega*] sie die Welt des Anderen. Das heißt: Ein kleiner Teil der möglichen Welten maßt sich das Recht an [*se arroga*], ›die Welt‹ zu sein.« (Dussel 1995b, 126)

²²⁶ Dussel 2013.

²²⁷ Vgl. Dussel 1989, 181–184.

²²⁸ Siehe für einen zusammenfassenden Überblick zu den Grundideen der *postcolonial* und *decolonial studies* Horst 2020; zu Dussels Kritik am totalisierten epistemologischen System der Theologie Jara 2020.

²²⁹ Vgl. dazu ausführlich Dussel 2013.

²³⁰ Santos 2015, 12.

der Perspektive der lateinamerikanischen Kulturen insgesamt) erläutert Dussel in einem 2016 erschienen Interview sehr eindrücklich. Dabei macht er deutlich, dass ein formales Ende als nominelle Kolonie für eine Entkolonisierung nicht ausreicht. Es gibt Formen von *Kolonialität* (im Gegensatz zur formalen Kolonie oder Kolonialisierung), die letztlich viel tiefgreifender funktionieren, weil sie das Epistemische betreffen – die wissenschaftlichen, gesellschaftlichen kulturellen usw. Kategorien und Inhalte, die überhaupt wahrgenommen werden (können):

»We have a certain interpretation of reality, which though it may seem attractive, is a prison. [...] We must understand that the ultimate level of domination, and at the same time of historical transformation, is a certain vision of the world. And today this is what we call epistemological decolonization. Episteme means science, so it's a decolonization of philosophy, science, and technology. We have to see that our Latin American world, that which we have before us, is colonial. We mustn't continue believing that in 1810 or 1820 we liberated ourselves from Spain and became independent, since we fell in the hands of England and the US as part of a new neo-colonial period. As [José Carlos] Mariátegui and [José] Martí said, it's time for our second emancipation, this is what we are fighting for. We are in a suffocating colonial situation, but much more subtle than before and much more extractive of our riches. The Spanish robbed us of little things. Now they steal even our souls. The domination is no longer a soldier in a Spanish detachment hundreds of kilometers away; now they slip into our beds with television and propaganda. It's much more terrible than before, and that's why our critical thought must trace a long-term horizon, since a revolution that does not reach the decolonization of thought continues to be colonial.«²³¹

Analog resümiert Jara über das Verhältnis der ›westlichen‹ Theologien zu den ›nicht-westlichen‹ radikal, indem er fordert, diese als wirklich alternative, selbstständige theologische Denkweisen neben den bereits etablierten und nicht nur als in irgendeiner Form ›ergänzend‹ dazu zu verstehen. Der*die*das Andere stellt eine »radikale Neuheit« dar:

»Far from what is commonly affirmed, I state that in western Universities we know very little about them and we are just starting to grasp their complexity or radical novelty. It would seem that for a long time these reflections and methodologies have resisted being fully understood by us. In my opinion, this is because they have been approached by thinking on them as new alternatives instead of recognizing that they are indeed alternative ways of thinking. The difference seems

²³¹ Dussel/Hernandez 2016.

to be subtle but it is gigantic: it refers to the tension between domestication and instrumentalization of the *Other* on the one hand, and radical novelty on the other.«²³²

Die (befreiungstheologische) Rezeption der Marx'schen Ideologiekritik und ihre Weiterentwicklung in einem dekolonialen Rahmen bieten dafür ein kritisches methodologisches und methodisches Instrumentarium.

5.4. Ideologiekritik als ein zentrales, apokalyptisches Grundmoment der Frohen Botschaft für die Armen

In seiner befreiungstheologischen Lektüre der *Offenbarung des Johannes* spitzt Pablo Richard das ideologiekritische Moment der Theologie der Befreiung in Bezug auf einen biblisch-apokalyptischen Text zu und bringt damit das bereits angesprochene Positivum einer spezifisch befreiungstheologischen Ideologiekritik programmatisch zum Ausdruck:

»Die Grundbedeutung von ›Apokalypse‹ ist in der apokalyptischen Literatur: ›entbergen‹. Apokalypse, wörtlich: Offenbarung, bedeutet: etwas sichtbar, greifbar, hörbar machen, was zuvor verborgen, unsichtbar, unverstehbar war. Außerdem ist das, was entborgen wird, etwas, was vor allem die Heiligen, die Gerechten, die Armen angeht. Die Apokalypse als Entbergung hat zum Ziel, die Realität der Heiligen sichtbar zu machen und ihre Sache, ihren Widerstand und ihren Kampf zu legitimieren. Modern ausgedrückt: Apokalypse ist das Gegenteil von Ideologie. Ideologie in ihrem negativen Sinn ist das, was die Realität verbirgt und die Herrschaft legitimiert. Die Funktion der Ideologie ist es, die Unterdrückung zu verschleiern und die Herrschaft zu legitimieren. Die Apokalypse dagegen enthüllt die Realität der Armen und legitimiert ihre Befreiung. Daher ist die Apokalypse befreiend, ist sie eine frohe Botschaft für die Armen.«²³³

In dieser Hinsicht ist die Befreiungstheologie zutiefst ›apokalyptisch‹, insofern sie nämlich (1) ideologische Strukturen (praktisch und theoretisch) aufdeckt bzw. aufdecken will, d.h. einen (in biblischer, basis-theologischer und basis-kirchlicher Tradition stehenden) Beitrag dazu leistet, sich selbst totalisierende und damit (menschliches und nicht-menschliches) Leben zerstörende und verunmöglichende Systeme zu entlarven sowie zu stören. Dadurch ist ihr eine ideologie-, herrschafts- und machtkritische Cha-

²³² Jara 2020, 179.

²³³ Richard 1996, 47f.

rakteristik zu eigen, die jedes Denken und jede Theologie, das/die den status quo unkritisch affirmiert oder zu perpetuieren bestrebt ist, ablehnt und unter Ideologieverdacht stellt. Die Befreiungstheologie ist zudem auch insofern ›apokalyptisch‹ (d.h. antiideologisch, entideologisierend), als sie (2) dadurch eine befreiende Praxis ermöglicht, initiiert und mitträgt, die sich nicht einfach an ihre theologischen Reflexionen anschließt, sondern ein inneres Teilmoment der Reflexion bildet. Die Befreiungstheologie versteht das Reich Gottes auch und besonders als eine irdische Größe der *praktischen konkreten Befreiung*, die konkret werden zu lassen versucht, was in der klassischen Theologie meist nur abstrakt mit den Kategorien Heil, Frieden, Befreiung, Leben in Fülle und Menschwerdung bezeichnet wird. Sie denkt dabei (in Komplementarität zu einer eschatologischen Sichtweise) methodisch auch materialistisch und wendet sich ideologiekritisch gegen jede Rede von ›Christus‹ oder ›Reich Gottes‹, die das konkrete Elend und die Befreiung davon methodologisch nicht in die theologische Kategorienbildung mit einbezieht.

Durch diese »aktive Selbstreflexion« mit ihren beiden Grundmomenten »performatives Bewusstsein« und »erkennendes Bewusstsein« erfüllt die Befreiungstheologie prinzipiell die Kriteriologie für Wahrheitsgenerativität im ideologie-relationalen Sinn.

Die Frage nach Wahrheit ist zuallererst eine ethische und praktische Frage. Die Antwort darauf besteht nicht in einer theoretischen Aussage, sondern ist eine praktische Aufforderung. Sie ist so simpel wie herausfordernd:

Was ist Wahrheit? – »Befreie den Armen!«²³⁴

Doch dazu muss zunächst aufgedeckt werden,

- wo überall Arme, Marginalisierte und Unterdrückte identifiziert werden können;
- welche ideologischen Mechanismen dazu beitragen tragen, eine Praxis, die Arme hervorbringt, zu legitimieren oder sogar zu befördern;
- inwiefern theologische und nicht-theologische Kategorien (ökonomisch, sozial, philosophisch, genderbezogen usw.) zu Theorie und Praxis von Unterdrückung und Marginalisierung beitragen;

²³⁴ Dussel 1988a, 64 u.ö.; 1985b, 162 u.ö.

- welche theologischen und nicht-theologischen Kategorien die Basis für die Befreiung aus diesen Zusammenhängen darstellen (würden);
- und schließlich auf der Grundlage dieser Überlegungen: welche Praxis anzustreben bzw. zu entwickeln ist, die die bestehenden Verhältnis befreiend verändert.

In diesem Zusammenhang ist die Befreiungstheologie dazu berechtigt, die Marx'sche Theorie *methodologisch* (ideologie-, fetisch- und kategorienkritisch) und *methodisch* (konkrete Analyse der sozioökonomischen Unterdrückung) in ihre Theologie zu implementieren, weil jene eine anti-ideologische und damit im Sinne dieses Aufsatzes wahrheitsgenerative Theorie darstellt, auf die eine befreiende Theologie theologisch notwendig angewiesen ist. Nur unter Zuhilfenahme entideologisierender, enttotalisierender und fetischkritischer Theorien, die im klassischen Sinne nicht-theologisch sind, kann Theologie plausibel und valide von Menschwerdung und Reich Gottes sprechen.²³⁵ Dass die Marx'sche Theorie eine solche entideologisierende, fetischkritische und damit wahrheitsgenerative Theorie darstellt, zeigen sowohl die Ausführungen dieses Aufsatzes als auch die befreiungsphilosophische und befreiungstheologische Marx-Lektüre Dussels seit den 1980er Jahren.²³⁶

²³⁵ In diesem Zusammenhang erwiese es sich als sehr fruchtbar, auch die Gender-Theorie Judith Butlers als ideologiekritische Theorie zu verstehen, die essentialistische Geschlechterkonzepte dekonstruktivistisch implizit als Geschlechter*fetische* analysiert und dadurch kritisiert. Eine Theologie der Befreiung kann also auch Butlers Gender-Theorie (als eine im klassischen Sinn nicht-theologische Theorie) in ihre Fetischkritik aufnehmen und dadurch auch theologisch essentialistische Gender-Konzepte einer Ideologiekritik unterziehen, die damit in der Konsequenz auch praktisch befreiende Auswirkungen auf den theologischen Umgang mit Geschlecht ermöglicht. Dadurch kann nicht nur die genderspezifische Unterdrückung und Marginalisierung (von Männlichkeiten, Weiblichkeiten, LGBTIQ*-Identitäten) erkannt, sondern auch der christliche Beitrag zur praktischen Veränderung in diesen Bereichen theologisch formuliert werden. Letztlich geht es dabei darum, die »Lebensfähigkeit« jeder Person zu ermöglichen und jeden »Körper für ein Leben im Bereich kultureller Intelligibilität« zu qualifizieren (vgl. Butler 2019, 22ff.). Dadurch wird es möglich, auch bei genderspezifischen Themen theologisch von Menschwerdung zu sprechen (den Hinweis auf Judith Butler verdanke ich Katharina Stahl).

²³⁶ Siehe dazu auch Fußnote 100.

Siglen

Hinweise zur Zitation der Texte von Marx/Engels: Die Texte von Marx/Engels werden im Text in Klammern angegeben. Beginnt eine Angabe mit römischer Zahl (z.B. II.10, 71), bezieht sie sich auf MEGA. Die römische Ziffer gibt die Abteilung an, die arabische Zahl danach den Band, nach dem Komma folgt die Seitenzahl. Beginnt eine Angabe mit arabischer Zahl (z.B. 23, 86), bezieht sie sich auf MEW. Die erste Zahl gibt den Band an, nach dem Komma folgt die Seitenzahl. Ein Schrägstrich trennt die Ausgaben voneinander. Der zitierte Text richtet sich nach der jeweils zuerst genannten Ausgabe.

- DH Denzinger, Heinrich / Hünemann, Peter (Hg.): Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, 45. Auflage, Freiburg et al. 2017.
- MEGA Marx, Karl / Engels, Friedrich: Marx-Engels-Gesamtausgabe, 65 (von 114 geplanten) Bde., hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED und seit 1990 von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, 2. Auflage, Berlin 1975ff.
- MEW Marx, Karl / Engels, Friedrich: Werke, 44 Bde., hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED und vom Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung, Berlin 1956–2017.
- VAS Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1975ff.

Literatur

Adorno, Theodor W. / Horkheimer, Max

- 2014 Dialektik der Aufklärung [1944], in: Horkheimer, Max: Gesammelte Schriften, Bd. 5: ›Dialektik der Aufklärung‹ und Schriften 1940–1950, hg. von Gunzelin Schmid Noerr, 4. Auflage, Frankfurt a.M., 11–290.

Altwater, Elmar

- 2015 Marx neu entdecken. Das hellblaue Bändchen zur Einführung in die Kritik der politischen Ökonomie [2012], 2. Auflage, Hamburg.

Amlinger, Carolin

- 2014 Die verkehrte Wahrheit. Zum Verhältnis von Ideologie und Wahrheit bei Marx/Engels, Lukács, Adorno/Horkheimer, Althusser und Žižek (LAIKatheorie 32), Hamburg.

Bayertz, Kurt

- 2018 Interpretieren, um zu verändern. Karl Marx und seine Philosophie, München.

Biancucci, Duilio

- 1987 Einführung in die Theologie der Befreiung (Evangelium konkret), München.

Boff, Clodovis

- 1986 Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung [1983] (Gesellschaft und Theologie: Fundamentaltheologische Studien 7), 3. Auflage, München/Mainz.
- 1987 Zum Gebrauch des »Marxismus« in der Theologie. Einige Thesen, in: Rottländer, Peter (Hg.): Theologie der Befreiung und Marxismus [1986], 2. Auflage, Münster, 37–44.

Boff, Clodovis / Boff, Leonardo

- 1984 Fünf grundsätzliche Bemerkungen zur Darstellung von Joseph Ratzinger, in: Orientierung 48 (1984), 99a–102b.
- 1987 Wie treibt man Theologie der Befreiung? [1986], 2. Auflage, Düsseldorf.

Buchbinder, Reinhard

- 1976 Bibelzitate, Bibelanspielungen, Bibelparodien, theologische Vergleiche und Analogien bei Marx und Engels (Philologische Studien und Quellen 84), Berlin.

Butler, Judith

- 2019 Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts [1993] (edition suhrkamp Neue Folge 737), Frankfurt a.M., 10. Auflage.

Denzinger, Heinrich / Hünermann, Peter

- 2017 (Hg.) Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, 45. Auflage, Freiburg et al.

Dussel, Enrique

- 1974 Caminos de la Liberación Latinoamericana, Bd. 2: Teología de la Liberación y Ética, Buenos Aires.

- 1985a Befreiungsethik. Grundlegende Hypothesen [1984], in: Ders.: Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Freiburg (Schweiz), 137–152.
- 1985b Lässt sich ›eine‹ Ethik angesichts der geschichtlichen ›Vielfalt‹ der Moralen legitimieren? [1981], in: Ders.: Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Freiburg (Schweiz), 153–165.
- 1985c Unterscheidung – Frage der Orthodoxie oder der Orthopraxis? [1978], in: Ders.: Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Freiburg (Schweiz), 231–247.
- 1988a Ethik der Gemeinschaft [1986] (Bibliothek Theologie der Befreiung: Die Befreiung in der Geschichte), Düsseldorf.
- 1988b Hacia un Marx desconocido. Un Comentario de los Manuscritos del 61–63 (Biblioteca del Pensamiento socialista), México D.F.
- 1989a Philosophie der Befreiung [1977], Argument: Hamburg.
- 1989b Prophetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika [1986], Fribourg.
- 1990 El último Marx (1863–1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de »El Capital« (Biblioteca del Pensamiento socialista), México D.F.
- 1991 La Producción Teórica de Marx. Un Comentario a los Grundrisse [1985] (Biblioteca del Pensamiento socialista), 2. Auflage, México D.F.
- 1993 Las metáforas teológicas de Marx, Estella (Navarra).
- 1995a Theologie der Befreiung und Marxismus [1990], in: Ellacuría, Ignacio / Sobrino, Jon (Hg.): *Mysterium liberationis*. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 1, Luzern, 99–130.
- 1995b Introducción a la Filosofía de la Liberación. Ensayos Preliminares y Bibliografía [1977/1979] (Contestación 6), 5. Auflage, Bogotá.
- 1996 Filosofía de la Liberación [1977], 4. Auflage, Bogotá.
- 1998 Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión (Colección Estructuras y procesos Serie Filosofía), 2. Auflage, Madrid.
- 2013 Erkenntnistheoretische Entkolonialisierung der Theologie, in: *Concilium* 49, 142–152.
- 2014 16 Tesis de Economía Política. Interpretación filosófica, Iztapalapa.

Dussel, Enrique / Hernandez, Clodovaldo

- 2016 Without Epistemic Decolonization, There is no Revolution (Interview), online: www.venezuelanalysis.com/analysis/12734.

Eagleton, Terry

- 2000 Ideologie. Eine Einführung [1991], Stuttgart/Weimar.

Eigenmann, Urs

- 1990 Am Rand die Mitte suchen. Unterwegs zu einer diakonischen Gemeindekirche der Basis, Fribourg (Brig.).
- 2019a Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit als himmlischer Kern des Irdischen. Das Christentum als pauperozentrischer Humanismus der Praxis, in: Ders. et al. (Hg.): Der himmlische Kern des Irdischen. Das Christentum als pauperozentrischer Humanismus der Praxis, Luzern/Münster, 117–230.
- 2019b Vorwort, in: Ders. et al. (Hg.): Der himmlische Kern des Irdischen. Das Christentum als pauperozentrischer Humanismus der Praxis, Luzern/Münster, 7–9.

Eigenmann, Urs / Füssel, Kuno / Hinkelammert, Franz J.

- 2019 (Hg.) Der himmlische Kern des Irdischen. Das Christentum als pauperozentrischer Humanismus der Praxis, Luzern/Münster.

Ellacuría, Ignacio

- 1987 Theologie der Befreiung und Marxismus. Grundlegende Reflexionen, in: Rottländer, Peter (Hg.): Theologie der Befreiung und Marxismus, 2. Auflage, Münster, 77–108.
- 1995a Geschichtlichkeit des christlichen Heils [1990], in: Ders. / Sobrino, Jon (Hg.): *Mysterium Liberationis*. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 1, Luzern, 313–360.
- 1995b Utopie und Prophetie [1990], in: Ders. / Sobrino, Jon (Hg.): *Mysterium Liberationis*. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 1, Luzern, 383–431.
- 1996 Das gekreuzigte Volk, in: Ders. / Sobrino, Jon (Hg.): *Mysterium liberationis*. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 2, Luzern, 823–850.
- 2000a El reino de Dios y el paro en el tercer mundo [1982], in: Ders.: *Escritos teológicos*, Bd. 2 (Colección Teología latinoamericana 26), San Salvador, 295–305.
- 2000b Discernir »el signo« de los tiempos [1980], in: Ders.: *Escritos teológicos*, Bd. 2, San Salvador, 133–135.

2002 Espiritualidad [1983], in: Ders.: Escritos teológicos, Bd. 4 (Colección Teología latinoamericana 28), San Salvador, 47–57.

2011 Eine Kirche der Armen. Für ein prophetisches Christentum (Theologie der Dritten Welt 40), Freiburg i.Br. u.a.

Fornet-Betancourt, Raúl

1988 Philosophie und Theologie der Befreiung (Lateinamerika-Solidarität 2), Frankfurt a.M.

Fornet-Ponse, Thomas

2011 Zivilisation der Armut. Gibt es Wohlstand ohne Wachstum?, in: Stimmen der Zeit 229/8, 542–552.

Franziskus (Papst)

2019 Brief »An das pilgernde Volk Gottes in Deutschland« (29.06.2019), Vatikanstadt, online: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2019/2019-108a-Brief-Papst-Franziskus-an-das-pilgernde-Volk-Gottes-in-Deutschland-29.06.2019.pdf [04.12.2020].

Füssell, Kuno

1982 Sprache, Religion, Ideologie. Von einer sprachanalytischen zu einer materialistischen Theologie (Europäische Hochschulschriften 23/165), Frankfurt a.M. / Bern.

1986 Theo-politisches Nachwort, in: Hinkelammert, Franz Josef: Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus [1981], 2. Auflage, Münster / Freiburg (Schweiz), 327–330.

2019a Die bürgerliche Gefangenschaft der Theologie, in: Eigenmann, Urs et al. (Hg.): Der himmlische Kern des Irdischen. Das Christentum als pauperozentrischer Humanismus der Praxis, Luzern/Münster, 29–46.

2019b Marx und die Bibel. Eine längst anstehende Bestandsaufnahme, in: Eigenmann, Urs et al. (Hg.): Der himmlische Kern des Irdischen. Das Christentum als pauperozentrischer Humanismus der Praxis, Luzern/Münster, 47–64.

Glenz, Tobias

2019 Bischof Hanke: Allein Strukturen zu ändern, bringt uns kein Heil (18.09.2019), online: <https://www.katholisch.de/artikel/22980-bischof-hanke-allein-strukturen-zu-aendern-bringt-uns-kein-heil> [04.12.2020].

Gutiérrez, Gustavo

1990 Teología de la liberación. Perspectivas [1971] (Verdad e Imagen 120), 14. Auflage, Salamanca.

- 1992 *Theologie der Befreiung* [1971] (*Welt der Theologie*), 10. Auflage, Mainz.
- 2009 Wo der Arme ist, da ist Jesus Christus, in: Ders.: *Nachfolge Jesu und die Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung* (*Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte* 10), hg. von Mariano Delgado, Fribourg/Stuttgart, 43–60.

Hahn, Judith

- 2019 *Grundlegung der Kirchenrechtssoziologie. Zur Realität des Rechts in der römisch-katholischen Kirche*, Wiesbaden.

Haug, Wolfgang Fritz

- 1993 Marx, Ethik und ideologische Formbestimmtheit von Moral, in: Ders.: *Elemente einer Theorie des Ideologischen* (*Argument-Sonderband* 203), Hamburg, 151–175.

Heinrich, Michael

- 2005 *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung* [2004] (*theorie.org*), 3. Auflage, Stuttgart.
- 2016a (Arbeits)werththeorie, in: Quante, Michael / Schweikard, David P. (Hg.): *Marx-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart, 232b–238a.
- 2016b Das Programm der Kritik der politischen Ökonomie, in: Quante, Michael / Schweikard, David P. (Hg.): *Marx-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart, 71a–118b.
- 2016c Grundbegriffe der Kritik der politischen Ökonomie, in: Quante, Michael / Schweikard, David P. (Hg.): *Marx-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart, 173a–193b.
- 2017 *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Theorie* [1991], 7. Auflage, Münster.

Hinkelammert, Franz Josef

- 1986 *Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus* [1981], 2. Auflage, Münster / Freiburg (Schweiz).
- 2010 Kritik der politischen Ökonomie, Religionskritik und Humanismus der Praxis, in: *Marxistische Blätter* 48/2, 71–79.
- 2011a Die Kritik der politischen Ökonomie, die Kritik der Religion und der Humanismus der Praxis, in: Ders. (Hg.): *Der Fluch, der auf dem Gesetz lastet. Paulus von Tarsus und das kritische Denken*, Luzern, 183–202.

- 2011b Zu Clodovis Boff und seiner Kritik der Theologie der Befreiung, in: Ders. (Hg.): Der Fluch, der auf dem Gesetz lastet. Paulus von Tarsus und das kritische Denken, Luzern, 239–250.
- 2019 Der Mensch als höchstes Wesen für den Menschen. Jenseits der Ethik der neoliberalen Religion des Marktes, in: Eigenmann, Urs et al. (Hg.): Der himmlische Kern des Irdischen. Das Christentum als pauperozentrischer Humanismus der Praxis, Luzern/Münster, 65–96.
- 2020 Die Dialektik und der Humanismus der Praxis. Mit Marx gegen den neoliberalen kollektiven Selbstmord, hg. von der Rosa-Luxemburg-Stiftung, Hamburg.

Horst, Sander van der

- 2020 Counter-laboratories. Postcolonialism, Decoloniality and Decolonization, in: David, Paloma et al. (Hg.): Colonial Spheres, Decolonial Futures. A Collective Document based on the Seminar »Decolonial Studies and Political Philosophy«, Amsterdam 2020, 10–21.

Jara, Daniel

- 2020 Enrique Dussel's »Otherness« and the Problem of the Euro-centric Totalized Epistemological System in Academic Theology, in: Revista Teología 57/133, 159–182.

Kern, Bruno

- 1992 Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Mainz.
- 2013 Theologie der Befreiung (UTB 4027), Tübingen/Basel.

Klinger, Elmar

- 1990 Armut – eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich.

Kongregation für die Glaubenslehre

- 2021 *Responsum ad dubium* der Kongregation für die Glaubenslehre über die Segnung von Verbindungen von Personen gleichen Geschlechts (15.03.2021), online: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/03/15/0157/00330.html#ted> [16.03.2021].

Kraus, Georg

- 2011 Frauenordination. Ein drängendes Desiderat in der katholischen Kirche, in: Stimmen der Zeit 136, 795–803.

Maier, Martin

- 2004 Karl Rahners Einfluss auf das theologische Denken Ignacio Ellacurías, in: Zeitschrift für katholische Theologie 126/1–2, 83–109.

Marx, Karl / Engels, Friedrich

- 1956ff. Werke, 44 Bde., hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED und vom Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung, Berlin 1956–2017.
- 1975ff. Marx-Engels-Gesamtausgabe, 65 (von 114 geplanten) Bde., hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED und seit 1990 von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Berlin.

Metz, Johann Baptist

- 1980 Messianische oder bürgerliche Religion?, in: Ders.: Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums (Gesellschaft und Theologie: Forum Politische Theologie 1), München/Mainz, 2. Auflage, 9–27.

Mills, Frederick B.

- 2018 Enrique Dussel's Ethics of Liberation. An Introduction, London.

Miranda, José Porfirio

- 1974 Marx and the Bible. A Critique of the Philosophy of Oppression [1972], Maryknoll (New York).

Peter, Anton

- 1997 Enrique Dussel. Offenbarung Gottes im Anderen (Theologische Profile), Mainz.

Pittl, Sebastian

- 2018 Geschichtliche Realität und Kreuz. Der fundamentale Ort der Theologie bei Ignacio Ellacuría (Ratio fidei 67), Regensburg.

Quante, Michael

- 2017 A Traveller's Guide. Karl Marx' Programm einer Kritik der politischen Ökonomie, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 67/19–20, 4–9.

Rahner, Karl

- 1962 Weltgeschichte und Heilsgeschichte, in: Ders.: Schriften zur Theologie. Bd. V: Neuere Schriften, Einsiedeln et al., 115–135.

Ratzinger, Joseph

- 1996 Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald, 3. Auflage, Stuttgart.

Richard, Pablo

- 1996 Apokalypse. Das Buch von Hoffnung und Widerstand. Ein Kommentar [1994], Luzern.

Rohbeck, Johannes

- 2006 Marx (RUB (Grundwissen Philosophie) 20308), Leipzig.

Rottländer, Peter

- 1987 Theologie der Befreiung und Marxismus [1986], 2. Auflage, Münster.

Sander, Hans-Joachim

- 2009 Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et Spes«, in: Hünermann, Peter / Hilberath, Bernd Jochen (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Freiburg i.Br., 581–886.

Schmitt, Alexander

- 2021 »Der Klassenkampf ist eine Tatsache und Neutralität in dieser Sache unmöglich«. Das Klassenkampf-Kapitel aus Gustavo Gutiérrez' »Theologie der Befreiung« und seine Reformulierung, in: Becka, Michelle / Gmainer-Pranzl, Franz (Hg.): Gustavo Gutiérrez: Theologie der Befreiung (1971/2021). Zum bleibenden Impuls eines theologischen Klassikers (Salzburger Theologische Studien 64 – interkulturell 21), Innsbruck, 221–265.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz

- 1975ff. (Hg.) Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Bonn.

Sieferle, Rolf Peter

- 2011 Karl Marx zur Einführung [2007] (Zur Einführung 338), 2. Auflage, Hamburg.

Sobrinho, Jon

- 1984 Christology at the Crossroads. A Latin American Approach [1976], 6. Auflage, Maryknoll (New York).
- 1995a Die zentrale Stellung des Reiches Gottes in der Theologie der Befreiung, in: Ders. / Ellacuría, Ignacio (Hg.): Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 1, Luzern, 461–504.

- 1995b Systematische Christologie. Jesus Christus, der absolute Mittler des Reiches Gottes, in: Ders. / Ellacuría, Ignacio (Hg.): *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Bd. 1, Luzern, 567–591.
 - 1998 Christologie der Befreiung, Bd. 1 [1991], Mainz.
 - 2007 Extra pauperes nulla salus – außerhalb der Armen gibt es kein Heil (21.11.2005), in: Ders.: *Der Preis der Gerechtigkeit. Briefe an einen ermordeten Freund* (Ignatianische Impulse 25), Würzburg, 105–109.
- Santos, Boaventura de Sousa
- 2015 Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social [2009] (Sociología y política), hg. von José Guadalupe Gandarilla Salgado, 5. Auflage, México D.F.
- Stahl, Titus
- 2016 Ideologiekritik, in: Quante, Michael / Schweikard, David P. (Hg.): *Marx-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart, 238b–252b.
- Venetz, Hermann-Josef / Vorgrimler, Herbert
- 1985 (Hg.) *Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen. Analysen zur Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der »Theologie der Befreiung«*, Freiburg (Schweiz) / Münster.
- Vieth, Andreas
- 2016 Philosophische Schriften, in: Quante, Michael / Schweikard, David P. (Hg.): *Marx-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart, 31a–70a.
- Weckel, Ludger
- 2011 (Hg.) *Die Armen und ihr Ort in der Theologie* [2008], 3. Auflage, Münster.
- Wenzel, Knut
- 2008 (Hg.) *Die Freiheit der Theologie. Die Debatte um die Notifikation gegen Jon Sobrino*, Ostfildern.

Der postfaktische Wahrheitsbegriff zwischen politisierter und medialer Gewalt

Eine kurze Bestandsaufnahme

Marlene Moschko-Peetz

Gegenwärtig scheint die Debatte um den Wahrheitsbegriff und seiner neuralgischen Punkte auch ganz praktisch-politisch z.B. von der Trump-Administration und ihren Attacken gegen das Establishment und die Medien beherrscht zu sein. Schlag- und Kampfbegriffe wie *fake news*, *alternative facts* und *post-truth* sind lediglich begriffliche Symptombeschreibungen, welche die Auflösung eines für alle gleich gültigen Wahrheitsverständnisses anzeigen. Was steckt hinter dieser Entwicklung?

Der nicht erst seit der Aufklärung umstrittene Begriff *Wahrheit* und seine Hermeneutik müssen sich in der Ära eines politischen Populismus à la Trump einer fundamentalistischen Lesart stellen: Der *gefühlten* Tatsache, dass es außerhalb der eigenen Sicht keine anderen Wahrheiten und somit nur noch Lügen gibt. Diese emotionalisierte Subjektwahrheit zielt auf die Affekte der Adressaten, sie spricht ihre Hörerschaft vor allem non-kognitiv an und verlangt Zustimmung als Vertrauensbeweis. Was der Wahrheit entspricht, wird somit nur noch im individuellen Raum mit sich selbst ausgehandelt, in welchem Prüfinstanzen von außen keine Zugriffsrechte mehr besitzen. Die nur empfundene, für einen selbst geltende Wahrheit ist dann eine perspektivische Sache, die keine übergreifenden Wahrheitskriterien mehr anerkennen will. Dabei tritt die Frage nach dem Wahrheitsgehalt der Aussage hinter den emotionalen Appell zurück, und in Zeiten der Digitalisierung können wir beobachten, wie sich die emotionalsten und insbesondere die beängstigendsten Beiträge am schnellsten verbreiten. So gesehen stellt die Skandalisierung der Silvesternacht von Köln 2015 durch irreführende Medienberichte ein paradigmatisches Beispiel dar. Dass auch Trump die vierte Gewalt der Medien, insbe-

sondere der Sozialen Medien für sich kämpfen lässt, spielt keine unerhebliche Rolle und soll ebenfalls in die Überlegungen einfließen. Wie steht es nun um den Wert der Wahrheit?

Der Auslöser dieser Debatte liegt in der Behauptung, dass Trumps Amtseinführung das größte Publikum aller Zeiten angelockt habe. Der darauffolgende mediale Vergleich der Luftaufnahmen von Trumps und Obamas Amtseinführung bringt ein objektives Korrektiv zum Vorschein. Bei Obamas Amtseinführung sammelte sich das Auditorium bis zum Washington Monument, Trumps Publikum erreichte nicht mal annähernd diese Marke. Diesen Realitätsabgleich anhand der Luftaufnahmen kommentierte Senior Beraterin Conway folgendermaßen: Trump präsentiere *alternative facts* als Wahrheit. Die mediale Kritik unterstellt dagegen stets, dass Trump gezielt seine Wähler und Adressaten belüge, bzw. strategisch täusche und das als Politik gegen das Establishment zu rechtfertigen versuche. Was aber, wenn Trump aus seiner persönlichen Sicht wahrhaftig spricht? Wahrhaftigkeit in diesem Sinne ist keine referentielle *qualitas*, sondern sagt etwas über das Verhältnis eines Sprechers zu dem Gesagtem aus. In Trumps Szenario ist wahrhaftig, wer die Welt so sieht wie er, und nur dieses Kriterium ist ausschlaggebend. Frei nach der Überzeugung des Philosophen Nietzsche: »Wer nicht lügen kann, weiß nicht, was Wahrheit ist.«¹ hat Trump jeglichen Konnex zwischen wahr und falsch bereits verloren.

»Solche [Gelehrte; Allwissende; Anm. d. Verf.] rüsten sich damit, dass sie nicht lügen: aber Ohnmacht zur Lüge ist lange noch nicht Liebe zur Wahrheit.«²

So geht jener Zusammenhang verloren, in welchem die Wahrheit die Lüge zur Lüge werden lässt und umgekehrt, die Lüge solange als Platzhalter für die Wahrheit dient, bis diese sie entlarvt. Wer also die Lüge aussagt, der nimmt Wahrheit zur Kenntnis und umgekehrt, postuliert Nietzsche. Aber für wen keine Lügen, sondern nur eine persönliche *alternative veritas* existiert, für diesen gibt es auch keine objektiven Wahrheiten.

Die aktuelle Weltpolitik rund um die USA hat damit einen Problemdiskurs um die Vieldeutigkeit des Wahrheitsbegriffes aufgeworfen. Der Wahrheit auf die Spur zu kommen ist nun nicht mehr, wie Aristoteles das noch sah, eine Angelegenheit der persönlichen moralischen Tugend, viel-

¹ Nietzsche KSA 4, 361.

² Ebd.

mehr ist die Debatte um die Frage nach Parametern für allgemeingültig anerkannte Aussagen politisiert worden. Zum einen versucht eine evidenzbasierte Politik ihre Aussagen mittels der Autorität von überzeugenden Fakten zu verifizieren, was sich jedoch zum anderen oft nur als strategischer Fakten-Betrug erwies. Die Idee evidenzbasierter Politik kam in 1990er Jahren in Großbritannien auf: ausgehend von fachwissenschaftlich validierten Fakten sollten politische Handlungsstrategien entwickelt werden.

»Evidenzbasierte Politik zielt darauf, das verfügbare (in der Regel wissenschaftliche) Wissen in den Politikprozess einzubringen und auf diese Weise ›besser‹ informierte politische Entscheidungen zu ermöglichen.«³

Die Überzeugungskraft der so gefundenen Argumente beruht auf jener empiristischen Metaphysik, welche die modernen Gesellschaften des Westens als vorrangig glaubwürdig eingestuft haben.⁴ Mithilfe grober Vereinfachungen kann daraus ein populistischer Politiktyp entstehen, der sich mit Protagonisten wie Trump im öffentlichen Leben weltweit Gehör verschafft. Und genau an dieser Stelle wird es spannend, denn anstatt ausgehend von wissenschaftlichen Daten politisch angemessene Handlungsalternativen zu entwickeln, werden (wenn überhaupt) wissenschaftliche Fakten als Bekräftigung politischer Ideale, Ziele und Werte ohne Kontext nach Belieben eingesetzt. In der Wissenschaft, beispielsweise der Exegese von Texten, nennt man dieses Vorgehen auch *proof-texting* bzw. *Beweistextmethode*, konkret in den alttestamentlichen Wissenschaften als Steinbruch-Exegese bekannt. Das Herauslösen von wissenschaftlichen Belegen aus ihrem Kontext wird zur Stützung und Konstruktion der eigenen Argumentation herangezogen. Dazu schreibt Hannah Arendt:

»Niemand hat je bezweifelt, daß es um die Wahrheit in der Politik schlecht bestellt ist, niemand hat je die Wahrhaftigkeit zu den politischen Tugenden gerechnet.«⁵

³ Weiland 2013, 10.

⁴ Linus Hauser deutet diese Art von Wissenschaftsgläubigkeit als Errungenschaft der Moderne und bezeichnet diese als neomythische Vernunft, die ihrer eigenen Kritik unterzogen werden muss. Dabei interpretiert er die Gesellschaft als breites (politisches) Denkkollektiv, die in der Technologisierung und -kratisierung ihren neuen Ersatzglauben zur universalen Weltanschauung und Epistemologie stilisieren.

⁵ Arendt 2006, 9.

Wie steht es daher um das Verhältnis von Wahrheit zwischen Empirie, Forschung und Politik? Um exemplarisch in der US-Politik zu bleiben, werfen z.B. die Demokraten den Republikanern vor, aus Wut und Angst gegenüber Schwarzen ihre Politik mit statistisch frapierenden Kriminaldaten über Afroamerikaner zu unterfüttern.⁶ Umgekehrt sehen die Republikaner in den Demokraten nur Ideologen, welche die Gleichheit aller Menschen durch vermeintlich konstruierte Diskurse wie »white privilege« oder »black lives matter violence« untermauern wollen. An diesen und ähnlichen Beispielen wird deutlich, dass beide große politische Lager sich gegenseitig der evidenzbasierten Wunschartpolitik bezichtigen und damit gewollt oder ungewollt die große Frustration der Wähler*innen gegenüber Politik und Wissenschaft befeuern. Das Forschende und Wissenschaft dieses Vorgehen öffentlich kritisieren und sich auch unter der Gesellschaft eine gewisse Skepsis gegenüber der mittlerweile geschwächten Stellung der Wissenschaft breit macht, kann nicht verwundern. Fatal ist v.a. die Auffassung, dass es keiner mehr mit der Wahrheit oder den Fakten genau zu nehmen scheint. Besonders die Kirche ist angesichts der Postmoderne genau dieser Situation ausgeliefert, beansprucht sie doch für ihre eigenen Aussagen ebenfalls die Autorität der Wahrheit, dass ihre Verkündigung Jesu als Christus und Erlöser für alle Menschen einsehbar ist. Gerade das Johannesevangelium schreibt Jesus Christus als dem Sohn Gottes personenbezogen das Attribut der Wahrhaftigkeit zu, und die römisch-katholische Kirche verkündigt offenbarungstheologisch mittels ihrer Autorität diese Wahrheit mit einem universal verbindlichen Geltungsanspruch. Durch diese Dynamik entsteht nun ein gänzlicher neuer Paradigmenkampf um die Frage nach Wahrheit und ihrer Autorität unter Bezugnahme auf Fakten und andere philosophischen Wahrheitstheorien. Mit den »alternativen Fakten« der Trump-Administrative ist die Wissenschaftsskepsis nicht nur in ein absolutes Misstrauen gekippt. Sie fördern darüber hinaus eine Haltung der Ignoranz und Indifferenz, welche das Vertrauen in die wissenschaftliche Begründung von Wahrheit untergräbt. Die Politik von Trump desavouiert Wahrheit als Wert und Norm und verwischt die kategoriale Trennung zwischen Wahrheit und Lüge. Die Medien etablierten dafür das Kunstwort einer postfaktischen bzw. *post truth*-Ära. In ihr tummeln sich Widersprüche und bewusste Falschmeldungen

⁶ Dass gerade sozio-ökonomisch schwach gestellte Schwarze von Armut betroffen und diese mit Kriminalität korreliert ist, wird dabei außen vorgelassen.

als alternative und alternativlose Glaubensformen. Postfaktisch meint daher nichts anderes, als dass Erklärungen für gesellschaftliche, soziale und politische Situationen, Handlungen, Probleme und Lösungen sich nicht mehr an den bisherigen objektiven Kurs von Fakten orientieren, sondern von Gefühlen, Vermutungen und Verschwörungen geleitet sind.

Die Lager scheinen gespalten: Wenn es um Faktizität geht, scheint es so, als ob bezüglich der Wahrheit nur die Vernunft regieren kann und es keinen Platz für Emotionalität in der Wahrheit gibt. Postfaktisch impliziert dagegen nur noch eine Korrespondenz von Wahrheit mit Emotionen. Aber ist dies wirklich so? Die weltpolitisch bezogene amerikanische Situation erscheint kafkaesk. Wie kann es sein, dass immer noch rund 50% aller US-Bürger Vertrauen in Trumps mediale Äußerungen setzen, wo doch gerade die Medien, Hochschuleinrichtungen und Faktenchecker wie Glenn Kessler der Washington Post bereits 3200 Falschaussagen seit Amtsantritt zählen⁷ und Trump täglich widerlegen. Zählt doch die Seite der *Washington Post* 12.019 »false or misleading claims« in 928 Tagen seit Amtsantritt Trumps.⁸ Ist der US-Präsident nun ein notorischer Lügner und Narzisst, jemand der die Realität leugnet und bewusst im Kampf gegen die vom Establishment instruierte Lügenpresse pragmatisch auf den emotionalen Appell seiner Wahrheitsinterpretation wettet? Der selbst bekanntermaßen nur effektheischende Nachrichten von tendenziell konservativen Sendern weiterverbreitet und damit auf Stimmenfang geht. Und wenn ja, warum ist der Begriff postfaktisch selbstverständlicherweise negativ mit Emotionalität konnotiert? Sind Emotionen immer unvernünftig?

Oder ist Trump ein *diabolus* (διάβολος; *diabolos*), welcher nicht nur die Gesellschaft in Sachen Wahrheitsfindung – zu sagen was ist, wie es so schön im Haus der Spiegel Redaktion an der Wand steht – durcheinanderbringen, sondern *fake news* als seine eigenen bestellten Fakten präsentieren will? Jemand, der systematisch die Realität, die Wahrheit und Fakten verstellt und mit den Konzepten von Wahrheit und Irrtum auf überraschend unverfrorene Art umgeht? Jedenfalls drängen der emotionale Appell und das mediale Echo, das er auslöst, die Frage nach dem Wahrheits-

⁷ Vgl. Denkler 2018.

⁸ Vgl. The Washington Post 2020. Das Faktencheckportal *PolitiFact* stützt die Einschätzung der Washington Post und hat ein Profil erstellt, in welchem Donald Trump Aussagen zu 71% als mehrheitlich falsch bis absolut falsch zu werten sind. (vgl. den Link in Bibliographie: The Poynter Institute).

gehalt seiner Aussagen in den Hintergrund. Gerade in den sozialen Medien ist schon längst bekannt, dass besonders die emotionalsten Beiträge rasant und ungeschützt geteilt werden und oftmals genauso wenig einer Plausibilitätsprüfung standhalten. Darf man die Wahrheit aber einfach dem Evidenz-Gefühl überlassen? Die Theologie, die es sozusagen fachspezifisch mit Glaubensfragen und ihrer Glaubwürdigkeit zu tun hat, kann an dieser Problemstellung nicht uninteressiert sein.

1. Nietzsches Angriff auf den klassischen Wahrheitsbegriff

Was wäre, wenn Trump seine Sicht auf die Wirklichkeit auch selbst glaubt, weil er von dem, was er aussagt, überzeugt ist? Können wir dann seinen Aussagen noch eine vorsätzliche Täuschungsabsicht unterstellen? Ist meine Wahrheit wahr, wenn ich nicht weiß *oder wissen will*, dass ich mich irre? Wie stehen eigentlich Lüge und Wahrheit im klassischen Verständnis zueinander?

Eine überraschend aktuelle sprachanalytische Deutung von Lüge und Wahrheit legt Nietzsche 1873 mit »Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne« vor, welche erst posthum veröffentlicht wurde. Für Nietzsche stellt sich der Zugang zur Frage nach Wahrheit als ein philologischer dar, denn Sprache, ihre Semantik und ihre Eigenschaften kommunizieren laut Nietzsche das, was wir als Wahrheit wahrnehmen. »Ist die Wahrheit denn überhaupt wahr?«, könnte eine dem Skeptizismus anhängende Übersetzung von Nietzsches Essay lauten. Nietzsches Text wird hier herangezogen, weil er einerseits die Erkenntnis von Wahrheit an sich bezweifelt und andererseits in der Wahrheitsfrage das menschliche Kalkül einer pragmatisch funktionalisierten Wertsetzung vermutet.

Nietzsche will die Wahrheitsfrage aus einem falschen moralischen und linguistischen Korsett befreien. Er entzieht dem Begriff der Wahrheit das Fundament, indem er dem Menschen das Pathos einer anthropozentrischen Arroganz in seinen »rätselhaften Wahrheitstrie[b]«⁹ einschreibt (erstes Wahrheitsverständnis):

»In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere

⁹ Nietzsche KSA 1, 877.

das Erkennen erfanden. Es war die hochmüthigste und verlogenste Minute der ›Weltgeschichte‹ [...].¹⁰

»Jetzt wird nämlich das fixirt, was von nun an ›Wahrheit‹ sein soll d.h. es wird eine gleichmässig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge erfunden und die Gesetzgebung der Sprache giebt auch die ersten Gesetze der Wahrheit: denn es entsteht hier zum ersten Male der Contrast von Wahrheit und Lüge[.]«¹¹

Dabei wird deutlich, dass Nietzsche bereits hier zwei Schemata von Wahrheit unterscheidet: Hinter der Wahrheit sieht er die arrogante Annahme stehen, der Mensch glaube, die Wahrheit läge in der Sache selbst und der Fähigkeit, sie vernünftig erkennen zu können. Daraus folge die zwischenmenschliche moralische Verpflichtung, Wahrheit in der Welt eindeutig in den epistemologischen Kategorien von wahr und falsch definieren zu können (zweites Wahrheitsverständnis). Ich möchte nun zeigen, wie Nietzsche diese beiden selbstverständlichen Konzepte auflöst, weil er der Ansicht ist, dass sich Sprache als Wahrheitsmedium nicht eignet. An späterer Stelle werde ich noch ein drittes Schema ergänzen, in welchem die Wissenschaft als die abstrakteste Sprache und als der objektivste Versuch nach gleichem Vorbild versucht, Wahrheit in den vier Konzepten der Korrespondenz-, Kohärenz-, Konsens- und Nützlichkeitstheorie ans Licht zu bringen. Den Abschluss wird dieser Artikel darin suchen, eine theologische Kommentierung dieser Wahrheitsepisteme vorzunehmen.

Nietzsches primäres Verständnis von Wahrheit wirft dem Menschen als »dem kluge[n] Tiere« den Gebrauch seiner Vernunft vor. Mit ihr wähnt sich der Mensch in seiner Einzigartigkeit von allen anderen Tieren unterschieden, da er die Welt wie sie ist, zu erkennen vermag und zur Sprache bringen könne. Dieses Abbild-Konzept von Wahrheit hängt der platonischen Ideenlehre an: Demnach ist die Welt grundlegend ideell strukturiert und erkennbar und der Mensch kann diese wahrheitsgetreu zur Sprache bringen. Dies entspricht in erster Linie der bekannten Korrespondenztheorie der Erkenntnislehre. Nietzsche sieht in diesem ersten Wahrheitskonzept das Problem, dass die sprachlichen Begriffe die Erkenntnis der Realität immer auch verstellen und für den Menschen brauchbar und gefügig machen. Diese sprachkritische Skepsis ist neben Wittgensteins Lebenswerk des *Tractatus logico-philosophicus* grundlegend

¹⁰ Ebd., 875f.

¹¹ Ebd., 877.

für die später sich entwickelnde Strömung des *linguistic turn*. Dieser durch Gustav Bergmann geprägte Begriff initiiert das Paradigma, das Wahrheit zunächst immer sprachlich vermittelt ist und diese ganz im Sinne von Nietzsche besonders unter der Verwendung sprachlicher Symbole analysiert werden muss. Außer Frage steht daher das Verhältnis der Analyse von Wahrheit und Irrtum, denn Nietzsches Ausgangspunkt ist nicht mangelnde menschliche Urteilsfähigkeit, welche Fehlschlüsse und Denkfehler unabsichtlich generiert. Er setzt als notwendige Vorbedingung den Intellekt des Menschen im Sinne des griechischen *zôon logikón* und deutet seinen Erkenntnisanspruch als Vermessenheit, die Welt adäquat erkennen zu können.¹² Deshalb ist die Sprache und der Intellekt des Menschen für Nietzsche Ausdruck eines Triebes zur Wahrheit und dieser besitzt eine existenzsichernde, soziale Dimension. Nietzsches These lautet: Sprache erzeugt existentielle Sicherheit. Von diesem Fluchtpunkt setzt er Sprachzeichen mit Gesetzen gleich. Die Sprachgesetzgebung sorgt für Struktur und Ordnung, sie gibt so »die ersten Gesetze der Wahrheit[.]«¹³

»Soweit das Individuum sich gegenüber andern Individuen erhalten will, benutze es in einem natürlichen Zustande der Dinge den Intellekt zumeist nur zur Verstellung: weil aber der Mensch zugleich aus Noth und Langeweile gesellschaftlich und heerdenweise existiren will, braucht er einen Friedensschluss und trachtet darnach dass wenigstens das allergrößte bellum omnium contra omnes aus seiner Welt verschwinde.«¹⁴

Da der Mensch jedwede Deutungsmöglichkeit der Welt und ihrer Dinge durch das Phänomen Sprache an sich gerissen hat, sich sozusagen zum Zentrum (*κέντρον*, *kéntron*) aller Erkenntnis erhebt, wird nach Nietzsche die Sicht auf die Dinge verstellt. Die Ratio wird also nicht in den Dienst der Wahrheit gestellt, sondern lediglich dem arroganten Eigenzweck der Selbsterhaltung und Selbstsicherheit gefügig gemacht. Diese Funktionalisierung dient dem Ziel, der Gesellschaft Ordnung und dem Individuum einen lebensnotwendigen Sinn zu geben. Ihre vermeintliche Wahrheitsorientierung ist aber nichts anderes als Hochmut:

¹² Diese Hybris akzentuiert Nietzsche mit dem ironischen Vergleich zur Mücke. Hätte diese die intellektuelle Wahrnehmungskraft des Menschen, so würde sie mit einer Ergriffenheit fliegen und sich als »fliegende[s] Centrum dieser Welt fühl[en]« (vgl. Nietzsche KSA 1, 875).

¹³ Ebd., 877.

¹⁴ Ebd.

»Jener mit dem Erkennen und Empfinden verbundene Hochmuth, verblendende Nebel über die Augen und Sinne der Menschen legend, täuscht sie also über den Werth des Daseins, dadurch dass er über das Erkennen selbst die schmeichelhafteste Werthschätzung in sich trägt. Seine allgemeinste Wirkung ist Täuschung [...]. Der Intellekt, als ein Mittel zur Erhaltung des Individuums, entfaltet seine Hauptkräfte in der Verstellung; denn diese ist das Mittel, durch das die schwächeren, weniger robusten Individuen sich erhalten, als welchen einen Kampf um die Existenz mit Hörnern oder scharfem Raubthier-Gebiss zu führen versagt ist.«¹⁵

Die maßgebliche Erkenntnis der Welt unterliegt der Konvention, die Sicht auf die Welt sprachlich so zu verstellen, dass sie den Menschen einen dauerhaften, stabilen und gemeinschaftlichen Halt gibt. Wahrheit ist somit geschichtlich-relativ und bedingt, d.h. nach Nietzsche eine lebensnotwendige Illusion. Man könnte sogar sagen, Wahrheit ist produktiv, weil sie erlaubt, dass die Gesellschaft sich biologisch, sozial und kulturell reproduziert und sich damit auf die Gesamtheit der Spezies Mensch lebenserhaltend auswirkt.

Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass Nietzsches sprachkritische Analyse der Kategorien von Wahrheit und Lüge im Kontext seiner philosophisch begründeten Anschauung des Nihilismus zu lesen ist. In all der Sinnlosigkeit des Seins attestiert Nietzsche dem Menschen die Diagnose einer Sinn- und Geltungssucht, in welcher alle Normen, Werte, Rituale und Praktiken (u.a. auch Sprache) Konstrukte einer idealen Selbst- und damit immer Überlebenssucht sind und der Lebensbewältigungskultur des Menschen dienen. Sprache kann aus der Sicht Nietzsches daher unmöglich der Darstellung von Realität genügen, sie dient dem Zusammenleben und funktioniert nur als metaphorische Übertragung der erfahrbaren Dinge auf eine abstrakte Erkenntnisebene. Zwischen dem »Ding an sich«¹⁶ und seiner Bezeichnung entsteht durch die Benutzung von Sprache bereits eine unüberbrückbare Kluft und Verfremdung. Es kann kein allgemeines Wesen der Dinge postuliert werden. Sprache fungiert als übergreifiges Phänomen und höchstens als regulatives Prinzip. Insbesondere ist der Begriff der Wahrheit eine bloße Etikettierung, welche den Zugang zu den Dingen verstellt. Nietzsche deutet sie drastisch als strategische Illusion und als Täuschungsmanöver. Sie komme »im Menschen [...]

¹⁵ Ebd., 876.

¹⁶ Ebd., 879.

auf ihren Gipfel«¹⁷ und wird »so sehr [zur] Regel und [dem] Gesetz«¹⁸, dass sich daraus die zweite große Konzeption von Wahrheit nach Nietzsche als selbstverständlich ableitet: ihre konventionelle Entgegensetzung zur Lüge. Diese zweite Form der Wahrheitstheorie nennt er das moralische Wahrheitskonzept, die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Lüge als absolute, metaphysische in den Menschen und die Welt eingelassene Kategorie. Die sprachliche Gesetzgebung schreibt folglich ein Unterscheidungskriterium in die Welterkenntnis des Menschen ein.

»[D]ie Gesetzgebung der Sprache giebt auch die ersten Gesetze der Wahrheit: denn es entsteht hier zum ersten Male der Contrast von Wahrheit und Lüge[.]«¹⁹

Aus der sprachlichen Not, alle mit den Menschen verwobenen Dinge etikettieren zu müssen, entsteht nun die moralisch-kategorische Einteilung in wahr und unwahr, richtig und falsch. Jene erfahrbaren und erkannten Dinge, mehr noch: jede Situation und Handlung sind wahr, wenn man sich auf einen gemeinsamen sprachlichen Nenner einigt und diese entsprechend verwendet. Alle Menschen, die diese gemeinsam kultivierten Begriffe gegen ihre Festlegung verwenden, sprechen Unwahres aus. Sie lügen und stellen damit das gewonnene Fundament des Zusammenlebens in Frage. Nietzsche deutet den Sprachtrieb als Überlebenstrieb, der stark an Schopenhauers Abwertung des Intellekts zur reinen Lebenserhaltungsfunktion erinnert.²⁰ Im sozialen Gefüge der Gesellschaft kann nicht jeder seine eigenen Begriffe und Kategorien für Dinge entwickeln, sonst ist Kommunikation nicht möglich und somit bedarf es kollektiv vereinbarter Bezeichnungen, der Festlegung von Ausdrücken in mündlichen und schriftlichen Zeichen. In der wohl bekanntesten Stelle seines Essays nennt er diese konventionellen Wahrheiten ein

»Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonic und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraft-

¹⁷ Nietzsche KSA 1, 876.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd., 877.

²⁰ Scheibenberger 2016, 11.

los geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen.«²¹

Die vermeintliche Objektivität und Wahrheit der menschlichen Erkenntnis ist also in Wirklichkeit eine gemeinsam geteilte Illusion, denn

»[e]inerseits kann er [= Nietzsche] sich dabei auf die Unüberschreitbarkeit seines Ich-Seins berufen: Alles sind meine Vorstellungen. – Andererseits auf die ganz andersartige, gegensätzliche Evidenz, daß es andere meinesgleichen gibt, denen es auch so geht [...].«²²

So ist es nach Nietzsche notwendig, zu einer gemeinschaftlich geteilten Orientierung zu gelangen. Aber die Wahrheit unterscheidet von der Lüge allein ihre konventionelle Geltung. Zur Lüge kommt es dann, wenn gegen die herrschenden sprachgesetzlichen Konventionen verstoßen wird. Wer sagt,

»[i]ch bin reich, während für diesen Zustand gerade ›arm‹ die richtige Bezeichnung wäre[,] [...] missbraucht die festen Conventionen durch beliebige Vertauschungen oder gar Umkehrungen der Namen«²³.

Außermoralisch betrachtet sind Wahrheiten also vorausgegangene sprachlich erzeugte Entfremdungen, Täuschungen und Lügen, die zu einer Summe gesellschaftlich anerkannter Rhetorik geronnen ist, weil man kollektiv und willentlich vergessen hat, dass Sprache als Abstraktion und Erkenntnis niemals die Realität abbildet. Die Wahrheit war schon immer eine Funktion des Überlebens. Ihre Festlegung als Wahrheit ist dann der Geburtsmoment der Lüge. Sprache kann daher im außermoralischen Sinne keine Wahrheit transportieren. Für Nietzsche sind Wahrheiten die Illusionen des Menschen. Gerade wer gelobt, immer die Wahrheit zu sagen, lügt. Sprache ist schon immer Lüge gewesen. Andererseits, ist auch derjenige, der »die gültigen Bezeichnungen, die Worte [gebraucht], um das Unwirkliche als wirklich erscheinen zu machen«²⁴ nach Nietzsche ebenfalls ein Schwindler. Die Lüge ist die sprachliche Aussage des willentlichen Ignorierens der Wahrheit. Um die Lüge auszusagen, sie performativ auszuführen, muss ich notwendig um die Konventionen wissen, die Wahrheiten kennen und ihr Gegenteil irreführend verlauten lassen. Im

²¹ Nietzsche KSA 1, 880.

²² Schulte 1995, 53.

²³ Nietzsche KSA 1. 877f.

²⁴ Ebd.

klassischen Sinne spricht die Philosophie hier von willentlicher Täuschung. Erst dann machen die Sprache und die Gesellschaft nach Nietzsche den Sprechenden zu einem Lügenden im moralischen Sinne.

Vor diesem Hintergrund erscheinen die alternativen Fakten Conways bzw. Trumps in einem neuen Licht: Wie kann Trump sich anmaßen, wahrhaftig zu sprechen und dennoch durch den Bildvergleich der Amtseinführungen beim Lügen ertappt werden? Wie kommt es dazu, dass Trump angesichts der Entlarvung felsenfest behaupten kann, es hätte strahlenden Sonnenschein bei seiner eigenen Amtseinführung gegeben, wenn der Regen im Fernsehen übertragen worden ist? Wie ist es zu erklären, dass seine Anhänger trotz unbestreitbarer Fakten vehement auf die eigenen subjektiven Überzeugungen pochen?

2. Trump durch die Brille Nietzsches betrachtet

Auf den ersten Blick: überhaupt nicht. Vielmehr wurde bereits öfters die Diagnose des Narzissmus, einer heimtückischen antisozialen Persönlichkeitsstörung ins Feld geführt.²⁵ Aber was wäre damit erklärt. Wenn wir es nicht bei einer Pathologisierung Trumps belassen, sondern dem Problem auf der Spur bleiben wollen, müssen wir zur Kernfrage zurück: Ist Donald Trump im Lichte Nietzsches bisheriger Analyse als Lügner zu bewerten? Thomas Assheuers Artikel *Warum Trump kein Lügner ist* vom 29. August 2018 sieht dieses Problem ganz klar:

»Was also, wenn Trump beim Lügen ehrlich ist? Wenn dem Anführer der freien Welt der Unterschied zwischen wahr und falsch aufrichtig unverständlich bleibt? [...] Im Gegenteil, Trump hat nichts Lügenhaftes. Sein Körper und seine Sprache bilden eine natürliche Einheit [...].«²⁶

Allerdings stellt, wer weder die Wahrheitskategorien der Gesellschaft anerkennt noch die festgelegten Konventionen zur Lüge nutzt und sich stattdessen einer ökonomisch orientierten Sprache bedient, um seine eigene subjektive Sicht auf die Welt zu verbreiten, alles in Frage. Nietzsche legt es klar dar: Der moralische Lügner wird beim Lügen ertappt, er wird

²⁵ Vgl. Maeck 2020.

²⁶ Assheuer 2018.

eben wegen seiner unkonventionellen Verwendung von Begriffen von der Gemeinschaft entlarvt und aus ihr ausgestoßen.

»Wenn er [der Lügner, Anm. d. V.] dies in eigennütziger und übrigens Schaden bringender Weise thut, so wird ihm die Gesellschaft nicht mehr trauen und ihn dadurch von sich ausschliessen.«²⁷

Dies ist bei Trump jedoch nicht der Fall. Denn die Menschheit – das, was Nietzsche die gemeinschaftliche Übereinkunft der Gesellschaft nennt – ist gespalten. Während die einen Trump, seiner gefühlten Wahrheit, seiner Erste-Person-Perspektive und Meinung *glauben*, suchen seine Gegner mittels objektiver Fakten ihn und seine Anhänger zu widerlegen. Bisher vergebens. Der ursprüngliche Mechanismus, der Wahrheit und Lüge im moralischen Duktus Nietzsches regelt, greift hier nicht mehr. Denn Trump beteuert, dass er den Menschen gänzliche andere, aber dennoch Wahrheiten gäbe, seine alternativen An- und Einsichten. So schlussfolgert auch Assheuer, dass wir vielleicht akzeptieren müssen, dass der vormalige Präsident der Vereinigten Staaten ein – wie die Zeit-Online es auf den Punkt bringt – »kosmischer Narziss«²⁸ ist, welcher nach Harry Frankfurt seine Politik mittels »Bullshitting« durchsetzt.

Dadurch wird die Gesellschaft in ihren Grundfesten erschüttert. Praxis und Selbstverständlichkeit des Lügens erscheinen als politisches Handeln, ohne dass das die Wähler*innen abschrecken würde. Die Überzeugungskraft der Wahrheit selbst verliert hier ihren Status als glaubwürdiges Prinzip. So als ob die Verpflichtung zur Wahrheit mit politischer Handlungsfähigkeit nicht zusammengehen können und es daher zulässig sei, Wahrheit als einen Besitzstand persönlicher Interessen auszulegen. Mit Nietzsche können wir das Phänomen Trump als Kampf eines Individualisten und seiner persönlichen Meinung als kalkulierten Gewinn gegen die Sprachregelung des Kollektivs beschreiben, das Trump als das verschworene Establishment verunglimpft. Assheuer führt weiter aus:

»Donald Trump [...] hat zur Sprache dasselbe Verhältnis wie zum Geld: Er betrachtet sie als sein Privateigentum. Trump ist nicht nur Großgrundbesitzer, er ist auch Großwortbesitzer, und so wie ihm sein Geld ganz allein gehört, so gehören ihm auch die Sprachbedeutungen. Sie sind sein symbolisches Kapital. Mit ihnen kann er machen, was er will. [...] Und was macht der Immobilienhändler mit seinem

²⁷ Nietzsche, KSA 1, 878.

²⁸ Assheuer 2017.

symbolischen Kapital? Er bewirtschaftet es, er dealt mit Wörtern und investiert sie in sein neues Geschäftsfeld, in die Vermehrung politischer Macht. [...] Trump erwirbt semantische Anteile an der Wirklichkeit oder erschafft wortreich eine neue[.] [...] Anders gesagt: Trump benutzt die Sprache als situatives Investment auf dem politischen Markt. Findet er Zustimmung, dann ist seine Aktion rentabel und wirft Gewinn ab: mehr Ruhm, mehr Macht, bessere Quoten.«²⁹

Wer den Anspruch auf Wahrheit im moralischen Sinne erhebt, muss sich von außen einer Überprüfung unterziehen. Trump jedoch entzieht sich regelrecht diesem moralischen Wahrheitsgericht, dies wird mit Nietzsches Sprachkritik erkennbar. Denn nur seiner subjektiven Wahrheit moralisch verpflichtet, missbraucht Trump den gesellschaftlichen Sprachkodex nach Nietzsche, um irritierenderweise zu proklamieren, dass die *Wahrheit an sich* tot ist. Es gibt nicht mehr die eine Wahrheit, sondern es gibt nur noch alterierende Wahrheitsalternativen und dies ist paradoxerweise Trumps universal proklamierte Wahrheit. Nach Nietzsche bricht Trump also mit dem gängigen Wahrheitsverständnis, welches als Über-einkunft eine nach bestimmten Bedeutungshoheiten geordnete Gesellschaft etabliert hat. Während für den Lügner maßgeblich ist, dass er seiner Lüge nicht selbst aufsitzt, scheint Trump gerade darauf aus zu sein. Mit Nietzsches Ansatz gesprochen, agiert der Lügner als Diabolus, der die Wahrheit bewusst langfristig verbergen will. Deshalb muss bei der Lüge immer noch die Möglichkeit bestehen, dass die Wahrheit sich irgendwann wieder zurückkämpft. Dagegen müssen wir uns im Falle Trump die grundlegende Frage stellen, ob er nach der Vernichtung der Wahrheit strebt. Ist Trump nur ein Lügner oder eben systematisch verlogen? Besonders Arendt hat sich darum verdient gemacht, die systematische Zerstörung des Common Sense von Realität gerade bei der Ideologie in totalitären Regimes und ihren organisierten Lügen aufzudecken.

Mithilfe von Nietzsches Sprachanalyse kann man eine übergeordnete Perspektive einnehmen. Sie erlaubt es uns, Trump eben nicht nur als vermeintlich gestörte narzisstische Person zu betrachten, sondern das Problem diskursiv als Frage nach der Konstruktion von Wahrheit zu stellen. In ihr zeigt sich, welches Verhältnis der Mensch zu Wahrheit haben kann, wenn anerkannt werden muss, dass Wahrheit, Wirklichkeit und Sprache unmittelbar mit dem Individuum, einer ganzen Gesellschaft und derer Kommunikation zu tun haben. Sie kann uns aber auch die Grenzen eines

²⁹ Assheuer 2018.

vermeintlich anthropomorphen Pathos bzw. selbstverständlichen Wahrheitsbesitzes aufzeigen, wenn der Mensch in seiner Arroganz und Überheblichkeit seine Wahrheitsansprüche so volatil werden lässt, wie es ihm gerade passt.

3. Wahrheit als gruppenbezogene Self-fulfilling Prophecy oder als kollektives Aushandlungsgut?

Dies zieht unmittelbar die Frage nach einer Debatte vom Wert der Wahrheit und den Kampf um die Meinungshoheit zwischen Gruppierungen innerhalb dieser Gesellschaft nach sich. Ähnlich wie in Amerika, wo sich die beiden Lager der Republikanern und Demokraten gegenüberstehen. Welchen Wert hat Wahrheit in einer Welt, wenn ihr Inhalt vorwiegend von einer privilegierte Personengruppe (white privilege), z.B. von Republikaner wie Trump für eine privilegierte Gesellschaftsgruppe der weißen Amerikaner festgelegt wird? Wenn ihre nur vermeintlich in Übereinkunft getroffene Wahrheit für eine andere große Menge an Menschen mit schadensreichen und existentiell bedrohlichen Konsequenzen (Rassismus, Diskriminierung, Marginalisierung) verbunden ist? Wie kann Wahrheit für den einen als lebensdienlicher Orientierungsmaßstab gelten, wenn er sich für den anderen lebensgefährdend auswirkt? Hat Wahrheit dann noch einen autonomen, eigenen Wert oder bedeutet das Anzweifeln dieser Wahrheit ihre Selbstaufhebung?

Nietzsches polemischer Rekurs auf die außermoralische Bedeutung von Wahrheit macht deutlich: Wahrheit ist eine antagonistisch zwischen Personengruppen auszuhandelnde Größe, welche mittels sprachlicher Rhetorik und kultureller Ideologien von einem jeweils bestimmten sozio-ökonomischen Standpunkt ausgefochten wird. In diesem Kampf geht es dann nicht unbedingt um eine dem Allgemeinwohl geltende und auf Fakten zutreffende Wahrheit, sondern um ein Ringen um größtmögliche Zustimmung. Oder um es in den Worten von Trump anlässlich des gegen ihn erhobenen Vorwurf des Rassismus zu sagen, »It doesn't concern me because many people agree with me.«³⁰ Die Hoheit über die Wahrheit zu besitzen, kann also auch bedeuten, sie im Sinne des »White Privilege«

³⁰ Klein 2019.

gruppenspezifisch zu vereinnahmen, so dass die Zustimmung der Einen mit den schädlichen Konsequenzen für Andere bezahlt wird. Wie Nietzsche schon zeigte, wird Wahrheit damit zu einem ideologischen Instrument des Lebenswillens und zu einem Ausdruck von Machtausübung. Nietzsches Kritik hebt so auch die aktuelle Instrumentalisierung der Wahrheit in den Blick.

Welchen Wert hat Wahrheit in einer Welt, in der Kommunikation u.a. durch geschlossene Gruppen in social media abläuft, die sich selbst und ihre Meinung nie einer Prüfung unterziehen? Für diejenigen, die nie eine Kompetenz erworben haben, andere Positionen einzunehmen? Empathisch zu sein? Für die, die sich der Sicht des Anderen verschließen und die Andersheit (othering) nie als Bereicherung, sondern immer nur als Gefahr wahrnehmen?

4. Die Wahrheit in der ontologischen Krise

Mit Nietzsche begreifen wir also, dass Trump unseren bisherigen Wahrheitsbegriff in eine ontologische Krise katapultiert hat. Im Horizont von Nietzsches Analyse scheint Trump die Frage nach der Wahrheit ad absurdum zu führen, denn während er einerseits verlautbaren lässt, dass es keine Wahrheit gibt, sondern nur alternative facts, bezichtigt Trump insbesondere die Medien und das Establishment der großen Lüge im Stil einer Verschwörungstheorie und des Verdachts der Wahrheitsvertuschung. Trump selbst beruft sich paradoxerweise jedoch wiederholte Maße darauf, selber wahrhaftig zu sprechen, *wenn er könne*.³¹ Hier artikuliert Trump eindeutig eine Art Urverpflichtung gegenüber sich selbst, seinen Wählern und der ganzen Welt. Aus der Perspektive Nietzsches lügt Trump daher weder in einem außermoralischen noch in einem moralischen Sinn. Er ist weder zu einer Lüge noch zur Wahrheit fähig. Wer den kommunikativen Konsens nach Wahrheit nicht anerkennt, kann kein Lügner sein, wer so etwas wie die Wahrheit nicht kennt, kann nicht lügen. Denn die moralische Aufforderung nicht zu lügen, impliziert ein ethisch-moralisches Normativ. Kant formulierte die Universalverpflichtung zur Wahrheit als

³¹ Vgl. Karl/Dwyer/Keneally 2018. Der Wortlaut im Exklusiv-Interview mit dem Hauptkorrespondenten des Senders ABC für das Weiße Hauses ist: »I do try, [...] I always want to tell the truth. When I can, I tell the truth.« (Ebd. 2018).

höchste Tugend und proklamierte noch angesichts schadhafter Folgen die Pflicht zur Wahrhaftigkeit gegenüber sich selbst.³² Die Lüge bei Kant fragt eindeutig nach der Absicht und Haltung zur Lüge und ihrer Konsequenzen. Für Nietzsche ist die Lüge jedoch das Ergebnis einer prä-moralischen Periode der Menschheit,³³ einer Zeit, in welcher der Mensch die Sprache als Instrument für das soziale Zusammenleben nutzt und somit auf die pragmatischen Konsequenzen und ein anthropologisches Menschenbild hin analysiert. Um die Lüge auszusagen, muss man sich der Wahrheit bewusst sein. Nietzsche bringt dies in seinem Werk »Also sprach Zarathustra« auf den Punkt: »Wer nicht lügen kann, weiß nicht, was Wahrheit ist.«³⁴ Nach Nietzsche hat sich die Menschheit dazu entschieden, nach »festen Conventionen zu lügen«³⁵, um überlebensfähig zu sein. Für Trump gelten die nach Nietzsche festgelegten Begriffe nicht als Lügen und die Kategorie der Wahrheit hat er ad acta gelegt. Wenn Trump Wahrheit lediglich als Versprechen von subjektiver Wahrhaftigkeit ansieht: »Ich werde immer versuchen, euch die Wahrheit zu sagen« impliziert er: Ich werde versuchen, aber ich kann auch scheitern, dann kündigt er damit den gesellschaftsbildenden Wahrheitskonsens auf. Wie ist es zu erklären, dass jemand Deutungshoheit über die Wahrheit beansprucht und zugleich die konventionellen Wahrheitstheoreme ignoriert. Wie ist diese prekäre Haltung in den bekannten Horizont von Wahrheitsparadigmen einzusortieren?

5. Korrespondenz bzw. Äquivalenztheorie

Traditionell versteht dieses Konzept Wahrheit als methodisch geregelte Angleichung der Vorstellungen bzw. Aussagen an die Realitäten. Es geht um die Übereinstimmung von Rede und Sachverhalt, die *veritas cognitio-nis*. Eine frühe Form dieser Theorie findet sich geschichtlich bei Aristoteles:

³² An dieser Stelle sei auf den Aufsatz »Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen.« (Ausg. 1979) von Kant verwiesen, welche das Dilemma der Lüge aus Not und Schutzforderung behandelt.

³³ Vgl. Scheibenberger 2016, 27.

³⁴ Nietzsche KSA 4, 361.

³⁵ Nietzsche KSA 1, 881.

»Eine falsche Aussage ist die Aussage, daß das, was nicht ist sei, oder daß das, was ist, nicht sei; eine wahre Aussage dagegen ist die Aussage, daß das, was ist sei, und daß das, was nicht ist, nicht sei.«³⁶

Ein aufgestellter Sachverhalt ist demnach wahr, wenn er mit einer vorgefundenen Situation bzw. Tatsache in der Welt übereinstimmt. Es besteht also eine Entsprechung zwischen einem Gedanken, einer Aussage oder Erkenntnis mit der Sache, auf die sie referiert. Es besteht eine valide Beziehung zwischen der Aussage und der Welt. Alois Rust stellt heraus, dass diese Korrespondenz als Wahrheit lediglich unter der Bedingung von Bekanntheit funktioniert.³⁷ Bereits Thomas von Aquin formuliert diese Übereinstimmung in dem Satz: »Veritas est adequatio intellectus et rei«³⁸. Wahrheit wird hier als Verhältnis der Entsprechung zwischen den Dingen und dem erkennenden Intellekt gefasst. Als Übereinstimmung von geistigen Aussagen auf der einen Seite und in der Welt real existierenden Sachen auf der anderen Seite. Die Korrespondenztheorie geht vor allem in Strömungen wie dem erkenntnistheoretischen Realismus, der Metaphysik, dem Konstruktivismus und der Transzendentalphilosophie auf und wirkt auch im kritischen Rationalismus bei Popper nach.

Rene Descartes geht mit seinem Verständnis des Menschen als *res cogitans* über die Position des Thomas hinaus, insofern er den Weltbezug der Wahrheit durch den methodischen Zweifel in einem subjektiven Gewissheitsakt gründet.³⁹ Wahrheit ist demnach die subjektive Einholung von etwas Außenstehendem, einer materiellen Substanz mittels unserer Vernunft. Hingegen ist bei Thomas Wahrheit noch nichts Subjektives, das durch das Ich konstruiert wird. Im Gegenteil, Wahrheit entsteht durch die sprachliche Allokation und gleichzeitige Übereinstimmung von bereits Existierendem. Thomas von Aquin differenziert an dieser Stelle streng: »conformitatem cognoscere est cognoscere veritatem«⁴⁰. Ein Satz ist also wahr, wenn er mit einer Sache der Welt im Einklang steht. Nicht das ausgesprochene Urteil des Subjekts selbst bildet hier die Wahrheit, sondern

³⁶ Aristoteles, *Metaphysik* IV, 1011b, 81.

³⁷ Rust 2004, 146.

³⁸ Thomas von Aquin, *ST*, I, q. 21, art. 2.

³⁹ Der Satz »Cogito ergo sum« behauptet, dass – selbst wenn alle Welt eine große Täuschung wäre – das denkende als zweifelndes Subjekt das sichere Fundament für die Erkenntnis von Wahrheit bildet.

⁴⁰ Thomas von Aquin, *ST*, I, q. 16, art. 2.

im Akt des Sprechens wird die Übereinstimmung mit der Sache erkannt und bejaht.⁴¹ Schlichtweg bedeutet dies, dass das Denken bzw. die Sprache die Referenz auf die *eksistentia* ist. Die Wahrheit ist in der seienden Sache bereits festgelegt und die Sprache bezeugt, wie sich das Seiende von sich auch schon zeigt. Dies drückt Thomas von Aquin in einer zweiten Formel aus: »adaequatio rei ad intellectum«⁴². Wahrheit ist demnach ein reziproker Angleichungsprozess, da Wahrheit dort entsteht, wo eine Angleichung des erkennenden intellectus an den erkannten Gegenstand, die res, vollzogen wird.⁴³ Wahrheit tritt dabei als referenzielle Beziehung und Einheit von Sprache und Tatsache auf. In modernem Horizont rekurriert die Korrespondenztheorie u.a. auf die Wittgenstein'sche Bild-Theorie und auf Tarskis Modell der semantischen Wahrheitstheorie. Hinsichtlich der Übereinstimmung wird heute grundlegend zwischen Korrespondenz als logischer Beziehung und Korrelation oder Kongruenz unterschieden. Gemeinsam ist all diesen Theorien, dass die konstituierende Sprach-Welt-Beziehung dem Individuum die Erkenntnis von hard facts ermöglicht, d.h. es dazu befähigt, die empirisch beobachtbare Realität mit seinen semantischen Aussagen zu verifizieren.

Deshalb verlangt gerade diese Form von Wahrheitstheorie dem Sprechenden nicht weniger ab, als ihn sprichwörtlich beim Wort zu nehmen. Die Wahrheit realisiert und transzendiert sich in dem Moment, in welchem die semantische Referenz der Sprache – der Prädikatsausdruck – die Beschaffenheit des Gegenstandes bzw. beschriebenen Gegenstandsbereiches beglaubigt. Die Korrespondenztheorie muss sich an dieser Stelle harte Einwände gefallen lassen. Die schwerwiegendste Kritik setzt am Zirkelschluss zwischen Aussage und bestätigendem Element an. Entsprechend der Übereinstimmungskorrespondenz soll eine Aussage dann wahr sein, wenn sie eine ganz bestimmte relationale Eigenschaft eines Dinges bezeugt. Das Problem ist hier der zirkuläre Schluss zwischen der Erwartung, das Definiendum, und seiner Erfüllung durch das Definiens. Bei dieser Vorgehensweise spricht man oft von tautologischer Umformung, da die a priori festgelegten Sätze mit den Tatsachen korrespondie-

⁴¹ Die Zustimmung ist das reflexive Moment in der Erkenntnis der Übereinstimmung von res und intellectus, ohne sie bleibt der Urteilsakt, das Gesprochene unbewusst.

⁴² Thomas von Aquin, I Sent, dist. 19, q. 5, art. 1 aus: Goris 2010, 301.

⁴³ Vgl. Zoglauer 2008, 27.

ren und umgekehrt. Das, was als wahr beschrieben wird, bestätigt immer die vorausgehende Wahrheitsdefinition. An dieser Stelle wiegt der Einwand gegen die substantialistische Fassung von Wahrheit schwer. Immer dann, wenn die Korrespondenztheorie auf etwas außerhalb der Sprache zugreift, ist sie abhängig von einer materiellen bestätigenden Substanz oder Gegenstand, dem sogenannten Signifikat (das Bezeichnete), dessen wahrmachende Einwirkung auf die sprachliche Repräsentation aber nur vorausgesetzt werden kann.

6. Kohärenztheorie

Die Position der kohärenten Wahrheitsidee identifiziert eine wahre Aussage in einem holistischen Mengensystem über die Beziehungen zu anderen Aussagen. Hierbei geht es nicht um eine Übereinstimmung der Aussage mit der außenstehenden Realität als ihrem Objekt, sondern um ein positives Integrationsverfahren einer Meinung oder eines Satzes in ein epistemologisch-inferentiell abhängiges Aussagensystem. Zu den größten Verfechtern der Kohärenztheorie zählen Gottfried W. Leibniz und Ludwig Wittgenstein. Diese Theorie erweist sich besonders in der analytischen Philosophie, dem Rationalismus wie dem Idealismus und dem logischen Empirismus als besonders tragfähig und fruchtbar, da eine Aussage hier nur dann wahr ist, wenn sie in eine logische Relation zu anderen Aussätsen eines bestimmten Systems widerspruchsfrei zugeordnet werden kann. Innerhalb dieses Satzsystems stützen sich die Elemente gegenseitig: Kein Satz oder keine Aussage ist einer anderen überlegen oder gar von höherem Rang, jede Aussage fügt sich harmonisch wie ein Puzzleteil in das Gesamtbild des Vorwissens ein.

Was zeichnet ein kohärentes Aussagensystem aus? Welche Aspekte trägt die Theorie einer solchen Systematizität? Rescher, neben H. H. Joachim ein moderner Vertreter des Kohärentismus, betont ein semi-doxologisches Verständnis des Definiens durch anwendbare Kriterien. Eine Definition von Wahrheit muss nach Rescher dem Anspruch von Nichtzirkularität genügen:

»[...]Vertreter einer kohärentistischen Wahrheitskriteriologie müssen in der Lage sein zu zeigen, daß(sic!) Kohärenz als Kriterium mit der definitionalen Natur der

Wahrheit sachgemäß übereinstimmt, denn zwischen unserem beweiskräftigen Kriterium für eine Akzeptierbarkeit-als-wahr und der ›Wahrheit‹, wie sie definitional bestimmt ist, sollte doch wohl eine *Kontinuität* bestehen. Jedes zufriedenstellende Kriterium muß so beschaffen sein, daß es uns auf die Sache selbst führt – zumindest unter hinreichend günstigen Umständen.«⁴⁴

Die Kohärenztheorie will das Definiendum (zu Definierende) nicht durch das Definiens (Kriterium) festlegen bzw. mit ihm identifizieren. Die Kohärenztheorie verfällt also gerade nicht dem Zirkelschluss der Korrespondenztheorie. Nach Rescher ist entscheidend, dass das Kriterium des Definiens hinreichend in anderen Worten brauchbar ist, so dass man vom Kriterium mit Wahrscheinlichkeit unter günstigen Bedingungen auf das zu Definierende schließen kann:

»Es gibt grundsätzlich zwei Möglichkeiten, die Wahrheit von Propositionen zu explizieren. Die eine ist der *definitorische* Weg: der Versuch, eine Definition des Begriffs ›ist wahr‹ als eines Charakteristikums von Propositionen zu geben. Der andere ist der Weg *über die Kriterien*: der Versuch, die Überprüfungsbedingungen anzugeben, von denen abhängt, ob es berechtigt ist, die Bezeichnung ›ist wahr‹ auf eine bestimmte Proposition anzuwenden. Über die Wahrheitstheorie läßt sich erst verbindlich diskutieren, wenn Klarheit darüber besteht, welche dieser Fragen die Theorie beantworten soll. Soll sie die *Bedeutung* von Wahrheit erklären und auf diese Weise eine *Definition* dieses Begriffs geben? Oder soll sie die Bedingungen für die korrekte *Anwendung* des Begriffes und damit ein *Wahrheitskriterium* liefern?«⁴⁵

Mit der Vermittlungsinstanz der Kohärenz werden oft drei bzw. vier weitere Termini bzw. Kriterien in Verbindung gebracht: dass, der Konsistenz als Widerspruchsfreiheit (a), die der Konsistenz inhärenten Gesetze der Logik (b), die kompatible Stimmigkeit (c) und das der internen wie externen Umfassendheit (d) der Propositionen in diesem System. Die Kohärenz einer Aussagenmenge ist gegeben, wenn unter der eingeführten Aussage und den bisherigen akzeptierten Aussagen, also der als wahr angenommenen zusammengesetzten Datenmenge (Propositionen) selbst relative Widerspruchsfreiheit als logische Konsistenz besteht. Das bedeutet konkret, dass jedes Element einer Aussagenmenge widerspruchsfrei mit jedem anderen Element harmoniert und somit mit allen Teilmengen und der ganzen Gesamtmenge zu einem kohärenten Satzsystem zusam-

⁴⁴ Rescher 1996, 67.

⁴⁵ Ebd., 28.

mengefügt werden kann.⁴⁶ Im Kriterium der Widerspruchsfreiheit ist bereits die Prämisse ›wahr‹ in den Gesetzen der Logik grundgelegt, denn wahr ist, was paradoxiefrei ableitbar ist und logische Schlussfolgerungen ermöglicht. Diese Art von Kohärenz trifft vor allem auf Systeme wie der Mathematik oder Modallogik zu. Als Folge für die Konsistenz ist sicherzustellen, dass für jede neu eingeführte widerspruchsfreie Aussage alle relevanten systemischen externen Datenmengen wie die interne Theoriemenge zum Abgleich präsent sind und das bisher gesammelte Satzsystem das Kriterium Umfassendheit bzw. Holismus (d) erfüllt. Die daraus entstehende Kohäsion der Aussagen zeichnet somit neben der Konsistenz ein starkes kohärentes und holistisches System aus, dass fähig ist aus allen beliebigen vorliegenden und neuen Aussagedaten entsprechend der oben genannten Kriterien relevante wahre Aussagen bis zu ihrem Widerruf zu generieren. Diese Theorie zieht es daher vor, von Wahrheitskriterien, anstatt Wahrheitsdefinitionen zu sprechen.⁴⁷

Eine Aussage ist im Sinne der Kohärenztheorie wahr, wenn sie *prima facie* als kohärent mit anderen Aussagen und Theoriesystemen operiert und es innerhalb des Aussagensystems keine Gegengründe gibt, sie fallen zu lassen. D.h. Wahrheit liegt dann vor, wenn die Anwendung des Kriteriums Konsistenz als »zuordnungsbarer Zusammenhang« einen zuverlässigen und durchschnittlich hohen Erfolg bei der Integration von Sätzen verspricht. Wahrheit kann daher keine Erkenntnis aus einer externen objektiven Quelle sein. Absolute Wahrheit kann formal nicht wahr sein. Sie ergibt sich erst aus dem systemischen Zusammenhang und besteht in der relativistischen Ordnung von Beziehungen, in der Verbindung und Selektion umfassend erhobener Daten, die gegenseitige systematische Stützung durch die einzelnen Datenelemente und der stetigen Möglichkeit, die vorhandene Systemelemente einer Revision zu unterziehen. Trumps alternative Wahrheiten würden spätestens mit den zeitlich versetzten sich widersprechenden Aussagen durch das Raster der Kohärenztheorie fallen. Schließlich ist gerade Trump dafür bekannt, Wahrheiten zu setzen, die

⁴⁶ Im Idealfall liegt dann eine starke Kohärenz vor, wenn jedes einzelne Element widerspruchsfrei mit der Gesamtmenge aller Elemente harmonisch korreliert und jede Aussage (Proposition) aus allen anderen Aussageelementen der Gesamtmenge N jederzeit ableitbar ist.

⁴⁷ Vgl. Rohls 2004, 48.

anderen Aussagen widersprechen, wenn diese alternative facts ihm helfen, sich in einem guten Licht zu positionieren.

Die Kohärenztheorie vermeidet deshalb Wahrheitsdefinitionen als zirkuläre Kettenargumentation und optiert für eine systematisch-holistische Korrespondenztheorie, die als Definiens das Kriterium der Kohärenz anwendet:

»[...] Für den Kohärentismus ist es erfreulicherweise möglich, einen strengen Beweis zu führen, daß Wahrheit gleichbedeutend ist mit idealer Kohärenz – daß die Wahrheit einer Proposition tatsächlich äquivalent ist mit ihrer optimalen Kohärenz bezüglich einer idealen Datenbasis. [...] Nimmt man an, die obengenannte Kontinuitätsforderung sei erfüllt, dann ist die traditionelle Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung mit der Sache [...] auch für Kohärentisten zugänglich. [...] Die auf der Grundlage des Kohärenzgedankens durchgeführten Untersuchungen gehen nur so weit, die beste uns verfügbare *Schätzung* der realen Wahrheit bereitzustellen.«⁴⁸

Ein immanenter Einwand, der sich bereits in dem vorangestellten Zitat einschleicht, ist die problematische Bezugsherstellung zur Wirklichkeit. Was ist Wahrheit, wenn sie nur eine ideal kohärente »Schätzung«⁴⁹ der Realität darstellt? Die Erkenntnisquelle an sich bleibt unklar. Gibt es externe Erkenntnisquellen, die unmittelbar und evident sind? In der Philosophie spricht man hier von Basissätzen oder fundamentalen Wahrheiten. Wie verhalten sich diese zu den sogenannten abgeleiteten Wahrheiten im Kohärenzverfahren? Kurt Apel vermag in diesem Einwand nur einen Rückfall in die Metaphysik wahrzunehmen und verwirft die cartesianische Vorstellung einer fundamentalen Wahrheitsevidenz in Objekten.⁵⁰ Gerade, weil die Kohärenztheorie Wahrheit nicht als Übereinstimmung mit vorgefundener Evidenz vorannimmt, sondern mit dem Kohärenzverfahren ein Kriterium birgt, dass Wahrheit in einem Gesamtsystem denken lässt, beweist sie ihre Tragfähigkeit. Tugendhat hält indes das wohl schärfste Argument gegen die Kohärenztheorie aufrecht:

»In diesem Fall bedeutet Kohärenz nur soviel wie Konsistenz im Sinne von Widerspruchsfreiheit. Eine Aussage kann innerhalb einer Aussagenmenge oder Theorie

⁴⁸ Rescher 1996, 67.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Vgl. Rohls 2004, 48.

nur dann wahr sein, wenn sie anderen Aussagen der Theorie nicht widerspricht.«⁵¹

Dies bedeutet, dass es nach Tugendhat, der grundlegend einer Korrespondenztheorie nahesteht, einen Unterschied macht, ob meine Aussagen, die sich widerspruchsfrei zu anderen Aussagen verhalten, auf raumzeitliche Gegenstände beziehen oder nicht. Bereits Kant hat mit seiner Unterscheidung zwischen 100 möglichen (erträumten) und 100 realen Talern gezeigt, dass Existenz nicht als systemische Eigenschaft verrechnet werden kann. Somit erweist sich die Kohärenztheorie als anfällig für psychologische Wahrnehmungsfehler und als alleinige Quelle von Wahrheit ungeeignet. Darüber hinaus birgt das Kriterium der aktuellen Kohärenztheorie nach Rescher ein paradigmatisches Grundproblem, da es in unserer Welt und in den einzelnen Fachgebieten mehrere wissenschaftliche Gesamtsysteme gibt, die eindeutig zueinander in widersprüchlicher Konkurrenz stehen. Blicke daher nur die Frage, wer in Abgrenzung zu anderen den eindeutig legitimen Wahrheitsanspruch für sich erheben kann. Zumindest müsste man daher die Kohärenztheorie mit der Korrespondenztheorie zusammenbinden.⁵² Positiv verlangt die Kohärenztheorie Wahrheit als systemisches Konstrukt mit flexiblen Merkmalen und Strukturen zu verstehen, was an sich auch unserer komplexen Struktur der Gesellschaft gerecht wird. Diesen grundsätzlichen Paradigmenwechsel, Wahrheit systemisch und strukturiert zu betrachten, hat sich auch die Konsensustheorie mit der Verpflichtung zur systematischen Diskursivität zum Grundsatz gemacht.

7. Konsensustheorie

Ein diskursiver Wahrheitsbegriff, welcher rückführbar auf Charles S. Peirce, John Dewey und Michel Foucaults Diskursverständnis der *Parrhesia*⁵³ (griech. *παρρησία*) und durch Habermas und Apels Ansätze der Diskursethik bekannt geworden ist, versteht Wahrheit als Errungenschaft eines demokratischen Aushandlungsprozesses. Ein systemischer *Diskurs* produ-

⁵¹ Vgl. Rohls 2004, 47.

⁵² Vgl. Schulze 2019, 208.

⁵³ Vgl. Foucault 2011, 14.

ziert Wahrheit, Lüge, Realität, Schein oder Fakten als sozialen Output. Hierbei wird Einigkeit über die Wahrheit präskriptiver Sätze durch eine von vernünftigen Argumenten und Regeln geführte Verhandlung (Aushandlung) zwischen mehreren Parteien gewonnen.⁵⁴ Dabei kommt es aber nicht nur auf den Sprechakt im Diskurs an, Foucault betont besonders die pragmatischen Strukturen, in welchen realitätsstiftende Sprechakte Gegenstände produzieren.

»Es [ist] eine Aufgabe, die darin besteht, nicht – nicht mehr – die Diskurse als Gesamtheit von Zeichen [...], sondern als Praktiken zu behandeln, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen. Zwar bestehen diese Diskurse aus Zeichen; aber sie benutzen diese Zeichen für mehr als nur zur Bezeichnung der Sachen. Dieses mehr macht sie irreduzibel auf das Sprechen und die Sprache. Dieses Mehr muß man ans Licht bringen und beschreiben.«⁵⁵

Für Foucault sind es epochenspezifische Verfahren, die durch Regeln, Ordnungen und Hierarchien, Macht, soziale und ökonomische Umstände etc. die Wahrheit als Wahrheit für das sprach- und handlungsfähige Subjekt hervorbringen, wohingegen für Habermas im Sinn des linguistic turn vor allem der Sprechakt als vermittelndes Instrument den Diskurs für Rationalität und somit Wahrheiten eröffnet.⁵⁶ Die Konsentstheorie ist deshalb vom Merkmal der Pluralität und Geschichtlichkeit des Menschen geprägt. Nach Habermas greift das stets kommunizierende Subjekt auf dieselbe Realität zu und gestaltet diese durch ihr kommunikatives Handeln. Die Konsensustheorie der Wahrheit baut auf der Prämisse auf, dass der Mensch nicht nur durch einen reinen gedanklichen Erkenntnisakt (kognitiv-instrumentelle Rationalität) Wahrheit erkennt, sondern dass in dem erkennenden Akt eine reflexive Bejahung vonstatten geht, mit dem illokutionären Ziel (kommunikative Rationalität) kommuniziert werden zu müssen.

»[D]as Telos der Verständigung wohnt, wie Wittgenstein klar gemacht hat, dem sprachlichen Medium selbst inne. [...] Der Sprecher möchte, daß der Adressat das Gesagte als gültig akzeptiert; darüber entscheidet das Ja oder Nein des Adressaten

⁵⁴ Dabei negiert Habermas im Streit mit Karl-Otto Apel jedwede metaphysische Letztbegründung von ausgehandelten Wahrheiten und betont den aposteriorischen Universalanspruch lediglich durch den zustande gekommenen Konsens aller Beteiligten.

⁵⁵ Foucault 1981, 74.

⁵⁶ Vgl. Foucault 1978, 41f.110.

zu dem Geltungsanspruch, den der Sprecher mit seinem Sprechakt für das Gesagte erhebt.«⁵⁷

Für Habermas entsteht im Hintergrund seiner Common-sense-Theorie der Anspruch auf Wahrheit im zielgerichteten Sprechakt. Der Sprechende impliziert in seiner Rede, dass das Ausgesprochene richtig bzw. wahr ist und dass dieser Anspruch ad hoc durch die Verständigung geprüft und schlussendlich (mit Ja oder Nein) durch Dritte bewertet werden muss. Zwei Kernstrukturen von Wahrheit als kommunikative Rationalität und Konsens werden hier festgehalten: 1. der implizite normative Geltungsanspruch im Sprechakt, der diskursiv erarbeitet, sogar erstritten werden muss und 2. ein plausibler Weltbezug.

»Nicht der Sprache per se, sondern der kommunikativen Verwendung sprachlicher Ausdrücke wohnt eine eigentümliche Rationalität inne, die sich weder (wie die klassische Wahrheitssemantik meint) auf die epistemische Rationalität des Wissens, noch (wie die internationalistische Semantik annimmt) auf die Zweckrationalität des Handelns zurückführen lässt. Diese kommunikative Rationalität drückt sich in der einigenden Kraft der verständigungsorientierten Rede aus, die für die beteiligten Sprecher gleichzeitig eine intersubjektiv geteilte Lebenswelt und damit den Horizont sichert, innerhalb dessen sich alle auf ein und dieselbe objektive Welt beziehen können.«⁵⁸

Wichtig erscheint dabei der Akzent auf der rationalen Beurteilung der Konsensfindung. Denn nicht die Abstimmung selbst erzeugt Wahrheit, sondern die im kommunikativen Prozess ausgetauschten Argumente und ihre Begründungen werden einer restriktiven Wahrheitsprüfung unterzogen. Nur wenn also die kritisch geprüften Begründungen von Behauptungen allgemeingültige Zustimmung erhalten, dann kann man im Diskurs Wahrheit für sein Argument beanspruchen. In diesem Sinne sind ausgehandelte Wahrheiten und Lösungen in der Diskursethik performative Entscheidungen, welche sich auf kriterielle Wahrheitsgründe beziehen, die vernünftig über die Kommunikation aller Beteiligten einsehbar sind und zur Handlungsfähigkeit und Bewältigung konkreter Lebensprobleme befähigen.

Kritiker werfen der Konsenstheorie oft vor, dass sie an sich kein notwendiges, sondern bestenfalls ein hinreichendes Kriterium und Instru-

⁵⁷ Habermas 1996, 72.

⁵⁸ Ebd., 71.

ment zur Wahrheitsfindung sei, auf die v.a. in den politischen und sozialen Kontexten zurückgegriffen, in den wissenschaftlichen Domänen weniger bis kaum rezipiert wird. Ein normativ-empirischer Wirklichkeitsbezug oder ein analytisches Wahrheitskriterium findet nur dann Eingang, wenn es im konsensualen Prozess akzeptiert wird. Damit erweist sich die Methodik der Konsensstheorie als höchst anfällig. Sie läuft Gefahr, in bestimmten gesellschaftlichen Mehrheits- und Minderheitskonstellationen v.a. auch dann Irrtümer zu stabilisieren, wenn bestimmte beteiligte Gruppen überrepräsentiert sind oder gar nicht erst am Diskursgeschehen teilnehmen können oder wenn bestimmte Paradigmen gar nicht erst Eingang in den Diskurs finden. Deshalb ist der Aushandlungsdiskurs selbst auf einer Metaebene zu beobachten. Gerade stark homogene Gruppen oder Kontexte neigen dazu, die Aushandlung lediglich in einem »circle jerk«, d.h. als Scheindiskussion zu führen, so dass kritisch-abweichende Meinungen gar nicht erst Eingang finden.⁵⁹ Gerade die Administrative von Trump hat mit großer Deutlichkeit gezeigt, dass in seiner vierjährigen Amtszeit sogar die loyalsten Beratenden wie Kellyanne Conway, Steve Linick oder Mick Mulvaney gehen mussten, weil sie zu oft widersprachen.⁶⁰ Vittorio Hösle spricht daher der Konsensustheorie jedwede Berechtigung ab, indem er darauf verweist, dass das einzige stichhaltige Moment in dieser Form der Wahrheitstheorie in der Vorannahme liegt, dass die Beteiligten Wahrheit gemeinsam vernünftig und einsichtig erkennen können. Dieser praxeologische Aspekt findet sich auch in der Wahrheitstheorie des Pragmatismus wieder.

⁵⁹ Unter dem sprachlichen Phänomen des *circle jerks* versteht man einen vermeintlich offenen Meinungs- und Diskussionsaustausch in Communities, Gruppen oder Netzwerken, die nur dazu neigen, eine ganz bestimmte politische, philosophische oder gesellschaftliche Haltung oder Normativität in den Argumenten ihrer Meinung untereinander zu diskutieren. Oft dienen diese Gespräche lediglich dem Ziel, das eigene Welt- und Meinungsbild durch Dritte unter dem liberalen Vorschein der Diskussionsoffenheit zu bestätigen und sich damit im Kreis (circle) zu bewegen. Sie werden deshalb beispielsweise im Internet auch oft *echo chambers* (Echokammern) genannt.

⁶⁰ Vgl. Artikel »Unter Trump rollen die Köpfe«, siehe Link im Literaturverzeichnis zu NZZ International.

8. Nützlichkeitstheorie

Wahrheit pragmatisch gedeutet bezieht sich immer auf die Handlungsfähigkeit eines Individuums und einer Gesellschaft und stellt die Nützlichkeit einer als wahr bezeugten Aussage in den Vordergrund. Der Ausdruck *pragma*, etymologisch abgeleitet aus dem Altgriechischen *πράγμα*, meint so viel wie die Handlung bzw. das Verhalten betreffend. Wissen, eine Theorie, ein Ergebnis oder eine Handlung gelten solange als wahr, wie sie erfolgreich angewendet werden kann. Dieses Kriterium der Effektivität findet sich als zentrales Merkmal in der Wissenschaftstheorie wieder. Etwas wird als hypothetisch wahr eingestuft, bis es widerlegt oder nicht mehr von Nutzen ist. Die Wahrheit ist erfolgreich, wenn sie nützlich bzw. erfolgreich ist und wenn sie zu sinnvollen Handlungen (Freiheiten) führt. Wegweisend für dieses Verständnis ist der amerikanische Philosoph William James gewesen, er gilt als Begründer des Pragmatismus, den Philosophen wie Dewey, Mead mit und durch Putnam und Davidson zum Neo-Pragmatismus weiterentwickelt haben.⁶¹ Geprägt durch seinen Beruf als Psychologe stellt James den Menschen, seine radikale subjektive Erkenntnis- und Handlungsfähigkeit in das Zentrum des pragmatischen Ansatzes:

»Wir fassen eine gegebene Wirklichkeit in der einen oder in der ander[e]n Art auf, um unserem Zwecke zu entsprechen [...].«⁶²

»Welche Erfahrungen werden anders sein, als sie wären, wenn jenes Urteil falsch wäre? Was ist, kurz gesagt der Barwert der Wahrheit, wenn wir sie in Erfahrungsmünze umrechnen?«⁶³

James übersetzt also Wahrheit in Zweckrationalität als ein vorteilhaftes Vorwärts-Bringen und deshalb auch als »cash value«⁶⁴, denn der Barwert der Wahrheit steht für den Fortschrittscharakter.

»Das Wahre« ist, um es kurz zu sagen, nichts anderes als das, was uns auf dem Wege des Denkens vorwärts bringt, so wie »das Richtige« das ist, was uns in unserem Benehmen vorwärts bringt. Dabei meine ich vorwärtsbringend in jeder Art und vorwärtsbringend im Ganzen und Großen. Denn was der gegenwärtigen Er-

⁶¹ Vgl. Oehler 2000, 5.

⁶² James 1977, 160.

⁶³ James 1907, 37.

⁶⁴ James 1908, 3.

fahrung entspricht, das wird einer künftigen Erfahrung vielleicht nicht in gleich befriedigender Weise entsprechen[.]«⁶⁵

Anders als bei der Korrespondenzwahrheit geht es James nicht primär um die Abbildung und Übereinstimmung der Realität mit der Erkenntnis, dass etwas so und so beschaffen ist. James negiert diesen Bezug zur Wirklichkeit als für den Menschen schlichtweg nicht zielführend. Für ihn ist Wahrheit kein epistemologisches, unbewegliches oder gar metaphysisches Konzept. James erkennt in ihr vielmehr das dynamische Verfahren von Verifikation:

»Die Geltung der Wahrheit ist nichts anderes als eben der Vorgang des Sich-Geltend-Machens.«⁶⁶

In der Wahrheit ist immer eine menschliche Komponente enthalten, indem wir Wahrheit verifizieren, geben wir ihr einen Nutzen für unser Leben. »[E]r [James; Anm. d. Verf.] will sie mit Leben füllen«⁶⁷, kommentiert Hingst, denn »[u]nsere Pflicht, Wahrheit zu erwerben, [...] ruht auf vortrefflichen praktischen Gründen.«⁶⁸ Die Überzeugungen der menschlichen Erfahrung sind es, die das Handeln und somit Wahrheit sinnvoll macht. Wenn also Handlungen über sich hinaus eine Bedeutung haben, nach James eine Nützlichkeit besitzen und Menschen an ihnen festhalten, dann haben sie direkten Einfluss auf die Wirklichkeit. Worte und Handlungen verändern und schaffen Wirklichkeit. Wahrheit ist also immer relativ zur Geschichte und zu den sie gestaltenden Menschen, aber nicht subjektiv beliebig.

»Die Frage, wie unter Bedingungen der Ungewissheit gelebt – und d.h.: entschieden und gehandelt – werden kann, lässt sich damit als Kristallisationspunkt seines (= James') Denkens betrachten. Das Motiv des Wählens und Entscheidens zieht sich wie ein roter Faden nicht nur von seiner Theorie des Geistes bis hin zu seiner Auffassung von Wirklichkeit und Wahrheit [...].«⁶⁹

Um in den Begriffen von James zu bleiben, der Pragmatismus erhält den Anspruch des ›cash value‹ für alle. Der Mensch sucht angesichts seiner lebensweltlichen Probleme nach Lösungen, die sich bewähren. Der Wert

⁶⁵ James 1994, 140f.

⁶⁶ James 1907, 37.

⁶⁷ Hingst 2000, 134.

⁶⁸ James 1907, 38.

⁶⁹ Honnacker 2018, 10.

der pragmatischen Wahrheit bemisst sich daher an ihrer Lebensdienlichkeit, d.h. daran, dass sie nützliche Konsequenzen für alle Menschen einer Gesellschaft bereitstellt. In anderen Worten, alle Handlungen und Kommunikation sind dann wahr, die sie sich in der Welt als nützlich erweisen.

»Wahre Vorstellungen sind solche, die wir uns aneignen, geltend machen, erhärten und verifizieren können (assimilate, validate, corroborate and verify). Falsche Vorstellungen sind solche, mit denen wir das nicht können. Das ist der praktische Unterschied, den es für uns macht, wahre Vorstellungen zu haben [...].«⁷⁰

Damit setzt James Wahrheit und Nützlichkeit gleich. Immer wieder sucht er im Rekurs auf die thomanische Äquivalenztheorie nach dem Mehrwert, also dem ›cash value‹, den eine Abbildtheorie liefern kann. Er fragt konkret an, was Hypostasierungen und abstraktes Philosophieren über das Wesen von Wahrheit bringen, wenn sie für die als Lebenshilfe des Menschen gegenstandslos sind. Wahrheit als Wert braucht Erkenntnis, aber diese Wahrheit und ihr Wert eröffnet sich nicht in einer egoistischen, perspektivischen und verabsolutierenden Weise Einzelnen oder bestimmten Gruppen. Denn nach James tangieren Probleme in einer Gesellschaft alle Menschen und demnach ist der Wunsch nach einer Lösung für alle Beteiligten stets sozial und historisch und deshalb im ›cash value‹ validiert.⁷¹ Es kann daher nach James keine absoluten metaphysischen Axiome von Wahrheiten geben, vielmehr konstruieren Menschen Wahrheit nach ihren Bedürfnissen. Die Basis für die Nützlichkeit pragmatischer Wahrheiten sieht James in einer fundamentalen aposteriorischen Beurteilung der Lebenswelt als Erfahrungswelt. William propagiert hierbei einen radikalen Empirismus:

⁷⁰ James 1975, sechste Vorlesung A8, zit. nach Hingst 2000, 136.

⁷¹ James Theorie des Pragmatismus ist stark durchsetzt von den Einflüssen seiner zeitgenössischen Naturwissenschaft, also Galileis heliozentrischen Weltbild, Isaac Newtons Physik und Darwins Evolutionstheorie. Diesen Ansätzen ist gemeinsam, dass sie in der Frage nach Weltdeutung und epistemologischer Wahrheit den Menschen aus dem Zentrum rücken und durch das Problem der Kontingenz alle bisherigen Gewissheiten des Menschen als hinterfragbar offenlegen. Wenn die Welt als notwendig kontingent erscheint, dann ist die Frage nach der Realität eine pragmatische Sache von Kommunikation, Anpassung und Nützlichkeit (vgl. dazu Rommerskirchen 2017, 154f.; Basile/Röd 2014, 126f.) »Damit wird die subjektive Dimension der Realität, ihre phänomenale Qualität, die nur in der Erste-Person-Perspektive erfasst ist, gegenüber einer vermeintlich objektiven, neutralen Beschreibung der Wirklichkeit unterstrichen.« (Honnacker 2018, 12f.).

»Für die Philosophie folgt daraus eine methodische Maßgabe, die den Empirismus radikalisiert, indem sie ihn in menschlicher Erfahrung verankert: ›the only things that shall be debatable among philosophers shall be things definable in terms drawn from experience‹ (James 1975, 6). Sie darf sich also weder auf nicht Erfahrbares berufen, noch etwas durch Erfahrung Gegebenes ausschließen. Die Wirklichkeit ist nach James daher nicht etwas, das unmittelbar gegeben ist. Es gibt keine »reinen«, absoluten Fakten, die subjektunabhängig vorliegen, vielmehr sei der Mensch aktiv an der Schöpfung der Wirklichkeit beteiligt[.]«⁷²

Der größte Kritiker und Antipode zur Wahrheitstheorie des Pragmatismus war Bertrand Russel. Wenn nur Nützlichkeitsabwägungen die entscheidende Rolle in der Wahrheitsfindung spielen, dann ist jedes Wissen und jede Wahrheit letzten Endes nur instrumentell begründet. Als Kriterium ist Nützlichkeit kein adäquates Synonym für Wahrheit. Russel beweist das mit folgendem abgewandelten Beispiel:

»Es ist für jeden sichtbar, daß der Satz ›*Es ist wahr*, daß es andere Leute gibt‹ etwas anderes besagt als ›*Es ist nützlich zu glauben*, daß es andere Leute gibt‹.«⁷³

Russells Einwand hebt also auf dem kategorialen Unterschied zwischen Nützlichkeit und Wahrheit ab. Sein Einwand wiegt vor allem in Angesicht unserer komplexen, globalisierten Gesellschaftsbeziehungen und -strukturen schwer: Nützlichkeit ist gerade utilitaristisch und im Hintergrund der Ersten-Person-Perspektive (radikaler Empirismus) eben nicht relativ homogen generalisierbar. Der Kapitalismus als präferierte Weltwirtschaftsform führt James Pragmatismus *ad absurdum*: Statt Reichtum für alle produziert das kapitalistische Wirtschaftssystem – und dies hat Marx bereits in seinem Opus Magnum *Das Kapital* in Band 1 erkannt – für einen Großteil der Menschen Armut. Anders formuliert, es kann jeder im Kapitalismus theoretisch reich werden, aber nicht alle. Die heute noch von Neoliberalen vertretene Annahme einer *unsichtbaren Hand*, die zum Gemeinwohl und einer gerechten Güterverteilung aller führen sollte, hat sich nicht bewahrheitet. Somit bleibt auch die Nützlichkeits Theorie nach James in vielen Bereichen der Gesellschaft eine unerfüllte Wunschvorstellung.

⁷² Honnacker 2018, 12f.

⁷³ Basile/Röd 2014, 121.

9. Zwischenfazit

Nicht von ungefähr muss die Nützlichkeitstheorie sich damit konfrontieren lassen, dass ihre konstruktivistische und subjektive Sichtweise einen objektiven Wahrheitsanspruch problematisch erscheinen lässt, weshalb ihr Wahrheitsrelativismus und Utilitarismus vorgeworfen werden. Wer entscheidet, was pragmatisch angemessen ist? Zumal im Falle Trumps, der sein oft nicht von Lüge unterscheidbares Wahrheitsgefühl als offensichtliches Mittel nutzt, um an Macht zu gelangen oder diese zu erhalten. Zu welchen Erschütterungen führt es, wenn diese gefühlte Wahrheit über die sozialen Medien und das Internet verbreitet wird und sich mit dem Anspruch tarnt, die Meinung des *Volkes* zu repräsentieren. Schlussendlich haben wir gerade mit dem Aufkommen rechtspopulistischer Wähler und Parteien weltweit politische Bewegungen, die mit systematischen Falschaussagen einen Wahrheitsrelativismus herbeiführen, der Nietzsches nihilistische Perspektive in einem geradezu prophetischen Licht erscheinen lässt.

Vor dem Hintergrund der eben beschriebenen Wahrheitsparadigmen scheiden sich die Geister über die Frage nach dem Wahrheitsgehalt der Wahrheit. Was passiert aber, wenn man wie Trump das ganze Wahrheitsparadigma einer Gesellschaft – die »Ordnung der Dinge«⁷⁴ nach Foucault – auf den Kopf stellt? Wenn die Falschheit der Aussagen so offensichtlich den kohärenten Erklärungsmustern von Fakten, Politik und Gesellschaft widersprechen, dass die vereinbarte moralische Konvention der Gesellschaft sich selbst beginnt aufzulösen? Ich habe versucht, Trumps Verhalten, sich mit seinen Aussagen fernab von Wahrheit und Lüge zu bewegen, mit Nietzsche zu analysieren: Für die Wahrheit, welche trügerisches Lügenverhalten entlarven soll, bedeutet dies: Sie hat ihre kritische Wirkung verloren. Denn hier greift jede Perspektive, die des Lügners und des Verfechters der Wahrheit auf eine Faktizität (abgeleitet aus dem lat. *facere*, tun machen, geschehen), ein erkennbares Geschehen zu und konstituiert so Ordnung. Die Wahrheit sucht sich ihren Tatbestand in der Tatsächlichkeit des Gegebenen. Die Lüge ausgesprochen im gesellschaftlichen Diskurs orientiert sich am Gegenteil des Tatbestandes bzw. der Faktizität der Wahrheit. Mit Trump gibt es jedoch keine neutralen Fakten mehr. Wenn Trump Wahrheit lediglich als Versprechen von subjektiver

⁷⁴ Foucault 1974 (Erstveröffentlichung 1966).

Wahrhaftigkeit ansieht, läuft diese Haltung auf einen kruden Pragmatismus hinaus. Wer nicht an der Wahrheit interessiert ist, wer wie Trump nur an ihm passenden pragmatischen und gefühlten Wahrheiten und nur am persönlichen *cash value* alternativer, emotional aufgeladener Äußerungen festhält, entzieht sich allen wahrheitstheoretischen Prüfverfahren. Trumps eklatante Lügen berufen sich lediglich auf populistische Strategeme, mit denen er dem Establishment den Kampf ansagt⁷⁵, und fördert damit die Spaltung zwischen dem Volk und ihren demokratisch gewählten Vertretern.⁷⁶

Mit Nietzsche ist v.a. eines klar: wer die Wahrheitsparadigmen einer Gesellschaft diktatorisch festlegen will, vertauscht die Wahrheits- mit der Machtfrage und öffnet der Manipulation Tür und Tor. Selbst dann, wenn in absoluten Wählerstimmen-Zahlen Hilary Clinton als Wahlsiegerin hervorgeht, kann Trump noch an »der Mär von seinem Erdrutschsieg«⁷⁷ festhalten. Nietzsche hat noch kritisch aufgezeigt, dass es die objektive Wahrheit an sich nicht gibt, da die Sprache die Wirklichkeit verstellt. Seine Schlussfolgerung lautet: alle »Wahrheiten sind Illusionen«⁷⁸. Was umgekehrt heißt: Wer der Kunst des Lügens mächtig ist, der sagt nach Nietzsche in Wirklichkeit die Wahrheit, nicht weil die Lüge an sich Wahrheitswert hätte, sondern weil der Lügner mit der Täuschung selbst bereits einräumt, die Wahrheit gar nicht erst aussagen zu wollen. Die Wahrheit ist notwendig eine konstruierte Fiktion. Dies allein gilt es zu erkennen. Nietzsches radikale Position erblickt in der außermoralischen Lüge eine Selbstverständlichkeit. Wenn nach Nietzsche daher Wahrheit Sprache ist, dann kann jede Meinung, jedes Zeugnis, auch eine für die Gesellschaft gefährliche Meinung zur Wahrheit werden. Die einzige Wahrheitsbedingung wäre dann ihre ideologische Blendkraft. Dies hat Hannah Arendt ausführlich zur Frage nach dem Zusammenhang von Tatsachen- und Philosophenwahrheit, manipulativem Polit-Handeln und Ideologiekritik veranlasst.⁷⁹ Denn für die Menschen, die unter der Bedingung einer erlogenen, totalitären Welt leben, ist das Resultat,

⁷⁵ Lanius. 2017. So verstehen sich auch die Autokraten Putin und Erdogan, die sich so im postfaktischen Kontext äußern, dass selbstredend keine Rechtfertigung erwartet wird.

⁷⁶ Vgl. Wallmeier 2017, 313.

⁷⁷ Rüesch 2016.

⁷⁸ Nietzsche KSA 1, 881.

»[...] keineswegs, dass die Lüge nun als wahr akzeptiert und die Wahrheit als Lüge diffamiert wird, sondern dass der menschliche Orientierungssinn im Bereich des Wirklichen, der ohne die Unterscheidung von Wahrheit und Unwahrheit nicht funktionieren kann, vernichtet wird. [...] Konsequentes Lügen ist im wahrsten Sinne des Wortes bodenlos und stürzt Menschen ins Bodenlose, ohne je imstande zu sein, einen anderen Boden, auf dem Menschen stehen könnten, zu errichten.«⁸⁰

Ihrer Analyse zufolge ist das Ergebnis der organisierten Lüge ein tiefes Misstrauen der Menschen gegenüber allem, was in der Öffentlichkeit verkündet wird. Bei postfaktischer Wahrheit oder alternativen Fakten handelt es sich daher um ein anarchisches Sprechen, das die Erzeugung einer allen gemeinsamen Welt aufgibt und sich gänzlich außerhalb der Kategorien von Wahrheit und Lüge bewegen will. Während das Sagen der Wahrheit und das Sagen der Lüge Versuche sind, eine Welt zu erzeugen, die für alle Gültigkeit besitzt, schaffen Protagonisten wie Donald Trump alternative Gegenrealitäten, die gleichzeitig bestehen, irritieren, spalten und nur dazu dienen, die eigene Anhängerschaft zu überzeugen. Dies hat auch nichts mehr mit der von Arendt gedeuteten klassischen Lüge im politischen Sinne zu tun. Denn der Lügner hat ein entsprechendes Wissen um die Wahrheit, und die Lüge soll nur Einzelheiten verschleiern oder punktuell sogenannte »Tatsachenwahrheiten«⁸¹ im Verborgenen halten. Während also sowohl der traditionelle wie der organisierte Lügner den Wert einer gemeinsamen konsistenten Welt anerkennt, ist der postfaktische Sprecher an der einen konsistenten Welt überhaupt nicht mehr interessiert. Was sich auch passenderweise zu Trumps Verständnis von Wahrheit als personalisiertes »cash value« fügt.

Allerdings ist es eben nicht gleichgültig, was wir als Wahrheit ansehen. Richtig ist, dass ein fortwährender Kampf um Geltungsansprüche geführt wird, so dass die wirkliche Errungenschaft einer Gesellschaft besonders daran zu messen ist, ob ihr ein Politik- und Demokratieverständnis zugrunde liegt, in welchem Presse- und Meinungsfreiheit, freie und pluralistische Informationsmöglichkeiten sowie entsprechende Diskursräume zur politischen Meinungsbildung und Partizipation anzustrebende Güter sind. Postfaktische, alternative Wahrheiten und fake news bergen eklatan-

⁷⁹ Vgl. dazu Arendt »Wahrheit und Politik« (1972) und »Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft« (Erstveröffentlicht 1999) in der Ausgabe von 2011.

⁸⁰ Arendt 1972, 83f.

⁸¹ Arendt 2006, 20.

te Gefahren. Sie desinformieren, dekontextualisieren und manipulieren eigentliche wahre Informationen oder fabrizieren frei erfundene Inhalte. fake news verweisen auf die Gefährdung von Freiheit und Verlust von Objekt- wie Sinnwahrheit und somit Freiheit, die jede Gesellschaft demokratisch verfolgt, um ein gerechtes gemeinsames Leben zu ermöglichen. Wahrheit ist geschichtlich deshalb auch immer pragmatisch und vor allem als stetige Auseinandersetzung mit Tradition und dem bisher tradierten Wahrheitsdenken zu denken. Diese Geschichtlichkeit hat Nietzsche mit seinem Aufsatz vor Augen gehabt, als er versucht hat, die Spielräume von Wahrheit philosophisch auszuleuchten. Dies ist auch eine Aufgabe, die sich immer wieder der christlichen Theologie und ihrem religiösen Wahrheitsanspruch stellt. Die *Konzilserklärung des II. Vatikanischen Konzils zur Religionsfreiheit »Dignitatis humanae«*⁸² stellt in diesem Sinn fest:

»Weil die Menschen Personen sind, d.h. mit Vernunft und freiem Willen begabt und damit auch zu persönlicher Verantwortung erhoben, werden alle – ihrer Würde gemäß – von ihrem eigenen Wesen gedrängt und zugleich durch eine moralische Pflicht gehalten, die Wahrheit zu suchen, vor allem jene Wahrheit, welche die Religion betrifft. Sie sind auch dazu verpflichtet, an der erkannten Wahrheit festzuhalten und ihr ganzes Leben nach den Forderungen der Wahrheit zu ordnen.« (DH 2)

Auch die Kirche erkennt an, dass es im Wesen des Menschen grundgelegt ist, in seiner Freiheit sich auf die Suche nach der Wahrheit zu machen und diese aufs Dringlichste rational zu prüfen.

10. Um der Wahrheit ein Zeugnis zu geben

Kehren wir daher zur Grundfrage dieses Aufsatzes zurück. Zeigt sich hier eine Betrachtungsweise der Welt, in welcher sich Vernunft und wahre Sachinformation auf der einen und Emotionalität und Lüge bzw. Fehlinformation auf der anderen Seite einfach gegenüberstehen? Im Fall Trumps wohl nicht. Denn die Sorgen und die Motivation seiner Wähler*innen und Sympathisant*innen sind real. Trump verspricht den einfachen Bürger*innen, »sich für sie« einzusetzen. Das Problem ist, dass die Sympa-

⁸² Vgl. zum nachfolgenden den Originaltext in HThK 2009, 436–458.

thie, die Trump erzeugt, nicht zwangsläufig mit einer Realitätsverweigerung seiner Anhängerinnen einhergeht.

Wenn Trump von seinen Wählern und Anhängern zum Wahrheitsbringer und Wahrheitsverkünder stilisiert wird, wird ein Narrativ aufgerufen, das eigentlich theologisch, ja messianisch besetzt ist. Untersucht man die politische Landschaft der Vereinigten Staaten auf ihre Religiosität auf Makroebene, wird deutlich, dass gerade republikanisch ausgerichtete Anhänger*innen überproportional evangelikal-konservativ erscheinen und einen Hang zu einer autoritären Wahrheitsdeutung der biblischen Offenbarung aufweisen. Gerade diese konservativen Evangelikalen pflegen zwar einen sehr liberal-pragmatischen Umgang im Blick auf Fortschritt, Wissenschaft und Meinungsfreiheit, werten jedoch jede Form der Wahrheitsrelativierung bzw. Prüfung der Bibel als Angriff auf ihr Glaubensverständnis und Gottesbild:

»Finally, ignorance and fear of science. Despite the fact that Evangelicals embrace the beneficial products of science—CAT scans, cochlear implants, flat screen TVs, ipods, etc.—they tend to reject any scientific claims or findings that challenge their faith. This matter is most crucial when it comes to climate change/global warming. It is real. It is happening. The evidence is overwhelming. And yet most Evangelicals deny it.«⁸³

Zurecht wird deshalb gewissen christlichen Gruppierungen der USA unterstellt, dass ihre religiösen Ansichten der Intoleranz Vorschub gewähren. Im Horizont der katholischen Theologie an den Universitäten hat sich u.a. aufgrund dieser Gefährdung die Disziplin der Fundamentaltheologie entwickelt, die den Wahrheits- und Gültigkeitsgehalt der tradierten Glaubensaussagen der Kirche im Horizont der pluralistischen Anforderungen der Zeit, der Religionskritik und interreligiöser Anfragen reflektiert. Hier stellt sich die Frage, nach welchen Kriterien der absolute Wahrheitsanspruch, demzufolge Christus der Erlöser der Welt ist, heute valide vertreten werden kann. Im Blick auf den von Trump selbst geäußerten Vergleich im Wahlkampf 2020, dass ihn in Sachen Popularität nur Jesus Christus überträfe,⁸⁴ kann also gerade die Theologie ihr Problembewusstsein kritisch einbringen. Eine zentrale Bibelstelle, auf die hierbei zurück-

⁸³ Zuckerman 2016.

⁸⁴ Vgl. Bennett 2020.

gegriffen werden kann, geht auf den johanneischen Jesus zurück, der zu Thomas sagt:

»Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater, es sei denn durch mich. Wenn ihr mich erkannt habt, werdet ihr auch meinen Vater erkennen. Von jetzt an kennt ihr ihn, ihr habt ihn gesehen.« (Joh 14,6f).

Der universale Wahrheitsanspruch des Christus verlangt eine Reflexion auf die Glaubwürdigkeit der historischen Person Jesu und damit eine Realitätsprüfung, der sich auch die Person stellen muss. Die Christusverkündigung verlangt die Erkenntnis einer performativen Aussage als Wahrheit. Das Sein und die Sendung Jesu Christi als Person ist die Wahrheit des Glaubens. Wenn er der Weg ist, dann verlangt er von den Menschen nichts geringer als diesen Weg einzuschlagen und diese Wahrheit im Sinne von 1 Thess 5,1 zu prüfen:

»Wer aber tut, was der Wahrheit entspricht, kommt zum Licht, damit offenbar wird, dass seine Werke in Gott gewirkt sind.«

Die Evangelien und aktuell Papst Franziskus betonen, der Weg Jesu ist ein Weg mit den Ausgestoßenen und Randständigen (vgl. dazu EG 24, 46, 50f.). Die Verpflichtung gegenüber diesen Menschen, wie sie in der Mt-Perikope 25,31–46 als Inbegriff einer »Eschato-Praxis«⁸⁵ verstanden wird, kann deshalb zu einem Imperativ aktueller christlicher Lebensgestaltung universalisiert werden.⁸⁶

»Die christologische Offenbarung ist also heilsnotwendig, weil ihre Theologie die Verhältnisse in der Welt auf spektakuläre Weise *umkehrt*: Dass Gott sich zuerst und v.a. bei den Geringsten finden lässt, widerspricht der Überlegenheit des Reichen über den Armen und damit der faktischen Verteilung von Macht und lässt den Armen für den Reichen zu einer Offenbarung werden. Das bedeutet: Nur wenn die Notsituation der Hilfsbedürftigen den Maßstab bildet für das Handeln der Privilegierten, wenn sie lernen, den Geringen in seiner Würde anzuerkennen, werden auch sie Gott begegnen. Der Weg zu Gott führt über den Armen. Weil seine Niedrigkeit Christus repräsentiert [...].«⁸⁷

Alle Menschen sind in der Nachfolge Christi zum solidarischen Handeln am Nächsten und Fremden aufgefordert.⁸⁸ Nachfolge und Verkündigung

⁸⁵ Wohlmuth 2005, 122.

⁸⁶ Vgl. Bründl 2016, 151–154.

⁸⁷ Ebd., 154.

⁸⁸ Vgl. ebd., 155.

bedeuten in diesem Sinn, dass im Handeln und Tun des Nazareners jene lebensdienliche Orientierung erkannt wird, die eine ganz bestimmte lebensbejahende Orthopraxie (griech. ὀρθός *orthós*, »richtig«, und πρᾶξις *prāxis*, »Tun«) zur glaubwürdigen Orthodoxie werden lässt. Nur auf diese Weise kann die Verkündigung der Frohen Botschaft ihren performativen Wahrheitsanspruch validieren. Wahrheit kann man demnach dann nicht besitzen, vielmehr wird sie in Jesus Christus performativ bezeugt. Gerade diese Bekenntnisform religiöser Wahrheit steht jedoch aktuell zur Disposition. Die Überprüfung des Wahrheitsanspruchs des Glaubens richtet Wohlmuth an dem praktischen Kriterium der Nächstenliebe aus, wie sie v.a. Mt 25 ins Zentrum stellt:

»Die Begegnung mit dem Nächsten, dem nicht ausgesuchten Menschen in Not, wie sich Levinas auszudrücken pflegt, wird hier also zur eschato-ethischen Grund-situation. In einer konkreten Situation ergeht offensichtlich ein nicht mehr in Worte fassbarer Ruf an das Subjekt, den es beantworten soll, ohne zu wissen, ob es sich letztlich lohnt, sich mit der eigenen Habe und Existenz dem Anderen zu exponieren, der doch seinerseits letztlich niemanden darauf verpflichten kann, dass ihm geholfen werden muss.«⁸⁹

Wohlmuth deutet das solidarische Handeln in der Gerichtssperikope als Hinweis darauf, dass der Glaube eine bestimmte Praxis verlangt, die ihn bewahrheitet. Auch die Kirchenkonstitution *Lumen Gentium*⁹⁰ sieht im solidarischen Lebenszeugnis im Hier und Jetzt insbesondere, aber nicht nur der Bischöfe das dogmatisch entscheidende Wahrheitskriterium.⁹¹

»Sie [die Bischöfe; Anm. d. Verf.] sollen daran denken, dass sie in ihrem täglichen Wandel und ihrer Sorge für Gläubige und Ungläubige, Katholiken und Nichtkatholiken, das Antlitz eines wahrhaftigen priesterlichen und hirtentmäßigen Diens-

⁸⁹ Wohlmuth 2005, 132.

⁹⁰ Vgl. zum nachfolgenden den Originaltext in HThK 2009, 73–185.

⁹¹ Der Titel *Lumen gentium* muss in Bezug zu LG 1 »Christus ist das Licht der Völker« gelesen und kontextualisiert werden. Nicht die Kirche an sich ist die Wahrheit und das Licht der Völker, sondern mit Bezug auf Lk 2,32 und 2 Kor 4,6 bringt die Kirche das Licht, das Jesus Christus als Heil der Welt ist, unter die Menschen. In ihr Selbstverständnis ist durch Christus der Welt- und Menschheitsbezug sinngebend eingezeichnet. Nur im geschichtlichen-zeichenhaften Miteinanderseins mit den Menschen, also in ihrem pastoralen Sendungsauftrag kann sie das Sakrament des Mysteriums Christi sein und seine heilsgeschichtliche Wahrheit aufdecken (vgl. Hünemann 2009, 353.).

tes zeigen und allen das Zeugnis der Wahrheit und des Lebens geben müssen [...].« (LG 28)

Der Wahrheitsanspruch des Christus-Bekenntnisses muss in der Geschichte der Welt eingelöst, bewährt werden. Er richtet kein ewiges Normativ für seine universale Geltung auf, sondern erfordert eine allgemein verständliche Einlösung im Handeln der Kirche. Insofern die christologische Offenbarung Menschlichkeit und Menschenwürde zu ihrem Thema macht, bedingt die Wahrheit in Christus die Subjektivität der Gläubigen. Sie geht jeden Menschen als existenzielle Frage an, die zur Stellungnahme herausfordert. Diese Stellungnahme wird zum kritischen Moment, dass die menschliche Existenz und den christlichen Glauben gleichermaßen auf Wahrheit hin prüft. Was für den Menschen Wahrheit ist, kann der Mensch nicht in einem epistemologischen Sinne besitzen. Die Wahrheit des Evangeliums ergreift ihn, bemächtigt sich seiner. Sie kann niemals ein bloßer Erkenntnisakt des Selbstbewusstseins sein. Die Wahrheit ist vielmehr ein praktischer Handlungsvollzug, der über das individuelle Subjekt verfügt und es in soziale Bezüge stellt, es zwingt, nach bestimmten Kriterien und glaubhaften Überzeugungen zu handeln. Wahrheit kann man sich daher nur aneignen und sie eben darin entbergen. Im Begriff des An-Eignens steckt das *Movens*, sich etwas eigen zu machen, die Wahrheit zur eigenen werden zu lassen. In dem ich sie mir aneigne, deute und verstehe ich mein Leben in und aus dieser Wahrheit, und damit aus einer Überzeugung, die ich im Dasein tue. Das subjektive Wahrheitsverhältnis, das sich körperlich, emotional und kognitiv ausdrückt, ereignet sich in einem existentiellen Verhalten zum Sein selbst, das Heidegger zur Grundlage seiner Daseins-Analyse gemacht hat (»Sich-zu-sich-selbst-verhalten«).⁹² Hier wird die glaubende Person zu einem Zeugen, der die Wahrheit souverän durch sich selbst sprechen lässt. Heidegger beschreibt genau diese Affirmation von Wahrheit als existenzialen Grund des Daseinsverständnisses. Seiner Auffassung ist gerade der Mensch der ontologische Ort, an dem Wahrheit sozusagen ans Licht kommt, sich offenbart. Die Existenz, das Sein des Menschen ist der objektive Ort dieser subjektiv zu vollziehenden Offenbarung.

»Alle Wahrheit ist gemäß deren wesenhaften daseinsmäßigen Seinsart relativ auf das Sein des Daseins. Bedeutet diese Relativität soviel wie: alle Wahrheit ist »sub-

⁹² Vgl. Heidegger GA 2, 6.

ektiv«? Wenn man ›subjektiv‹ interpretiert als ›in das Belieben des Subjekts gestellt‹, dann gewiß nicht. Denn das Entdecken entzieht seinem eigensten Sinne nach das Aussagen dem ›subjektiven‹ Belieben und bringt das entdeckende Dasein vor das Seiende selbst. Und nur weil ›Wahrheit‹ als Entdecken eine Seinsart des Daseins ist, kann sie dessen Belieben entzogen werden. Auch die ›Allgemeingültigkeit‹ der Wahrheit ist lediglich darin verwurzelt, daß das Dasein Seiendes an ihm selbst entdecken und freigeben kann.«⁹³

Aus dem lat. »*existentia*« übersetzt leitet Heidegger deshalb Da-sein als In-der-Welt-Sein ab. Wahrheit ist daher weder als äquivalente Abbildung in der Wirklichkeit vorfindlich noch korrespondenz- oder kohärenztheoretisch zu fassen.

»Auch liegt alles daran, sich von einem konstruierten Wahrheitsbegriff im Sinne einer »Übereinstimmung« freizuhalten. Diese Idee ist keinesfalls die primäre im Begriff der ἀλήθεια. Das »Wahrsein« des λόγος als ἀληθεύειν besagt: das Seiende, *wovon* die Rede ist, im λέγειν als ἀποφαίνεσθαι aus seiner Verborgenheit herausnehmen und es als Unverborgenes (ἀληθές) sehen lassen, entdecken. Imgleichen besagt das »Falschsein« ψεύδεσθαι soviel wie Täuschen im Sinne von *verdecken*: etwas vor etwas stellen (in der Weise des Sehenlassens) und es damit ausgeben *als* etwas, was es *nicht* ist.«⁹⁴

Anders als Platon und die ihm folgende Tradition vor ihm, gründet Heideggers Wahrheit ausgehend von der griechischen *aletheia* (ἀλήθεια) als Unverborgenheit im »Seyn«⁹⁵ des menschlichen Daseins.⁹⁶ Dort, wo der Mensch sich schon immer in die Erfahrung und Frage nach sich selbst hineingeworfen fühlt und nach seinem Existenz-Entwurf sucht, tritt er mit einer Wahrheitsfrage in die ursprünglichste Erfahrung des Dasein ein. Da-sein ist also kein theoretischer Akt, sondern muss bei Heidegger als praktische Tätigkeit, als bewusster Existenzvollzug gedacht werden. Eigentliches Menschsein geschieht für ihn dort, wo das Subjekt an dem Sein bzw. der Wahrheit des Seins teilnimmt. Bei Wahrheit geht es dann nicht mehr darum, über sie herrschaftlich zu verfügen, sondern Wahrheit stellt das menschliche Subjekt in ihren Dienst, macht es zum Ort seiner Offenbarung. Deshalb ist das Dasein des Menschen eine objektive Form der Erscheinung von Wahrheit. Und in diesem Sinn gilt dann auch:

⁹³ Heidegger GA 2, 300f.

⁹⁴ Ebd., 44.

⁹⁵ Ebd., 10.

⁹⁶ Vgl. ebd., 11.

»Seiendes ist wahr, griechisch verstanden, wenn es sich selbst als das und in dem zeigt, was es ist[.]«⁹⁷

Für Heidegger wird Wahrheit damit zur Bedingung des subjektiven Existenzvollzugs, weil sie just in dem Moment der Selbstreflexion erhellt wird. Deshalb kann Wahrheit niemals fern der konkreten Geschichtlichkeit des Menschen gedacht werden. Der konkrete heilsgeschichtliche Bezug der göttlichen Offenbarung liegt im direkten mitmenschlichen Zusammenleben. Dort, wo wir uns im Namen Christi menschlich entwerfen, erfahren und verstehen, weil der Mensch sich mitmenschlich verhalten kann, dort geschieht Wahrheit.⁹⁸ Heideggers Fundamentalontologie und die christliche Theologie verbindet das Ereignis der Entbergung der Wahrheit am Ort des Daseins selbst, im Leben des Menschen. Die Kenosis-Christologie macht dieses Konzept in ihrer Reflexion von Inkarnation stark. Jesus Christus entbirgt in seiner Fleischwerdung die Wahrheit über den Menschen selbst. Während der Mensch nach Heidegger zum Dasein verdammt ist, verpflichtet ihn die christologische Offenbarung auf das Menschsein. Das Theologumenon der Kenosis, welches auf den Philipperhymnus und die Logos-Theologie im Johannesevangelium zurückgeht, sieht die Göttlichkeit gerade in der Mitmenschlichkeit Jesu und am Kreuz als wahrhaftige Bestimmung des Menschen. Nicht in Macht und Herrlichkeit wird Gottes Liebe zu den Menschen deutlich, sondern in der Fleischwerdung. Die Solidarisierung seines Sohnes mit den Niedrigen und Schwachen bestätigt Gottes Liebe als Wahrheit der Schöpfung (vgl. 1 Joh 4,16b; Phil 2,7). Gott schenkt dem Niedrigsten in der Welt die größte Würde. Nicht zuletzt dafür steht das Kreuz des Sohnes. Menschsein bedeutet mit Jesus Christus menschlich zu seinen Mitmenschen zu sein. In diesem Sinne muss Wahrheit aus dem Wesen unserer selbst, unserer eigenen Existenz gesucht und gefunden werden, weil Wahrheit wesensmäßig zur Person gehört. Mit Bezug auf die existenziale Deutung Heideggers bedeutet dies Menschsein als Da-sein der Wahrheit zu verstehen. Die Pilatusfrage verweist dann auf den wesensmäßigen Ort der Wahrheit, das

⁹⁷ Heidegger GA 34, 118.

⁹⁸ Zu der weiterführenden Annahme, dass der*die Gläubige durch Jesus Christus in der Selbstmitteilung Gottes einen absoluten Seinsgrund als Bezugspunkt der eigenen Existenz im Verständnis von Heideggers Fundamentalontologie denken kann, vgl. Hübner in: »Martin Heideggers Götter und der christliche Gott: Theologische Besinnung über Heideggers ›Besinnung‹« (1999).

es im Lebens und der Existenz des Menschen und besonders des Armen aufzusuchen gilt, also dort, wo Freude und Hoffnung, Trauer und Angst den Menschen existentiell bewegen. Aus dieser Aufgabe, die im Glauben als Nachfolge Christi bestimmt wird, wird die Wahrheitsfrage zum Format des subjektiven Existenzvollzugs selbst. Sie muss sich in der Wirklichkeit unseres Daseins bewähren. Die Wahrheit Christi ist daher auch eine Wahrheit, die sich zu mir als Bekennenden verhält, die mich in meinem tiefsten Inneren prägt und bestimmt. Ich ergreife sie, in dem ich mich zu ihr performativ verhalte und bereits in der Frage nach ihr, ergreift mich ihr Geltungsanspruch. Dieser Wechselbezug macht auch die strukturelle Wahrheitsform des christlichen Glaubensbekenntnisses zwischen den Polen der *fides qua* und *fides quae* aus. Im Sein und in der Sendung Jesu Christi finden alle Christ*innen eine personale Dimension, die Wahrheit ihres Lebens. Nach dogmatischem Verständnis ist es gerade die personal-kommunikative Offenbarungstheologie des II. Vatikanums die ihren Wahrheitsanspruch und somit verbindliche Aussage über Gott in den geschichtlichen Menschen legt: Die Wahrheit inkarniert sich in Jesus als Christus, sie findet Eingang in das wirklich Menschliche und wird dadurch heilsgeschichtlich verständlich. Karl Rahner bezeichnete die wirkliche Menschwerdung Gottes deshalb als Höchstfall des Menschseins.⁹⁹ Die göttliche und transzendente Wahrheit ist für den Christen menschlich-immanent verständlich und zugänglich in Jesus Christus als unseren Bruder. Das Schwache hat Gott erwählt, um seine Göttlichkeit in der Mitmenschlichkeit zu erweisen (vgl. 1 Kor 1,27).¹⁰⁰ Gottes Selbstoffenbarung, welche die Offenbarungskonstitution in die Formel *Gottes Wort im Menschenwort* (vgl. DV 11) fasste, wird von daher als personal-kommunikativen Akt zwischen Gott und Mensch erkennbar. Rahners anthropologische Wende der Theologie, aber auch die Nouvelle Théologie um M.-D. Chenu, Y. Congar und H. de Lubac etablieren vor diesem Hintergrund ein ge-

⁹⁹ Vgl. Rahner 1960, 150.

¹⁰⁰ Auch wenn jede Theologie darum immer bemüht sein muss, die Grenzen der Aus-sagbarkeit der geoffenbarten Wahrheit (siehe negative Theologie) als analoge Sprache anzuerkennen, muss man hier das Prinzip der *norma normans non normata* anwenden. Das Zeugnis der Heiligen Schrift bedarf einer zeitgemäßen und menschlich verständlichen Auslegung. Das Lehramt und die Tradition haben daher immer wieder aufs Neue die Aufgabe, die Zeichen der Zeit zu erforschen und die Probleme der Welt im Licht des Evangeliums zu deuten.

schichtliches Offenbarungsverständnis, das Kirche als sakramentale Glaubenspraxis aller Getauften auf die Verkörperung des Heilsgeheimnisses Christi verpflichtet und seine Wahrheit insofern auf den Prüfstand stellt (vgl. Joh 11,25; Mt 26,26; Joh 6,35, aber eben auch LG 1). Saskia Wendel beschreibt das so:

»Die Tradition des corpus Christi ist somit nicht nur oder primär Überlieferung im Sinne der getreuen Abbildung eines Urbildes, sondern sie ›sie überliefert‹, indem sie auch neue Wirklichkeit ›kreiert‹. Sie bezeugt, indem sie auch erzeugt – und umgekehrt. Denn sie ist ja wesentlich narrativ vermittelt, also Sprachhandeln, kommunikatives Handeln, und sie ist darin zugleich und ebenso wesentlich Handeln. Die Wirklichkeit des mit dem Körper Christi verknüpften Geschehens wird im Tun bezeugt, folglich auch und gerade im performativen Tun.«¹⁰¹

So gesehen erschließt sich Wahrheit im Vollzug, konkret im Nach-Gehen des durch Christus eröffneten Weges und damit in der Gemeinschaft mit Christus selbst. Noch einmal in den Worten von Wendel:

»Dieser [...] corpus Christi ist eingelassen in die Relation mit Anderen, in die Dimension des Reflexiven. [...] in die Performanz von Körperpraxen, in die Symbolisierung der Struktur des Begehrens und der mit ihm verknüpften Identifikationen. [...] Die Tradition des corpus Christi ist somit nicht nur oder primär Überlieferung im Sinne der getreuen Abbildung eines Urbildes, sondern sie ›überliefert‹, indem sie auch neue Wirklichkeit ›liefert, kreiert. Sie bezeugt, indem sie auch erzeugt – und umgekehrt. Denn sie ist ja wesentlich narrativ vermittelt, Sprachhandeln, kommunikatives Handeln, und sie ist darin zugleich und ebenso wesentlich Handeln. Die Wirklichkeit des mit dem Körper Christi verknüpften Geschehens wird im Tun bezeugt, folglich auch und gerade im performativen Tun.«¹⁰²

Gelebte Nachfolge als *corpus* Christi erweist dann die Wahrheit des Glaubens im personalen Existenzvollzug. Und sie setzt das Kriterium der Menschlichkeit als universale Verständnisbedingung für den Glauben an.

»Alle haben an Christus teil und sind so in ihm inkorporiert, umgekehrt präsentieren sie ihn in ihrer eigenen verkörperten Existenz. Die konkreten individuellen ›Leiber‹ sind auch so ›Leib Christi‹ insofern, als sie an ihm teilhaben und er sich umgekehrt in ihnen ausdrückt, vergegenwärtigt.«¹⁰³

¹⁰¹ Wendel 2016, 23.

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ Ebd., 24.

Der Einsatz für das blanke Leben fordert in letzter Konsequenz dem Bekenntnis zu Jesus Christus dahingehend Rechnung zu tragen, dass wir allem Leben zuträglich handeln, Christus sozusagen weltweit verkörpern. Befreiungstheologen wie Enrique Dussel haben diesen Sendungsauftrag als solidarische Verpflichtung v.a. gegenüber den Armen zugespitzt.¹⁰⁴ In diesem Sinn spricht auch das II. Vatikanum von Kirche als Volk Gottes.

»Sodann stellen sie, durch den Leib Christi in der heiligen Zusammenkunft erquickt, die Einheit des Volkes Gottes, die durch dieses hoherhabene Sakrament angemessen bezeichnet und wunderbar bewirkt wird, auf konkrete Weise dar.« (LG 11)

»Durch die Taufe werden wir ja Christus gleichgestaltet: »Denn in einem Geiste sind wir alle getauft in einen Leib hinein (1 Kor 12,13).« (LG 7)

Und die *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit* »*Gaudium et Spes*«¹⁰⁵ öffnet dieses Verständnis vom Volk Gottes auf die ganze Welt vor Gott, die es so zum realistischen Horizont für die Prüfung der Wahrheit des Glaubens macht:

»Das gilt nicht nur für die Christgläubigen, sondern auch für alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt. Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da die letzte Berufung des Menschen in Wahrheit eine ist, nämlich die göttliche, müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Mysterium zugesellt zu werden.«

(GS 22)

Denn »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind Freude und Hoffnung, Trauer und Angst auch der Jünger Christi. Und es findet sich nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihrem Herzen widerhallte.« (GS 1).

Die Wahrheit ereignet sich nach dieser konziliaren Sicht in der Wechselbeziehung von Offenbarung und Schöpfung: Wer dieser Jesus als Christus ist, muss sich pastoral mit und zwischen den Menschen an den vielen Orten dieser Welt erweisen. Die katholische Kirche hat gerade dieses inkarnatorische Prinzip zum Grund ihres Sendungsauftrages gemacht: Zum Licht der Völker (vgl. LG) wird Christus nur in der »innigsten Verbindung der Kirche mit der ganzen Völkerfamilie« (GS 1), also mit der gesamten Menschheit der Schöpfung. Für *Lumen Gentium* ist die pastorale

¹⁰⁴ Vgl. Dussel 1985, 44–62.

¹⁰⁵ Vgl. zum nachfolgenden den Originaltext in HThK.Vat II Bd. 1, 592–750.

Beziehung der Kirche zur profanen Welt das Ereignis, in dem das göttliche Heilsmysterium dem Menschen offenbart wird, in dem sich die Wahrheit des Glaubens geschichtlich ereignet. Die *Nota explicativa praevia* zu *Gaudium et Spes* bestimmt das pastorale Selbstverständnis der Kirche entsprechend:

»Pastoral« aber wird die Konstitution deswegen genannt, weil sie, auf Lehrprinzipien gestützt, die Haltung der Kirche zur Welt und zu den heutigen auszudrücken beabsichtigt. Deswegen fehlt weder im ersten Teil die pastorale Absicht noch aber im zweiten die Lehrhafte Absicht.«

Die christliche Wahrheit ereignet sich demzufolge im pastoralen Heilshandeln und im Mysterium Christi der Kirche in der profanen Weltsituation. Als Volk Gottes bewähren die Zeugen Christi die Wahrheitsansprüche des Glaubens, wie im vorangehenden Teil dargelegt, in der performativen Nachfolge Jesu Christi. In den Worten der Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils *Dei Verbum*:

»Dieses Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Tat und Wort, die inwendig miteinander verknüpft sind, so dass die Werke, die in der Heilsgeschichte von Gott vollbracht wurden die Lehre und die durch die Worte bezeichneten Dinge kundtun und bekräftigen, die Worte aber die Werke verkündigen und das in ihnen enthaltene Mysterium ans Licht bringen. Die innerste, durch diese Offenbarung sowohl über Gott als auch über das Heil des Menschen (gegebene) Wahrheit aber leuchtet uns in Christus auf, der zugleich als Mittler und als Fülle der ganzen Offenbarung hervortritt.« (DV 2)¹⁰⁶

Es ist deshalb aus der intrinsischen Perspektive des Glaubensbekenntnisses selbstverständlich, dass der Zeuge wahrhaftig aus der und auf die Glaubenswahrheit hin in der Gemeinschaft mit anderen Menschen lebt. Die Wahrheit in Christus und somit das *Proprium* der *ecclesia catholica*, einer »allumfassenden« Kirche kann sich deswegen nur in Beziehungen zu allen Menschen ereignen. Wolfgang Beinert umschreibt den partikularen Wahrheitsanspruch des Christentums in seinen vielfältigen praktischen Bezügen:

»Gott ist Mensch geworden für uns Menschen und um unseres Heiles willen (Credo). Wenn seine Kirche einen Sinn haben soll, dann müssen auch ihre Glie-

¹⁰⁶ Vgl. zum nachfolgenden den Originaltext Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei verbum* in HThK.Vat II Bd.1, 363–386.

der die gleiche Lebens- und Handlungsausrichtung haben, auf die alle Aktivität ausgerichtet, von der her sie bestimmt werden muss.«¹⁰⁷

Im gelebten Glaubensakt (*fides qua creditur*) kann die (Glaubens-)Wahrheit (*fides quae creditur*) im Handeln und der Haltung des Christusbekenntnisses in der Welt erkannt werden. Den umfassenden Raum eröffnet der pastorale Dienst der Kirche und d.h. die ganze Welt vor Gott. Jürgen Werbick kennzeichnet die pastorale Bewahrheitung des Glaubens als unabschließbaren Prozess:

»Wenn Gottes Wahrheit personal-geschichtlich begegnet und die Menschen zu ihrem Heil in Anspruch nimmt, so ist Vollständigkeit eine unangemessene Kategorie. Personal-geschichtliche Beziehung ist nie »vollständig« realisiert.«¹⁰⁸

Der Gewährsmann für wahre Aussagen über Gott ist sein Sohn, der nach Joh 1,14 als Gottes Fleisch gewordenen Wort unter uns wohnte »voller Gnade und Wahrheit.«. In diesem Sinn bringt Gottes Selbstoffenbarung nichts anderes als die Wahrheit über den Menschen an den Tag. Und in den Dienst an dieser göttlich offenbarten Wahrheit der Menschlichkeit sieht das II. Vatikanum auch die Kirche gestellt:

»Die Kirche wird von keinem irdischen Machtstreben bewegt, sondern beabsichtigt nur eines: nämlich unter Führung des Geistes, des Beistands, das Werk Christi selbst weiterzuführen, der in die Welt kam, um Zeugnis für die Wahrheit abzugeben, um zu heilen, nicht um zu richten, um zu dienen, nicht um sich bedienen zu lassen.« (GS 3)

Als Glaubenszeuge ist die*der Gläubige analog zu Heideggers Konzept des *Da-seins* als der entscheidende Ereignisort der Wahrheit, die bei Heidegger freilich einen anderen Referenten: das Sein hat. Der Ereignischarakter ist aber durchaus vergleichbar: Die Wahrheit Christi, die ich mir aneigne, treffe ich offenbarungstheologisch im Dasein der Geschichte an, im Gegenüber der anderen Menschen. Ich erfasse sie hingegen nicht, wie es Kohärenztheorie oder Korrespondenztheorie behaupten, über ein theoretisches Erkenntnis-Urteil.

»Nicht die Aussage ist der primäre »Ort« der Wahrheit, sondern umgekehrt, die Aussage als Aneignungsmodus der Entdecktheit und als Weise des In-der-Welt-seins gründet im Entdecken, bzw. der Erschlossenheit des Daseins. Die ursprüng-

¹⁰⁷ Beinert 2009, 63. Vgl. Seewald 2018b, 13.

¹⁰⁸ Werbick 2011, 177.

lichste »Wahrheit« ist der »Ort« der Aussage und die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Aussagen wahr oder falsch (entdeckend oder verdeckend) sein können.«¹⁰⁹

Die Wahrheit im Dasein und wie sie mir im menschlichen Gegenüber vor Augen tritt, sich entbirgt, trägt und prägt mich in der Welt, wie das auch Heidegger in extenso in »Sein und Zeit« im Rahmen seiner Fundamentalelontologie erörtert.

»Das gemeinte Seiende selbst zeigt sich so, wie es an ihm selbst ist, das heißt, dass es in Selbigkeit so ist, als wie seiend es in der Aussage aufgezeigt, entdeckt wird.«¹¹⁰

Hans-Joachim Sander radikalisiert diese Identitäts-¹¹¹ bzw. Wahrheitsfrage der Kirche als selbstrelativierende Wende zum Menschen und meint damit den pastoralen Ortswechsel aus *Gaudium et Spes*, den er in seinem jüngsten Dogmatik-Entwurf dann topologisch entfaltet:

»Sie [die Wahrheit des Glaubens; Anm. d. Verf.] setzt sich nicht mit der Macht von dogmatisch fixierten Ausschlüssen durch, sondern mit der Autorität von pastoral überzeugenden Verortungen. Sie bewährt sich am Leben und falsifiziert nicht einfach andere, abweichende und falsche Lehren. Der Machtanspruch ist dem Glauben fremd, der Autoritätsanspruch gehört zu seinem Wesen. Mit der Qualifizierung von Pastoral als konstitutiver Größe des Glaubens der Kirche wird der Autoritätsanspruch zum Ausdruck gebracht. [...] [sie] ist die entscheidende Abduktion von GS.«¹¹²

Die säkulare und plurale Welt der Gegenwart wird damit zum entscheidenden Referenten gerade von theologischen Aussagen und ihrer Wahrheitsansprüche.¹¹³ Wahrheit muss sich nach Sander an den realen Orten des Lebens und in den Beziehungen zum Fremden (Anderen) bewähren. Dort, wo Kirche sich die Blöße erlaubt, die eigenen dogmatischen Wahrheiten durch die Probleme der Anderen in Frage stellen zu lassen, dort, wo sich das Christentum selbst relativiert, eröffnen sich für den Glauben Räume, die seine Wahrheit weltlich erfahrbar machen.¹¹⁴

¹⁰⁹ Heidegger GA 2, 299; vgl. Heidegger GA 21, 135.

¹¹⁰ Heidegger GA 2, 288f.

¹¹¹ Vgl. Sander in: HThK.Vat II Bd. 4, 701ff.710.

¹¹² Sander in: HThK.Vat II Bd. 4,705.

¹¹³ Vgl. dazu auch Seewald 2018a.

¹¹⁴ Vgl. ebd., 55–70.

»Die Blöße wird zum Eckstein einer anderen Ohnmacht. Aus ihr ist eine kreative Kraft geworden, die, weil sie den Auferstandenen nicht festhalten kann, nun andere Formen für die Präsenz finden kann und auch finden wird.«¹¹⁵

So können und müssen auch Dogmen ihre Wahrheitsansprüche immer wieder neu bewähren. Die prekären Anfragen von außen identifizieren die Orte, an denen sich die Wahrheit der dogmatischen Lehren je neu und auf überraschende Weise bewähren kann.

»Die Identitätsfrage ist eine Ortsbestimmung, die im besten Fall einen neuen Raum eröffnet, aber in jedem Fall einen solchen sucht.«¹¹⁶

Das heißt konkret: Dogmatische Lehrentscheidungen entstehen in Zusammenhang mit den kulturellen, sozialen und sozio-ökonomischen Gegebenheiten – den sogenannten Zeichen der Zeit (GS 4) ihrer jeweiligen Gegenwart. Diese »Bewährungsprobe«¹¹⁷ ist nach Sander eine »kreative [...] Kraft«. In der Entblößung, Relativierung und Bestreitung der bisherigen dogmatischen Wahrheiten kann Kirche die Zeichen der Zeit im Lichte des Evangeliums angemessen ausleuchten und ihr eigenes Glaubensverständnis vertiefen. Sanders Konzept legt ein inklusivistisches Narrativ für die universellen Wahrheitsansprüche der Kirche Grund, das den von William James vertretenen »cash value für alle« und den Anspruch des »Aggiornamento« des Konzils zusammenbindet. Die Pilatusfrage aus dem Johannesevangelium: »Was ist Wahrheit?« (Joh 18,38) lässt sich deshalb nur wahrheitspragmatisch beantworten, wie das bereits 1 Thess 5,21 formuliert: »Prüft aber alles, das Gute behaltet!« Gerade so wird die Theologie dem ekklesiologischen Anspruch der Kirche, das pilgernde Volk Gottes inmitten einer ebenfalls Gott suchenden Menschheit zu sein, gerecht (vgl. GS 15).

Die gläubige Antwort auf die *Frage des Pilatus* verlangt vom Menschen, sich von der Wahrheit bestimmen zu lassen. Man kann Wahrheit eben nicht, wie Trump es emotional aufgeladen präsentiert, besitzen und für sich beanspruchen. Ihr *cash value* ist nicht egoistisch instrumentalisierbar. Denn die Antwort nach der Frage durchdringt den Fragenden, sie ergreift sein Herz und seinen Verstand und fordert eine Prüfung, die gerade die anderen und ihre Not in den Mittelpunkt rückt. Keine Einzelper-

¹¹⁵ Seewald 2018a, 68.

¹¹⁶ Ebd., 36.

¹¹⁷ Ebd., 70.

son – und sei sie noch so mächtig – kann über die Wahrheit bestimmen. Wahrheit ist nicht beherrschbar, sie ereignet sich situationsbezogen in Beziehungen und ist an die Lebensorte aller Menschen geknüpft. Die oben dargelegten Wahrheitstheorien bieten Heuristiken an, die bis zu einem gewissen Grad das Wahrheitsgeschehen überprüfbar machen.¹¹⁸ Aber Philosophen wie Heidegger und Gadamer haben immer wieder betont, dass die Wahrheit in einem umfassenden hermeneutischen Sinn ein Erschlossen-sein der geschichtlichen Realität bedeutet. Wahrheit ist demnach ein Über- und Ausgeliefert-sein in bzw. an ein Sinnesgeschehen, welches dem subjektiven Erfahren und Handeln voraus liegt.

»Die Erfahrung der geschichtlichen Überlieferung reicht grundsätzlich über das hinaus, was an ihr erforschbar ist. Sie ist nicht nur in dem Sinne wahr oder unwahr, über den die historische Kritik entscheidet – sie vermittelt stets Wahrheit, an der es *teil zu gewinnen* [sic!] gilt. [...] Es gilt, in ihm eine Erfahrung von Wahrheit anzuerkennen, die nicht nur philosophisch gerechtfertigt werden muß, sondern die selber eine Weise des Philosophierens ist. Die Hermeneutik, die hier entwickelt wird, ist daher nicht etwa eine Methodenlehre der Geisteswissenschaften, sondern der Versuch einer Verständigung über das, was die Geisteswissenschaften über ihr methodisches Selbstbewußtsein hinaus in Wahrheit sind und was sie mit dem Ganzen unserer Welterfahrung verbindet.«¹¹⁹

Die Wahrheit, die ich mir als Glaubendem*r aneigne, besteht damit in Entscheidungen, die ich in meinem Dasein angesichts Christus treffe. Die in ihm erfahrene Gewissheit steht jedoch, solange der Mensch lebt, immer auch auf dem Spiel. Heidegger kennzeichnet diese Erschlossenheit als existenzielle Aufgabe folgendermaßen:

»Diese Seinsart der Erschlossenheit des In-der-Welt-seins durchherrscht aber auch das Miteinandersein als solches. Der Andere ist zunächst <da> aus dem her, was man von ihm gehört hat, was man über ihn redet und weiß. [...] Das Miteinandersein im Man ist ganz und gar nicht ein abgeschlossenes, gleichgültiges Nebeneinander, sondern ein gespanntes, zweideutiges Aufeinander-aufpassen, ein heimliches Sich-gegenseitig-abhören.«¹²⁰

Und Klaus von Stosch kennzeichnet die Glaubensgewissheit in Rückgriff auf Jürgen Werbick in vergleichbarer Weise als existenzbestimmenden Prozess:

¹¹⁸ Vgl. dazu Kasper 1987, 170–193.

¹¹⁹ Gadamer GW 1, 3.

¹²⁰ Heidegger GA 2, 232; vgl. ebd., 464.

»[...]es sind eben derartige Gewissheiten [Grundevidenzen im Glauben; Anm. d. Verf.], die mich gerade aufgrund ihrer hohen Gewissheit und Verbindlichkeit dazu bringen, notfalls auch mit meiner ganzen Existenz für sie einzutreten.«¹²¹

Das Verständnis des Daseinsvollzugs als existentielle Entbergung oder besser Offenbarung von Wahrheit rückt Heideggers Kennzeichnung der Sorgestruktur des Daseins in ein neues Licht. Die Sorge kann sich als die verbindlich-dogmatische formulierte pastorale Seelsorge der Kirche in ein solidarisches und gemeinschaftliches Format übersetzen lassen. Die Wahrheit des Glaubens kommt überall dort, wo Kirche auf die Sorgen der Menschen eine lebens- und hoffnungsspendende Antwort gibt zum Durchbruch. Die Identitäts- wie die Wahrheitsfrage des Offenbarungsglaubens der Kirche kann sich nur im bedingungslosen Dienst am Menschen und dem dadurch geschenkten Leben bewähren. Das aber bedeutet: Kirche als Zeichen und Werkzeug des Reiches Gottes (LG 1) ist nicht eo ipso unfehlbar, sie besteht aus Sündern so wie sich Jesus Christus mit Sündern abgegeben hat. Es ist Aufgabe der dogmatischen Theologie, der notwendigen Selbstkritik des Glaubens Wege zu bahnen, die Gläubigen aufzufordern, der Wahrheit ihres Glaubensbekenntnisses gerecht zu werden. Ansonsten verweigert sie sich der Wahrheit oder leugnet Gott bzw. um es mit Bonhoeffer zu sagen:

»Lüge ist zuerst die Leugnung Gottes, so wie er sich der Welt bezeugt hat. [...] Lüge ist [...] die Verneinung, Leugnung und wissentliche, willentliche Zerstörung der Wirklichkeit, wie sie von Gott geschaffen ist und in Gott besteht, und zwar soweit dies durch Worte und durch Schweigen geschieht. Unser Wort hat die Bestimmung, in der Einheit mit Gottes Wort das Wirkliche, wie es in Gott ist, auszusagen, und unser Schweigen soll das Zeichen sein für die Grenze, die dem Wort durch das Wirkliche, wie es in Gott ist, gezogen ist.«¹²²

Wo Kirche gegen ihre Mitmenschen handelt, da handelt sie gegen ihre eigene Ur-Wahrheit und Sendung.¹²³ Dort, wo Kirche die eigene Schuld am Unheil der Menschen zu verschleiern sucht, dort raubt sie den *Opfern* die besondere Würde, die Christus ihnen verliehen hat, und sie beraubt sich auch selbst ihrer eigenen Wahrheit und Würde, so dass ihr der matthäische Weltenrichter das Urteil spricht:

¹²¹ Von Stosch 2010, 70.

¹²² Bonhoeffer 1996, 626, zit. nach Huber 2020, 204.

¹²³ Vgl. GS 22 und dazu: Kasper 1987, 190.

»Amen, ich sage euch: Was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir [an]getan.« (Mt 25,40)

Ebenso wenig wie für Trump gelten für die Kirche alternative Fakten. Die Erkenntnis der Wahrheit des Evangeliums als lebenbejahendem Heils-Ereignis verwirklicht sich nur in Mitmenschlichkeit und Solidarität. Wie Bonhoeffer gezeigt hat, offenbart sich Wahrheit als Ereignis in einer von Leid und Unheil durchzogenen Welt, und zwar als humane Tat des Menschen. Während Lügen und Verschleierungen existentielle Grundordnungen und somit lebensspendende Beziehungsräume zerstört, verhilft die Wahrheit den Menschen in ihrem Dasein zu Würde und friedlichen Zusammenleben.

11. Bekenntnis zu Jesus Christus als Korrektiv zur *post-truth*-Ära

Selbst wenn Trump aus seiner Perspektive nicht lügen glaubt, da er sich ja nur der eigenen Wahrheit verpflichtet fühlt und daher nur ihm dienliche Fakten, fabrizierten Lügen oder gefühlte Wahrheiten verbreitet, braucht gerade diese subjektive Wahrheit ein Korrektiv von außen. Dieses Korrektiv klagt der christliche Glaube ein, der anders als Trump nicht partikular gefühlte Wahrheiten oder alternative fake news verbreitet, sondern den universalen Anspruch erhebt, für alle vernünftig einsehbar und jederzeit menschlich verständlich zu sein. Mit Nietzsche wurde deutlich, weshalb Trump nicht unter dem Aspekt der moralischen Definition, sondern unter dem Aspekt der außermoralischen Definition von Wahrheit und Lüge betrachtet werden muss. Absichtliche Lügen, so Harry Frankfurt, erfordern Orientierung an der Wahrheit schließlich will man ja bewusst etwas behaupten, das von der Wahrheit abweicht. »Bullshit« hingegen erfordert nichts dergleichen.

»That is why she [or he; Anm. d. Verf.] cannot be regarded as lying; for she [or he; Anm. d. Verf.] does not presume that she [or he; Anm. d. Verf.] knows the truth, and therefore [...] cannot be deliberately promulgating a proposition that [...] presumes to be false: [...] [the; Anm. d. Verf.] statement is grounded neither in a belief that it is true nor, as a lie must be, in a belief that it is not true. It is just this lack of

connection to a concern with truth—this indifference to how things really are—that I regard as of the essence of bullshit.«¹²⁴

Nietzsches Analysen machten deutlich, dass sich Machtmenschen wie Trump dem System von Wahrheit und Lüge und generell der Idee der freiheitlichen Überprüfbarkeit von Wahrhaftigkeit zu entziehen suchen. Wahrheit ist den Verbreitern von Bullshit, den fake news oder alternative facts gleichgültig. Der »Bullshitter« interessiert sich nicht dafür, ob er die Realität korrekt wiedergibt oder nicht. Er stellt Behauptungen auf, um mit politischem Kalkül einen persönlichen »cash value«, d.h. seine egomanen Ziele zu erreichen, Ressentiments zu schüren oder Angst (Sorge) zu generieren. Diese Haltung arroganter Überlegenheit und zynischer totalitärer Unangreifbarkeit ist für den gesamtgesellschaftlichen Diskurs gefährlich. Dementgegen ruft die Kirche gerade im Angesicht ihrer vehementesten Widersacher zum gemeinsamen Aufbau der menschlichen Gesellschaft auf (vgl. GS 3; 21).¹²⁵

Enden möchte ich mit Paul Ricoeurs selbstkritischen Wahrheitsverständnis, das er in dem schönen Satz zusammenfasst: »J'espère être dans la vérité.«¹²⁶ »Ich hoffe, in der Wahrheit zu sein«, bedeutet für Christen präzise: in der Wahrheit mit Christus zu sein, denn »[w]er aus der Wahrheit ist, der hört meine Stimme« (Joh 18,37). In einer Wahrheit sein, die integriert statt ausgrenzt, die nicht demütigt, sondern heilt. Einer Wahrheit, die das Gegenteilige von Trumps Politik vertritt und dazu aufruft, sich immer wieder an den Menschen und der Welt neu bewähren zu müssen.

Siglen

- DH Erklärung über die religiöse Freiheit »Dignitatis humanae«, in: Hünemann, Peter (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd.1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Lat.-dt. Studienausg. (HThK.VatII 1), Sonderausgabe, Freiburg i.Br. 2009, 436–458.

¹²⁴ Siehe Link im Literaturverzeichnis: Frankfurt, 10.

¹²⁵ »»Auf dem Boden des Konzils« zu stehen, genügt nicht: Man muss sich von ihm in Bewegung setzen lassen.« (Beinert 2009,76).

¹²⁶ Ricoeur 1955, 60.

- DV Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung »Dei verbum«, in: Hünemann, Peter / Hilberath, Bernd Jochen (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (HthK Vat.II), Bd. 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen, Lat.-dt. Studienausgabe, Freiburg i.Br. / Basel / Wien 2004, 363–386.
- GA Heidegger, Martin: Heidegger Gesamtausgabe (GA). Band 1–102, Ausgabe letzter Hand, hg. durch Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1976ff.
- GS Gadamer, Hans-Georg: Gesammelte Werke (GS), Band 1–10, Tübingen 1986–1995, 38 Bde., 1934–1961.
- GS Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit »Gaudium et spes«, in: Hünemann, Peter / Hilberath, Bernd Jochen (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (HthK Vat.II), Bd. 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen, Lat.-dt. Studienausgabe, Freiburg i.Br. / Basel / Wien 2004, 592–749.
- KSA Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA), von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, Berlin, New York 1980.
- LG Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen gentium« in: Hünemann, Peter (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd.1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Lat.-dt. Studienausg. (HthK.VatII 1), Sonderausgabe, Freiburg i.Br. 2009, 73–192.

Bibliographie

Assheuer, Thomas

- 2017 Ein kosmischer Narziss, in: www.zeit.de/2017/52/donald-trump-fernsehen-narzisst [02.03.2020].

Assheuer, Thomas

- 2018 Warum Trump kein Lügner ist, in: www.zeit.de/2018/36/us-praesident-donald-trump-profit-besitzindividualismus-vorwurf-unwahrheit [02.03.2020].

Arendt, Hannah

- 1972 Wahrheit und Politik, in: Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays, München.

- 2006 Wahrheit und Politik, in: Arendt, Hannah / Nanz, Patrizia: Wahrheit und Politik, Berlin, 7–62.
- 2011 Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. Erste Druckausgabe von 1951, 14. Auflage, München.

Aristoteles

- 2016 Metaphysik. Erste vollständige deutsche Übersetzung durch Julius Rieckher (Stuttgart 1860), ins deutsche übertragen durch Adolf Lasson von 1907 in Jena, Hofenberg Sonderausgabe, Norderstedt.

Thomas von Aquin

- 1933–1993 Summa Theologica. Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollst. ungekürzte dt.-lat. Ausgabe der Summa Theologica, 38 Bde., übersetzt und kommentiert von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands, Graz u.a.

Basile, Pierfrancesco / Röd, Wolfgang

- 2014 Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts. 1. Pragmatismus und Analytische Philosophie (Geschichte der Philosophie 11), München.

Beinert, Wolfgang

- 2009 Der Stellenwert des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Positionsbestimmung von heute, in: Ders. (Hg.): Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise, Freiburg i.Br., 45–76.

Bennett, John T.

- 2020 ›Jesus Christ‹: Trump says the son of God is the only person more popular than him in US, in: www.independent.co.uk/news/world/americas/us-election/jesus-trump-god-trump-north-carolina-rally-election-b1055066.html [30.10.2020].

Bründl, Jürgen

- 2016 Was wir den Geringsten tun. Papst Franziskus und die kriterielle Bedeutung einer »Option für die Armen« in der systematischen Theologie der Gegenwart, in: Klaus Bieberstein / Jürgen Bründl (Hg.): Der Papst, der alles anders macht? (Bamberger Theologisches Forum 16), Berlin, 147–170.

Denkler, Thorsten

- 2018 »Es ist deprimierend«, in: www.sueddeutsche.de/medien/interview-am-morgen-trumps-luegen-es-ist-deprimierend-1.4035989 [02.01.2020].

Dussel, Enrique

- 1985 Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Edition Exodus, Freiburg (Schweiz).

Foucault, Michel

- 1974 Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Suhrkamp Wissenschaft 96, Frankfurt a.M.
1981 Archäologie des Wissens, Frankfurt a.M.
1987 Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin.
2011 Der Mut zur Wahrheit, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2. Auflage, Frankfurt a.M.

Frankfurt, Harry

- o.J. On Bullshit, in: www2.csudh.edu/ccauthen/576f12/frankfurt__harry_-_on_bullshit.pdf [30.12.2020].

Gadamer, Hans-Georg

- 1999 Gesammelte Werke. Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (= GW1), unveränderte Taschenbuchausgabe der 6. Auflage von 1990, Tübingen.

Goris, Wouter

- 2010 Wahrheitsspiele. Die Herausbildung der mittelalterlichen Korrespondenztheorie der Wahrheit vom Standpunkt einer antirealistischen Wahrheitstheorie aus betrachtet, in: Speer, Andreas/ Wirmer, David: 1308. Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit, Berlin, New York, 286–318.

Habermas, Jürgen

- 1996 Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität. Herbert Schnädelbach zum 60. Geburtstag, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 50.1/2, 65–91.

Heidegger, Martin

- 1977a Logik. Die Frage nach der Wahrheit. Gesamtausgabe, Bd. 21 (= GA 21), hrsg. von Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M.

1977b Sein und Zeit. Gesamtausgabe Bd. 2 (= GA 2), hg. von Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M.

1977c Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. Gesamtausgabe Bd. 34 (= GA 34), hg. Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M.

Hingst, Kai-Michael

2000 Zur Sechsten Vorlesung: James' pragmatistische Deutung der Korrespondenztheorie der Wahrheit, in: Oehler, Klaus (Hg.): William James: Pragmatismus, Berlin, 131–164.

Honnacker, Ana

2018 Klassische Denker. William James, in: Festl, Michael G. (Hg.): Handbuch Pragmatismus, Stuttgart, 10–17.

Huber, Wolfgang

2020 Was heißt: Die Wahrheit sagen? Bonhoeffer im digitalen Zeitalter, in: Evangelische Theologie 40.4, 301–312.

Hübner, Hans

1999 Martin Heideggers Götter und der christliche Gott: Theologische Besinnung über Heideggers »Besinnung«, Bd. 66, in: Heidegger Studies, Bd. 15: Renewal of Philosophy, Questions of Theology, and Being-historical Thinking, 127–151.

Hünemann, Peter:

2009 Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, in: Hünemann, Peter (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd.2: Kommentare. Lat.-dt. Studienausg. (HThK.VatII 1), Sonderausgabe, Freiburg i. Br., 263–582.

James, William

1908 Pragmatist account of truth and its Misunderstandings, in: The Philosophical Review 17.1, 1–17.

1977 Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode. Hamburg.

1907 Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus, in: Skirbekk, Gunnar (Hg.): Wahrheitstheorien, Frankfurt a.M. 1977, 35–58.

1994 Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode, übersetzt von Wilhelm Jerusalem, Leipzig 1908, mit einer Einleitung hg. von Klaus Oehler, 2. Auflage, Hamburg.

Kant, Immanuel

- 1838 Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen, in: Rosenkranz, Karl / Schubert, Friedrich Wilhelm: *Sämtliche Werke*. Sieben-
ten Theils, Leipzig, 295–301.

Karl, Jonathan / Dwyer, Devin / Keneally, Meghan

- 2018 Trump defends military presence on border and says »I do try« to tell
the truth, in: [https://abcnews.go.com/Politics/wall-people-trump-de-
fends-military-presence-border/story?id=58878290](https://abcnews.go.com/Politics/wall-people-trump-defends-military-presence-border/story?id=58878290) [04.04.2019].

Kasper, Walter

- 1987 Das Wahrheitsverständnis der Theologie, in: Coreth, Emerich: *Wahr-
heit in Einheit und Vielheit*, Düsseldorf, 170–193.

Klein, Ezra

- 2019 The media amplifies Trump's racism. Should it stop?, in: [www.vox.-
com/policy-and-politics/2019/8/2/20702029/donald-trump-racism-
squad-tweets-media-2020](http://www.vox.com/policy-and-politics/2019/8/2/20702029/donald-trump-racism-squad-tweets-media-2020) [02.12.2019].

Lanius, David

- 2017 Wie argumentieren Rechtspopulisten? Eine Argumentationsanalyse
des AfD-Wahlprogramms, in: [https://publikationen.bibliothek.kit.edu/
1000074060](https://publikationen.bibliothek.kit.edu/1000074060) [21.07.2020].

Maeck, Stefanie

- 2020 »Trump zeigt drei Persönlichkeitsstörungen zugleich.« Der Psycholo-
gieprofessor Rainer Sachse erklärt, wie man den Persönlichkeitsstil ei-
nes Menschen dechiffrieren kann – und welche Eigenschaften Donald
Trump gefährlich machen, in: [www.spiegel.de/psychologie/trump-
zeigt-drei-persoenlichkeitsstoerungen-zugleich-narzisst-psychopath-
histrioniker-a-921ebefc-a31e-4afd-9273-58206ac558a7](http://www.spiegel.de/psychologie/trump-zeigt-drei-persoenlichkeitsstoerungen-zugleich-narzisst-psychopath-histrioniker-a-921ebefc-a31e-4afd-9273-58206ac558a7) [03.12.20].

Nietzsche, Friedrich

- 1980a Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, in: *Sämtliche
Werke*. Kritische Studienausgabe. Band 1: Die Geburt der Tragödie.
Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV. Nachgelassene Schriften 1870–
1873 (= KSA 1), hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Mün-
chen / Berlin / New York (= KSA 1), 873–890.

- 1980b Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Vierter und letzter Teil, vollständige Ausgabe, in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 4: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Nachgelassene Schriften 1870–1873, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (= KSA 4), München / Berlin / New York 1980.

NZZ-Redaktion

- 2020 »Unter Trump rollen die Köpfe in atemberaubendem Tempo«, in: www.nzz.ch/international/waehrend-trumps-amtszeit-herrscht-ein-koepferollen-in-atemberaubendem-tempo-ld.1308725?reduced=true [15.09.2020].

Oehler, Klaus

- 2000 Einleitung, in: William James. Pragmatismus. Ein neuer Name für einige alte Wege des Denkens, hg. von Klaus Oehler, Berlin, 1–16.

Rahner, Karl

- 1960 Zur Theologie der Menschwerdung Gottes, in: Ders.: Schriften zur Theologie 4, Einsiedeln u.a. 1960, 137–155.

Rescher, Nicholas

- 1996 Studien zur naturwissenschaftlichen Erkenntnislehre, hg. von Wüsterhube, Würzburg.

Ricoeur, Paul

- 1955 Histoire et vérité, collection Esprit, 3. Auflage, Paris.

Rohls, Jan

- 2004 Korrespondenz, Konsens und Kohärenz. Pragmatische und analytische Wahrheitstheorien, in: Dalferth, I. / Stoellger, Ph. (Hg.): Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation, Religion in Philosophy and Theology 14, Tübingen, 29–52.

Rommerskirchen, Jan

- 2017 Soziologie & Kommunikation. Theorien und Paradigmen von der Antike bis zur Gegenwart, 2. Auflage, Wiesbaden.

Rust, Alois

- 2004 Wo Wahrheit zum Problem wird, in: Dalferth, I. / Stoellger, Ph. (Hg.): Wahrheit in Perspektiven: Probleme einer offenen Konstellation, Religion in Philosophy and Theology 14, Tübingen, 141–156.

Rüesch, Andreas

- 2016 Clinton erhält fast 3 Millionen Stimmen mehr als Trump, in: Neue Zürcher Zeitung online vom 22.10.2016, in: www.nzz.ch/international/wahlen-in-den-usa-clintons-vorsprung-steigt-auf-2-millionen-stimmen-ld.130231 [21.05.2020].

Sander, Hans-Joachim

- 2019 Glaubensräume – Topologische Dogmatik. Glaubensräumen nachgehen, Bd. 1, hg. von Hans-Joachim Sander und Gregor Maria Hoff, Ostfildern.

Scheibenberger, Sarah

- 2016 Kommentar zu Nietzsches »Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne«, Band 1.3, (= NK), hg. v. Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Berlin/Boston.

Seewald, Michael

- 2018a Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln, Freiburg i.Br.
- 2018b Theologie und Kirche vor den Anfragen des Relativismus. Begriffliche Differenzierungen, sachliche Herausforderungen und thematische Perspektiven, in: Ders.: Glaube ohne Wahrheit?, Theologie kontrovers, Freiburg i.Br. 2018, 11–36.

Schulze, Gerhard

- 2019 Soziologie als Handwerk: Eine Gebrauchsanleitung, Frankfurt a.M. / New York.

The Poynter Institute

- 2021 Politifact, in: www.politifact.com/personalities/donald-trump/ [02.01.2021].

The Washington Post

- 2020 Fact Checker, in: www.washingtonpost.com/graphics/politics/trump-claims-database/ [02.01.2020].

Von Stosch, Klaus

- 2010 Das Gewissheitsproblem, in: Werbick, J. / Kalisch, M. S. / von Stosch, Klaus (Hg.): Verwundete Gewissheit. Strategien zum Umgang mit Verunsicherung in Islam und Christentum, Paderborn, 69–88.

Wallmeier, Philip

- 2017 Der Aufstieg Donald Trumps – zwischen Herrschaft und Widerstand: Reaktion auf drei Beiträge zum Thema Macht in Umweltpolitik und Umweltforschung. *GAIA – Ökologische Perspektiven für Wissenschaft und Gesellschaft* 26.4, 313–316.

Weiland, Sabine

- 2013 Evidenzbasierte Politik zwischen Eindeutigkeit und Reflexivität, in: *Technikfolgenabschätzung – Theorie und Praxis* 22.3, 9–15.

Wendel, Saskia

- 2016 Auf den Leib Christi geschrieben, in: Wendel, Saskia / Nutt, Aurica: *Reading the Body of Christ. Eine geschlechtertheologische Relecture*, Paderborn.

Werbick, Jürgen

- 2011 Vergewisserungen im interreligiösen Feld, *Religion – Geschichte – Gesellschaft (Fundamentaltheologische Studien 49)*, Münster.

Wohlmuth, Josef

- 2005 *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart*, *Studien zu Judentum und Christentum*, Paderborn.

Zoglauer, Thomas

- 2008 *Einführung in die formale Logik für Philosophen*, 4. Auflage, Göttingen.

Zuckerman, Phil

- 2016 God Bless Donald Trump. The role of religion in his electora, in: www.psychologytoday.com/intl/blog/the-secular-life/201611/god-bless-donald-trump?amp [30.09.2020].

Wahrheit der Erlösung

Zur theologischen Kritik der Heilsökonomie des Glaubens

Jürgen Bründl

1. Eine berechtigte Frage

Wer angesichts der Vielzahl der heute drängenden Problemlagen das Notwendige auszumachen versucht – dasjenige, was in den Gemengelage der Gegenwart zu bedenken und zu tun ist, damit vielfältiges Leid gelindert, grobes Unrecht beseitigt werden kann –, wird in der Theologie kaum eine vorrangige Ansprechpartnerin sehen, die zur Wende der Not Maßgebliches beizutragen hätte. Zwar zeigt das christliche Glaubensbekenntnis seinen Herrn als Erlöser der Welt an und adressiert damit einen universalen Wahrheitsanspruch. Dessen Jahrhunderte währende theologische Bewährung scheint jedoch bis heute weder der ökologischen Verheerung unseres Planeten noch der ökonomischen Ausbeutung ganzer Gesellschaften oder der zunehmenden Verwüstung vermeintlich unantastbarer sozialer Wertekonsense spürbar entgegenzuwirken. Geschichtliche Referenzen für die Wirklichkeit der gläubig erinnerten Erlösung in Christus drängen sich jedenfalls nicht auf.

Die Irritation, welche die Fragwürdigkeit des christologischen Bekenntnisses auslöst, entzündet sich an der Glaubwürdigkeit bzw. Unglaubwürdigkeit, mit der die Heilsbedeutung Jesu Christi angesichts der Wirklichkeiten mundanen Unheils theologisch ausgesagt wird. Dass es, wie Dorothea Sattler schreibt, aktuell »sehr ruhig geworden [ist] um die Soteriologie«¹, zeigt symptomatisch das Gewicht des Problemüberhangs an, dem sich die theologische Verantwortung des Glaubens hier zu stellen hat. Und zwar gerade weil die traditionellen Argumente in den Augen der Welt dazu einladen, die historische Wirklichkeit zu einem Prüfstand der

¹ Sattler 2011, 43.

Plausibilität des soteriologischen Anspruchs des Christus-Bekenntnisses zu machen. Dieser Bezug auf mundane Ortslagen verschiebt den Fokus der Reflexionsaufgabe der Theologie. Er rückt deren Aussagen in einen profanen Horizont, in dem sie zunächst verständlich und vielleicht bewahrheitet werden. Tatsächlich muss eine Theologie, die über Erlösung und Heil spricht, zumindest prinzipiell angeben können, auf welche Wirklichkeiten sich ihre Aussagen beziehen und nach welchen Kriterien die von ihnen erhobenen Wahrheitsansprüche zu validieren sind. Dem Einwand, die Theologie dürfe in diesem Verfahren nicht nach profanen Maßstäben beurteilt werden, ist entgegenzuhalten, dass ihre Reflexion kirchliches Handeln legitimiert, die konkrete Wirkungsgeschichte der Kirche in der Welt aber häufig genug keine erlösenden Züge auszeitigt. Abgesehen davon akzeptieren die epistemologischen Standards für die wissenschaftliche Theoriebildung in der Gegenwart keinen besonderen, soll heißen: *übernatürlichen* Status für theologische Aussagen.² Der Frage nach den spezifischen Gegenständen, auf welche die Theologie in den gleichermaßen pluralen wie heterogenen Diskursfeldern der modernen Wissenschaft referiert, kommt deshalb erhebliche Bedeutung zu. Und da ihre soteriologische Bewährung an eine christologische Offenbarung gekoppelt ist, rührt die methodologische Tragweite dieser Problemanzeige ebenso sehr an das Zentrum des Glaubens wie an das Selbstverständnis von Theologie. Deren epistemischen Charakter prägt jedenfalls die Situierung des Heils der Welt in Leben, Tod und Auferstehung des Jesus von Nazareth: Das Christusbekenntnis organisiert eine universale theologische Heilsökonomie, die pragmatisch wie theoretisch plausibilisiert werden muss. Das bedeutet: Weil der Glaube den gekreuzigten Jesus *als Christus*, als Heiland der Welt, verkündet, steht die Theologie vor der Aufgabe, die christologische Lehrbildung soteriologisch zu validieren, indem sie ihr Gottesverständnis den vielgestaltigen Unheils-Signaturen der Welt aussetzt und die Heilsverheißung des Glaubens unter Bezugnahme auf irdische Problemlagen erörtert. Auf diese Weise kann die Verkündigung Jesu als Christus und Heiland der Welt zwar nicht vollständig gerechtfertigt

² Wie Konzepte systematischer Theologie als Wissenschaft aussehen können, die interdisziplinär anschlussfähig sind, so dass sie Wissensformate zwar fachperspektivisch pluralisieren, aber nach strukturähnlichen und folglich kontrollierbaren Verfahrensweisen generieren, zeigen jüngst Marschler 2019, 127–129 für das Fach Dogmatik und Müller 2019, 165 für die Fundamentaltheologie.

tigt, aber doch zumindest verständlich gemacht werden. Wenn das Bekenntnis die Wirklichkeit des Heils in der Person des Jesus von Nazareth verortet, führt eine solche Lokalisierung mit einer gewissen Folgerichtigkeit zu der Frage, worin die Erlösung, die dieser Jesus gebracht hat, konkret besteht.

Von dieser Frage wird die nachfolgende Analyse ihren Ausgang nehmen, nicht zuletzt weil Josef Ratzinger alias Papst Benedikt XVI. sie als *die* theologische Grundfrage der Gegenwart ausgerufen und seinen christologischen Entwurf in ihrem Rahmen formatiert hat. Die programmatische Antwort, die diese Grundfrage bei Ratzinger erzeugt, ist jedoch nicht selbstverständlich. In der Tat macht sie eine fundamentale theologische Reflexion notwendig, die thematisch um das christologische Paradigma der Inkarnation kreist. Die zweifelsohne theologische Aussage der *Menschwerdung Gottes* soll die soteriologische Einzigartigkeit des Christus begründen. Aber was ist mit ihr gesagt? Wenn die vorliegende Analyse den Akzent darauflegt, dass Gottes Menschwerdung nicht ohne Bezug auf die historische Wirklichkeit der Menschen konzipiert werden kann, klingt darin mehr als nur eine Kritik an Ratzingers Ansatz an. Ihr Anliegen zielt auf eine Veränderung der Bauprinzipien von Christologie, die besagt, dass Theologie, insofern sie die Wirklichkeit der Erlösung als heilbringende Präsenz Gottes versteht, *grundsätzlich* auf die profanen Ortslagen der Geschichte verwiesen ist. Anders gesagt: Nicht erst die Soteriologie, bereits die Christologie muss von der Welt reden, wenn sie eine theologisch valide Aussage machen will.

Die Tragfähigkeit wie die weitreichenden Konsequenzen dieser These sollen in Auseinandersetzung mit dem christologischen Entwurf der Jesus-Bücher Ratzingers erkundet werden. Methodisch verbindet diese Aufgabenstellung eine Kritik der heilsökonomischen Konzepte christlicher Erlösungshoffnung mit der christologischen Grundfrage, welche Aussagegehalte die Rede von der Menschwerdung Gottes besitzt. Eine Christologie, die sich als wissenschaftliche Kritik der theologischen Heilsökonomie und ihres organisatorischen Zentrums im Begriff des menschengewordenen Gottes entwirft, steht allerdings vor der Herausforderung, dass der profane Kontext der Gegenwart ihre Problemstellung ein für alle Mal verschoben hat: Die universale Heilsbedeutung der Menschwerdung Gottes in Jesus als dem Christus muss heute stärker als vormals global verteilte Unheils-Wirklichkeiten in Betracht ziehen, da ohne eine solche Referenz

christologische Argumentationen nicht länger akzeptanzfähig sind. Auf das Verhältnis von Theologie und Geschichte als nervöses Zentrum der christologischen Diskussion hat Kurt Appel bereits 2010 hingewiesen. Sein Überblick über den Forschungsstand damals macht die innovativen Ansätze an der geschichtstheologischen Fortschreibung der bekannten transzendentaltheologischer Entwürfe fest.³ Den Text beschließt Appels »Plädoyer für eine Christologie als gesellschaftliche und geschichtstheologische Denkform«⁴, welche die strukturelle Markierung der Erörterung der Heilsbedeutung des Christus-Ereignisses, die in der Moderne bislang vor allem im Bereich der subjektphilosophischen Freiheitsfrage durchgeführt wurde, auf sozio-ökonomische Themenfelder ausdehnt.

Diese thematische Verlagerung prägt auch die erkenntnisleitende Perspektive der nachfolgenden Ausführungen. Sie werden mit der Jesus-Hermeneutik Joseph Ratzingers zunächst eine metaphysisch konzipierte Christologie vorstellen. Vor ihrem Hintergrund soll eine alternative Lesart des christologischen Paradigmas zeigen, warum das Offenbarungsereignis der Menschwerdung Gottes nicht auf den trinitarischen *Logos* und die Reflexion seiner *individuellen* Inkarnation in der einzigartigen Person des Jesus von Nazareth beschränkt werden kann. Ohne den Christus-Bezug zu leugnen, muss die Heilsbedeutung der göttlichen Menschwerdung auch *strukturell* entfaltet werden, d.h. als inkarnations-christologische Aufklärung über die maßgebliche Situierung, die das Leben der Armen und Unterdrückten historisch für die Theologie bereithält. Das Programm der anthropologischen Wende der Theologie Karl Rahners und der jüngere topologische Ansatz von Hans-Joachim Sander und seines Schülers Andreas Weiß sollen diese methodologische Umorientierung illustrieren. Um den besonderen Status des Armen präziser fassen zu können, werden dann einige exemplarische Argumentationslinien der Befreiungstheologie Jon Sobrinos sowie aus dem philosophischen Œuvre Enrique Dussels vorgestellt. Die Besonderheit des letztgenannten besteht in der charakteristischen Verknüpfung von theologischen und ökonomischen Überlegungen.⁵

³ Vgl. Appel 2010, 58.

⁴ Ebd., 64.

⁵ Diese Akzentsetzung folgt aus dem thematischen Rahmen eines von der DFG finanzierten Forschungsprojekts, das unter dem Titel »Menschwerdung Gottes im Zeitalter der Globalisierung« nach einem strukturalen Format für Soteriologie und

Der Gewinn einer derart welthaltigen Christologie liegt in der Schärfung des historischen Profils, die das göttliche Offenbarungshandeln durch sie erhält. Epistemologisch richtet sich der strukturelle Akzent darauf, das Verständnis von Offenbarung, das die inkarnatorische Deutung des Christus-Bekenntnisses zur Geltung bringt, als Grundbegriff einer theologischen Analyse zu fassen, welche die geschichtliche Wirklichkeit zum Bezugspunkt ihrer Aussagen über Gott und über die heilbringende Ankunft seines Reiches in der Welt macht. Die Wahrheitsfähigkeit der Christologie ergibt sich hier aus der wechselseitigen Kritik, welche die überkommenen Standard-Konzeptionen profaner und gläubiger Heilsökonomie aneinander misst. Mit dieser Funktion als *Kritik* eignet sich die Theologie dann auch ein wesentliches Merkmal des modernen Verständnisses von Wissenschaft an.⁶

Ein derart umfassendes Programm kann hier natürlich nur in Umrissen skizziert werden. Die Intention der folgenden Ausführungen wäre bereits erreicht, wenn sie zeigen könnten, in welche Richtung die formativen und materialen Prinzipien der christologischen Aussageweisen einen grundsätzlichen Weltbezug integrieren müssen, um ihre soteriologische Relevanz in den Problemlagen der Gegenwart besser zur Geltung zu bringen. Deshalb wird der Schlussabschnitt einige epistemologische Folgerungen aus der strukturalen Konzeption wissenschaftlicher Christologie näher in den Blick nehmen.

Christologie sucht, das stärker als die herkömmlichen transzendentaltheologischen Ansätze die Ökonomiekritik von Karl Marx und deren befreiungstheologische Rezeption berücksichtigt. Zu der Auseinandersetzung mit der Marxistischen Theoriebildung vgl. den Beitrag von Alexander Schmitt in diesem Band.

⁶ Vgl. in anthropologischem Rahmen die drei Kritiken Kants und Marx' »Kritik der politischen Ökonomie«, so der Untertitel des ersten Bandes seines Hauptwerks *Das Kapital*, jetzt: MEGA II.5–II.10. Die hier angedachte Theologie der Menschwerdung reiht sich mit ihnen zusammen in die epistemologische Tradition der Aufklärung ein, allerdings ohne den Fortschrittsoptimismus des 19. Jahrhunderts noch teilen zu können. Die bis heute zentrale Untersuchung von Lyotard 1999 zeigt die Veränderung des Wissenschaftsformats im Informationszeitalter auf. Daneben dezentrieren postkoloniale und gendertheoretische Lektüren die westeuropäischen Standards nicht nur in Soziologie und Ökonomie, sondern auch in der Christologie. Vgl. z.B. Hardt/Negri 2003; Mbembe 2014; Mason 2016; Wendel/Nutt 2016.

2. Die metaphysische Antwort: »Glaubenswissenschaft« als Formprinzip der Christologie

Wenn die Heilsbedeutung Jesu glaubwürdig nicht an den konkreten Realitäten dieser Welt vorbei ausgesagt werden kann, erfordert das christologische Bekenntnis zu ihm eine Theologie der Menschwerdung, die im Stande ist, das soteriologische Konzept des göttlichen Erlösungshandelns zu begründen. Auch wenn sich der inkarnatorische Fokus funktional auf die Göttlichkeit des Christus-Logos richtet, rückt sein Gehalt v.a. die *humane* Wirklichkeit des Jesus von Nazareth in die Mitte der Aufmerksamkeit. Die theologische Doppel-Codierung der Gott-Menschlichkeit des Erlösers eröffnet damit einen Raum der Überprüfbarkeit, der die Glaubwürdigkeit von *theologischen* Aussagen an den irdischen Gehalten dessen misst, was Menschsein ausmacht, es bedroht oder zerstört.

Ob diese profane Validierung das christologische Projekt seiner theologalen Intention beraubt, steht im Brennpunkt eines theologischen Streits, der seit den 80er Jahren des inzwischen letzten Jahrhunderts geführt wird.⁷ Muss – im Gegenzug zu dem eben Gesagten – die Christologie des Glaubens als Theologie der Menschwerdung Gottes nicht vorrangig die *Göttlichkeit* Christi in den Blick nehmen? Die drei Bände zu *Jesus von Nazareth*, die Josef Ratzinger 2007 bis 2012 noch während seines Pontifikats als Benedikt XVI. publiziert hat, verfolgen dieses letztgenannte Anliegen. Von besonderem Interesse im vorliegenden Zusammenhang ist, wie Ratzinger das methodologische Problem auffasst, das dem theologischen Zweifel an der Berechtigung eines historisch-kontextuellen Formats für christologische Aussagen zugrunde liegt.⁸ Seiner Meinung nach ist es grundsätzlich fraglich, ob weltliche Gehalte *als solche*, soll heißen: im Blick auf ihre Profanität, den angemessenen Gegenstand theologischer Aussagen bilden können. Ratzinger nimmt zu diesem Problem mit großer Entschiedenheit Stellung. Seine Überlegungen sind umso beachtenswerter, als die ihnen zugrunde liegende Argumentation die Plausibilitätskrise des Glaubens in der Moderne ausdrücklich aufgreift. Vor ihrem

⁷ Vgl. v.a. die beiden Instruktionen zur Befreiungstheologie VAS 57 (06.08.1984) und VAS 70 (22.03.1986). Die theologische Diskussion dokumentieren Kern 1992 und der Sammelband Rottländer 1986.

⁸ Von daher wird sich die Analyse auf einige Stellen aus Ratzinger 2007 beschränken.

Hintergrund stellt Ratzinger die Frage nach der Wahrheit Jesu Christi, nennt sie ausdrücklich »die große Frage« und bringt ihr Wahrheitskriterium über die Formulierung, *was Jesus (uns) gebracht hat*, zur Geltung. In der Antwort darauf hat nicht allein *seine* Deutung der Person Jesu, sondern die Theologie als Ganze ihre Glaubwürdigkeit zu erweisen.⁹ Bemerkenswert ist, dass Ratzinger nicht obwohl, sondern gerade weil ihm die Fraglichkeit des Glaubens als *christologische* Fragwürdigkeit deutlich vor Augen steht, die Bezugnahme auf *irdische* Referenzen für eine theologische Jesus-Darstellung als nicht angemessen beurteilt. Wie lässt sich diese methodische Grundsatzentscheidung verstehen?

2.1. Gläubiger, Papst und Theologe – zu den Rollen einer komplexen Autorschaft

Hier fällt ein Hinweis ins Auge, der den Status der Autorschaft der Jesus-Trilogie ebenso kennzeichnet wie er ihn in seiner Mehrdimensionalität auffächert. Das Vorwort zum ersten Band erteilt zunächst dem *Wahrheitsucher* das Wort. Und der will nicht amtlich als Papst und Lehrer der Kirche, sondern persönlich, d.h. als Gläubiger und vielleicht als Wissenschaftler und Theologe sprechen.¹⁰ Tatsächlich erscheint die ausdrückliche Bestimmung des auktorialen Rahmens angebracht, wenn ein Papst als Schriftsteller auftritt. Die gegenläufige Beteuerung des Autors – »Gewiss brauche ich nicht eigens zu sagen, dass dieses Buch kein lehramtlicher Akt ist, sondern einzig Ausdruck meines persönlichen Suchens ›nach dem Angesicht des Herrn‹ (vgl. Ps 27,8).«¹¹ – bringt deshalb mehr zum Ausdruck als eine *captatio benevolentiae*. Ihre wohlkalkulierte Rhetorik verfolgt zugleich diverse andere Strategien: Im unmittelbaren Zusammenhang des Textes, der »eine eigentlich theologische Interpretation«¹² der Bibel fordert, ruft sie den Habitus des Gelehrten und des theologischen Fachmanns auf. Vor allem aber lässt sie am Anfang, noch bevor

⁹ Vgl. Ratzinger 2007, 73.

¹⁰ Die Besprechungen des ersten Bandes des Jesus-Trilogie Ratzingers, die in Lehmann et al. 2007 und Häring 2008b gesammelt sind, weisen auf die verschiedenen Rollen des Autors durchweg hin. Ausführlich setzt sich Kügler 2008, 154–156 mit dieser Frage auseinander.

¹¹ Ratzinger 2007, 22.

¹² Ebd.

die Jesus-Darstellung begonnen hat, den gläubigen Christen erscheinen, der nach der Begegnung mit Gott strebt, dessen Antlitz sozusagen vis à vis nachzeichnen will. Auf diese Weise erlangt der persönliche Standpunkt des Gläubigen, der unausgesprochen jedoch *auch* der Standpunkt des Theologen und des Papstes ist, eine sowohl fachwissenschaftliche wie lehramtliche Autorität, die ihn zum hermeneutischen Schlüssel für die folgende Darstellung macht. Diese Komplexität des Autor-Konstrukts verhindert, dass die Vorrangstellung des Glaubens auf die fromme Idiosynkrasie eines privaten Verständnisses Jesu reduziert wird. Vielmehr weiß sich der Theologe Ratzinger mit *demselben* Glauben, der seine Wahrheits-suche existenziell antreibt, als Papst in den authentischen Vollzug der Kirche eingebettet.¹³ In dieser geteilten und deshalb objektiv bewährten Form kann der Glaube dem Verständnis der Schrift die Richtung weisen und der Gestalt des Jesus von Nazareth jene verbindlich christologische Kontur verleihen, die dem Zeugnis der Evangelien entsprechen soll. Prägnant – und affirmativ! – charakterisiert Manfred Gerwing das auktoriale Konzept der Jesus-Bücher mit dem Satz: »Der Papst spricht als Apostel.«¹⁴

Das apostolische Vorzeichen verbirgt eine hierarchische Methodologie, welche die Bibel im Licht des Glaubens und als dessen Zeugnis wahrnimmt. Demnach kann und muss die kirchliche Glaubensperspektive das Verständnis der biblischen Texte anleiten, weil sie diesen logisch wie historisch *voraus* liegt, d.h. weil das schriftliche Zeugnis bereits ein Ausdruck des Glaubens ist. Über das historisch-kritische Bewusstsein von der religionsgeschichtlichen Kontextgebundenheit der neutestamentlichen Texte hinaus beinhaltet die Vorrangstellung des Glaubens hier eine normierende Funktion, die aus dem orthodoxen Anspruch seiner Unmittelbarkeit zum göttlichen Offenbarungsereignis herrührt. Eine apostolische Hermeneutik akzentuiert den Status der Evangelien zwar als einer *Heiligen* Schrift. Sie tut dies aber so, dass diese *für* den Glauben Zeugnis ablegt, weshalb das Verständnis ihrer Textgrundlage an *seinem* kirchlichen Maßstab ausgerichtet werden muss. Durch die Inanspruchnahme der theologischen Offenbarungsrelation erhält der Glaube der Kirche als hermeneutischer Rahmen der Evangelien den Stellenwert eines Normativs, das die Bedeutung der neutestamentlichen Texte christologisch vereindeutigt und

¹³ Auf den prekären Charakter dieser Verknüpfung von Spiritualität und Amt weist Plattig 2007, 94f. hin.

¹⁴ Gerwing 2007, 105.

die gläubigen Wahrheitsansprüche zugleich mit dem Bezug auf Gott rechtfertigt. Weil sich in dem Menschen Jesus kein anderer als Gott mitgeteilt hat, und die Evangelien genau das bezeugen, sind ihre Aussagen wahr und ist der Glaube objektiv bewährt. Folglich muss die Referenz der christologischen Aussagen v.a. im Bereich des Göttlichen liegen. Anders gesagt: Die Validierung des Glaubens kann ihre Plausibilität nur aus seinem Vollzug gewinnen. Historisch-kritische Text-Philologie allein reicht dafür nicht aus.¹⁵ Ihr gegenüber verlangt Ratzingers apostolische Hermeneutik eine *kanonische* Erkenntnisform, deren Blick auf das Große und Ganze einen einheitlichen Sinnzusammenhang für die jüdisch-christliche Bibel aufspannt. In seinem Horizont wird jene »eigentlich theologische Interpretation« möglich, die »über bloß historisch-kritische Auslegung hinaus [...] den Glauben einfordern«¹⁶ kann, der das angemessene Verständnis der Schrift erschließt. Die normative Leistung dieser Methode liegt offen zutage. Ob sie den »historischen Ernst«¹⁷, den die wissenschaftliche Erforschung des geschichtlichen Einzeltextes erfordert, wahr oder sie dem heiligen Ernst eines übergeschichtlichen Offenbarungsanspruchs unterordnet, obliegt der weiteren Prüfung. Jedenfalls lesen die Jesus-Bücher Ratzingers die Evangelien als *Gottes Wort*, was bedeutet: als eine Offenbarung, die den Vertrauensakt des Gläubigen *vor* die kritische Analyse des Wissenschaftlers stellt bzw. diese im Horizont jenes ersten entfaltet.

Das Vorbild für eine solche Methodologie liefert die Hochscholastik mit ihrem wissenschaftstheoretischen Paradigma der »*sacra doctrina*«. Als *heilige Lehre* unterliegt Theologie nicht wie die profanen Wissenschaften einer Hermeneutik des Verdachts. Ihr entscheidendes Erkenntnisprinzip macht Thomas von Aquin vielmehr in einem habituellen Gottvertrauen fest. Ihm zufolge stellt der Glaubensvollzug das Medium für das Verständnis aller Wahrheit bereit, weil niemand glaubwürdiger sein kann als Gott.¹⁸ Die Wissenschaftlichkeit der Theologie – das, was sie zu einer Erkenntnis auch der biblischen Texte befähigt – ergibt sich also nicht aus

¹⁵ Das methodische Bewusstsein von der Beschränktheit der historisch-kritischen Exegese dokumentiert Kügler 2008, 156–161, allerdings ohne die dogmatische Konsequenz Ratzingers daraus zu ziehen.

¹⁶ Ratzinger 2007, 22.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. DThA 1, 7f. (= ST I q. 1 art. 2).

der methodischen Distanznahme zum Glauben, sondern nur im Zusammenhang mit ihm. Dieser Epistemologie folgt Ratzingers Schrift-Hermeneutik. Als Theologe vertraut er bei der Suche nach Wahrheit darauf, dass sein Glaube der Glaube der Kirche und d.h. *derselbe* Glaube ist, den *auch* die Evangelien bezeugen und damit der Tatsache der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus recht geben. Die besondere Erkenntnisleistung dieser Hermeneutik verdankt sich folglich keiner menschlichen, sondern Gottes eigener Tat. Im Ereignis der Inkarnation öffnet sich ein originär göttlicher und allen irdischen Zweifel entzogener Wahrheitsgrund. Sein Offenbarungsanspruch kann zwar nicht hinterfragt, wohl aber geglaubt werden. *Wird* ihm geglaubt, erschließt sich ein überragender Sinnzusammenhang für das menschliche Verständnis, eine ganz eigene Logik des Glaubens, so dass das Faktische dieser Wirkung selbst den hermeneutischen Plausibilitätsnachweis generiert.¹⁹ Die Glaubenswissenschaft, mit der Ratzingers theologische Lektüre den Sinn der Schrift erschließt, vollzieht also denselben Vertrauensakt nach, der bereits den Glauben als authentische Wirkung der Offenbarung Gottes validiert. In ihm und durch ihn erhalten auch die biblischen Texte Glaubwürdigkeit. Umso mehr muss ihr angemessenes Verständnis der Logik des fiduzialen Aktes gehorchen. Entsprechend fasst das Vorwort die methodologische Pointe von Ratzingers Hermeneutik in dem Satz zusammen: »Für meine Darstellung Jesu bedeutet dies vor allem, dass ich den Evangelien traue«, weil nur ihre Glaubensperspektive und d.h. der Glaube der Kirche »den Jesus der Evangelien als den wirklichen Jesus, als den ›historischen Jesus‹ im eigentlichen Sinn« vor Augen zu stellen vermag.²⁰

Dieser *eigentliche Sinn*, der als einziger auf die *Wirklichkeit* Jesu referieren kann, unterscheidet sich von dem konventionellen Gehalt historischer Forschung insofern, als er sich nicht mit geschichtlichen Fakten begnügt. Er konzentriert seine Erkenntnisleistung vielmehr auf das Geheimnis der Göttlichkeit des Menschen Jesus. Nur sie kann maßgeblich sein, da der Offenbarungs-Glaube die Prärogative dieses Theologieverständnisses dar-

¹⁹ Dieses Argument stammt von Rudolf Bultmann, der aber von dem »Wunder« des Glaubens spricht und damit v.a. die Sperrigkeit markiert, welche die Berufung auf eine göttliche Autorität in der Moderne problematisiert (vgl. Bultmann 1993, 219). Auf Ratzingers konträre Intention weisen die Besprechungen durchweg hin (vgl. z.B. Theobald 2008, 27–29 oder Siebenrock 2008, 41).

²⁰ Vgl. Ratzinger 2007, 20.

stellt. In der Folge wird die Wahrheit der Schrift von der kirchlichen Lehre her organisiert: Denn das christologische Bekenntnis zum Gottessohn spricht die *eigentliche* Wirklichkeit der Person Jesu hinreichend aus. Seine dogmatische Begrifflichkeit klärt über die ursprüngliche und authentische Theologie der göttlichen Offenbarung auf, welcher die biblischen Texte narrativ Ausdruck verleihen. So spricht Gott mindestens auf zweifache Weise zu uns: durch den Christus-Logos als sein eigenes göttliches Wort *und* durch die Worte der irdischen Schriftsteller, die von dieser Selbstoffenbarung Gottes Zeugnis ablegen. Aber nur *weil* der Glaube um diesen göttlichen Offenbarungsakt weiß, weil er durch ihn belehrt eine eigene Dogmatik entwickelt hat, kann er auch die biblischen Texte verstehen, da sie nichts anderes bezeugen. Am Anfang aller Auslegungsgeschichte steht nach dieser Auffassung also Zweierlei: die *eigentliche* Theologie Gottes und der authentische Glaube der Kirche, dessen kanonische Hermeneutik das Zeugnis der Schrift als Gottes Wort verstanden hat und deshalb darum weiß, dass Jesus *wirklich* der Mensch gewordene Sohn des himmlischen Vaters ist. Das Vertrauen auf diese Wahrheitseinsicht setzt der Autor der Jesus-Bücher in seiner *eigentlich theologischen* Auslegung der Schrifttexte um. Vor ihrem Hintergrund erhält die Rollenverteilung zwischen dem *Papst* Benedikt, dem *Theologen* Ratzinger und dem gläubigen Autor-Ich ihre katholische Bedeutung. Mag der Wissenschaftler, der im Vorwort des ersten Bandes der Jesus-Trilogie spricht, insofern ein Wahrheitssucher sein, als seinen allzu menschlich formulierten Hypothesen widersprochen werden darf, den Gläubigen hat die authentische Theologie der Wirklichkeit des Gottessohnes immer schon *gefunden*. Und nur darauf kommt es an: Kein moderner Zweifel und keine historische Kritik reichen an die Authentizität göttlicher Offenbarung heran. Mehr noch: Irdische Erkenntnisstandards verfehlen die Wahrheit Jesu, weil sie die *eigentliche* Wirklichkeit statt im christologischen Geheimnis in seinem menschlichen Leben suchen. Ratzingers Akzentuierung jener *eigentlichen* Wirklichkeit verlangt eine *theologische* Interpretation, die vor allem auf göttliche Realitäten referiert.²¹ Von daher ist die Titelwahl, unter

²¹ Dass und wie dieser Wirklichkeitsbegriff seine Referenz jenseits der historischen Rekonstruktion Jesu im Bereich spekulativer Christologie sucht, zeigt Nault 2008, 112. Auf die ideologischen Implikationen der Behauptung einer *eigentlichen* Referenz der Christologie weist Fuchs 2008, 248f. mit Bezug auf Adornos Diktum vom Jargon der Eigentlichkeit hin, indem er zeigt, wie Ratzingers Auslegung von Lk 16,19–

der Ratzinger *Jesus von Nazareth* zu behandeln verspricht, beachtenswert präzise und missverständlich zugleich. Der nächste Punkt wird darauf zurückkommen.

An dieser Stelle bleibt festzuhalten, dass gerade die Christologie für Ratzinger Wissenschaft nur in dem Format einer Glaubenswissenschaft sein kann. Folglich ist der Theologe, den sein Vorwort in Szene setzt, ein Hermeneut, der die Wahrheit der Schrift nicht aus ihr heraus, sondern mithilfe der vorausgesetzten Einsicht des Glaubens in sie hinein liest: Nämlich dass Jesus *eigentlich* bzw. »wirklich als Mensch Gott war«²². Da Ratzinger diese theologische Wahrheit zweifach verbürgt sieht, weil er sie originär als Gottes Wort auffasst und diese Offenbarung zugleich dogmatisch verbindlich im Glauben der Kirche repräsentiert weiß, entfaltet seine theologische Interpretation der Wirklichkeit Jesu eine so große Ähnlichkeit mit päpstlichen Lehrakten, dass die Klarstellung zur Frage der Autorschaft intrikater und folglich notwendiger ist, als ihre beiläufige Formulierung auf den ersten Blick erkennen lässt.

2.2. »Eigentliche« Theologie?

In einer glaubenswissenschaftlichen Perspektive kann die Wahrheit des biblischen Zeugnisses nur eine Interpretation von *genuin* theologischer Prägung erschließen. Das bedeutet für Ratzinger, dass ihre Erkenntnisleistung über bloß irdische Kontexte hinausgreifen muss. Denn allein mit Bezug auf einen göttlichen Referenten kann die Reichweite der Theologie derjenigen des Glaubensaktes entsprechen. Und das muss sie, da der Glaube an Gott das spezifische Objekt ihrer Aussagen konstituiert. Der Autor der Jesus-Trilogie ist allerdings moderner Zeitgenosse und Wissenschaftler genug, dass ein *blinder* Glaube keine überzeugende Option für ihn darstellt. Die auktoriale Selbstbeschreibung, mit der das Vorwort des ersten Bandes den Theologen als Wahrheitssucher in Szene setzt, nimmt die Skepsis der Gegenwart in den Blick und reagiert auf sie in zweifacher Weise: Einerseits betont sie seine existenzielle Authentizität, welche die Wahrheit Jesu ausdrücklich in den Horizont des Glaubens verlegt. Dem

31 die Lazarus-Perikope spiritualisiert und real-historische Bezüge gezielt abblendet.

²² Ratzinger 2007, 21 (kursiv im Orig.).

kritischen Einwand andererseits, dass persönliche Überzeugungen in den unübersichtlichen Gemengelagen der Spätmoderne nicht als valide Erkenntnisse gelten, begegnet Ratzinger mit einer Charakteristik von Theologie als Wissenschaft des objektiv Göttlichen. Ihr besonderer *transzender* Gegenstandsbezug soll die Plausibilität des kirchlichen Bekenntnisses sichern. Gläubig und objektiv zugleich will Ratzingers Jesus-Darstellung die Wahrheit der Verkündigungsperspektive der Evangelien aufzeigen, der zufolge in der Gestalt Jesu die Wirklichkeit des Christus figuriert.

»Ich bin überzeugt und hoffe, auch die Leser können sehen« – gemeint ist: *werden* sehen, *müssen* sehen –, dass die Gestalt des *wirklichen* (im Sinn des christologisch *erkannten*) Jesus »viel logischer und auch historisch betrachtet viel verständlicher ist als die Rekonstruktionen, mit denen wir in den letzten Jahrzehnten konfrontiert wurden.«²³

In der Tat, eine solche Überzeugung muss aus- bzw. abgesprochen werden zwischen dem Autor und seinen Lesern, damit nicht nur »das in den neutestamentlichen Schriften sich zeigende vielschichtige Ringen um die Gestalt Jesu«, sondern darüber hinaus »der bei allen Unterschieden bestehende tiefe Einklang dieser Schriften deutlich«²⁴ werden kann. Den Kanon dieses Einklangs wollen die Jesus-Bücher mithilfe der christologischen Erkenntnis ausbuchstabieren, dass Jesus wirklich Gottes Sohn und deshalb der Heiland der Welt, der Christus, ist. Eine solche Theologie kann zumindest originär kein menschliches Projekt sein. In einem eigentlichen Sinn versteht Ratzinger sie als Gottes Offenbarung, also als die Rede, die von Gott herkommt, und erst dann auch als eine menschliche Verständnisleistung. Auch hier begegnet also eine Doppel-Codierung. Sie betrifft dieses Mal den Theologiebegriff und ist religionsgeschichtlich gut belegt. Vor ihrem Hintergrund wird klar, warum Ratzinger die biblischen Texte gewissermaßen zweimal befragt: Er befragt sie vertrauensvoll und gläubig als Norm des eigenen Glaubens, doch er befragt sie auch auf ihren Glauben.²⁵ Schon in den Evangelien liegt die Wahrheit nämlich nicht mehr offen zutage. Die Skripturen ihrer Textoberfläche bezeugen le-

²³ Ebd., 20f.

²⁴ Ebd., 22.

²⁵ Vgl. Häring 2008a, 184f.: »In verdeckter Weise dreht Ratzinger hier die Verhältnisse einfach um, indem die Schrift als Norm kirchlicher Verkündigung nicht mehr deren Interpretation im Lehramt, sondern die Interpretation die Aussageinhalte der Schrift kontrolliert.«

diglich das – im Wortlaut des eben gehörten Zitats – »vielschichtige Ringen« um eine authentische Darstellung Jesu. Sie bringen deren göttlichen Ursprung nicht unmittelbar zu Gehör, sondern nur mittelbar als unaufdringlichen »Einklang« unter der Mehrstimmigkeit ihrer Schriftgestalt.

Obwohl Ratzinger auf die Botschaft der Evangelien vertraut, geht es seiner Lektüre nicht um deren durchaus unterschiedliche Jesus-Narrative. Es geht ihm um die eine *Wahrheit* der Person Jesu, von der sie gemeinsam Zeugnis ablegen. Mehr noch: es geht ihm um Jesu ursprüngliche, seine Wesen und seine Existenz bestimmende Theologie, dass er – wie Ratzinger glaubt und weiß und schreibt – »wirklich als Mensch Gott war«. Erst diese theologische Grundsatzklärung verleiht dem neutestamentlichen Ringen um die Gestalt Jesu und darüber hinaus dem Verständnis der ganzen Bibel ihr christologisches Maß. Nicht minder leitet sie Ratzingers Lektüre der Schriftzeugnisse an. Der ihrer Darstellung den Titel gebende »Jesus von Nazareth« nimmt deshalb weder die historische Person noch eine literarische Gestalt in den Blick. Seine eigentliche Referenz bildet der Gottessohn des Glaubens, der die Wahrheit der Wirklichkeit Jesu nach den Vorgaben einer vom Neuen Testament in die altkirchliche Lehrbildung verlängerten, tendenziell johanneisch-nizänischen Theologie erschließt. Diese Kontinuitätshermeneutik Ratzingers ist von den Besprechungen des ersten Bandes der Jesus-Trilogie mehrfach hervorgehoben worden.²⁶ Der spekulative Charakter ihrer Aussagen ist dem exklusiv göttlichen Gehalt geschuldet, den sie zum Ausdruck bringen wollen: die *Gleichwesentlichkeit* des Sohnes mit dem Vater. Das »homooousios« des Konzils von Nizäa leistet die begriffliche Fassung des göttlichen Geheimnisses Jesu, in welcher der Glaube seine Vernunft bewährt.²⁷ D.h. auch: Erst die nizänische Lehre macht es möglich, zu denken und zu erkennen, dass Jesus wirklich als Mensch Gott war. Ob Ratzingers ontologische Deutung »nicht etwas zu harmonisch ausfällt« und ob sie die »transformierenden Umbrüche« zwischen Bibeltext und Dogma ernst genug nimmt, kann mit Meier-Hamidi zurecht gefragt werden.²⁸ Jedenfalls rückt die prekäre Möglichkeit einer Hellenisierung in das Blickfeld, deren Funktion Carl-Friedrich Geyer als Selbstimmunisierung des Glaubens beschreibt,

²⁶ Vgl. z.B. Theobald 2008, 33; Siebenrock 2008, 45 und zum Gleichwesentlichkeitsparadigma Nizäas: Ohlig 2007, 44–46.

²⁷ Vgl. Ratzinger 2007, 369.

²⁸ Vgl. Meier-Hamidi 2008, 66.

die ihr Offenbarungsnormativ metaphysisch rationalisiert, während Paul Weß den häretischen Monophysitismus der Formel »als Mensch Gott« kritisiert, insofern er gegenläufig zu der chalzedonensischen Zwei-Naturen-Lehre die menschliche Natur Jesu durch ihre Identifikation mit der göttlichen auflöst.²⁹

All diese Einwendungen sind in der Sache bedenkenswert. Sie gehen allerdings in einem Punkt an dem apostolischen Selbstverständnis des Autors der Jesus-Bücher vorbei: Aus seinem offenbarungstheologischen Blickwinkel können weder theologiegeschichtliche noch lebensweltliche Bezüge eine angemessene Referenz für christologische Aussagen bilden. Das einzig relevante Faktum ist das inkarnatorische Geheimnis selbst, dessen Aussagegehalt auf »dem tatsächlichen Hereintreten Gottes in die reale Geschichte«³⁰ besteht. So gesehen ist Ratzingers methodische Grundentscheidung für eine Theologie der *Göttlichkeit* des Menschen Jesus konsequent. Gleichwohl darf sich ihre Rechtfertigung nicht auf die menschliche Authentizität des wahrhaft Gläubigen beschränken. Zu aufdringlich steht heute der Vorwurf der Voreingenommenheit im Raum, der auf die ideologischen Anteile des Konzepts einer Glaubenswissenschaft aufmerksam macht. Ratzinger ist sich dieser Gefahr bewusst. Deshalb gibt er seiner Argumentation einen epistemologischen Zuschnitt, der die überragende Anschaulichkeit der Evangelien gegenüber den vergleichsweise abstrakt bleibenden historisch-kritischen Rekonstruktionen des Lebens Jesu hervorhebt. Den hermeneutischen Rahmen, in dem die größere Glaubwürdigkeit der biblischen Erzählungen deutlich werden kann, spannt die genannte Doppel-Codierung von Ratzingers Theologiebegriff auf, der zwar immer *auch*, aber eben auch immer *mehr* als Wissenschaft meint. Wenn sich Theologie dem Glauben verdankt und der Glaube, wie Ratzinger betont, eine Wirkung göttlicher Offenbarung ist, dann exponiert dieses offenbarungstheologische Privileg eine *eigentliche* Art der Theologie, die ihrem menschlichen Vollzug ebenso vorausliegt, wie sie ihm zum Maß dient. Und nur insofern menschliche Theologie dieser göttlichen entspricht, kann sie selber einen Anspruch auf Wahrheit erheben.

Das bedeutet methodisch: Theologie als Glaubenswissenschaft ordnet die menschliche Erkenntnisbemühung prinzipiell der göttlichen Offenba-

²⁹ Vgl. Geyer 2008, 226; Weß 2008, 125.

³⁰ Ratzinger 2007, 14; vgl. dazu Meier-Hamidi 2008, 296–298.

nung nach, kennzeichnet sie vor allem als rezeptiven Akt. Die eigentliche, da ursprüngliche Theologie ist dagegen Gottes Sache, *sein* Wort, das sich in Jesus Christus ausspricht. Die Evangelien schreiben diese authentische Rede aus. Auf ihr Zeugnis kann der Mensch hören, *wenn und insofern* er das autoritative Verständnis des Glaubens erlernt hat, das die Dogmen der Kirche anbieten. Ihre verständliche Lehre repräsentiert die Vernunft des Glaubens.³¹ In den verbindlichen Aussagen kirchlicher Dogmatik liegt die menschliche Verständnisgrundlage für Gottes eigentliche Theologie in einer jeweils aktuellen und rational nachvollziehbaren Form vor. Sie weisen zugleich auf das entscheidende Wahrheitskriterium für jede wissenschaftliche Kritik hin: die gläubige Anerkennung der Inkarnation als dem faktischen Ereignis göttlicher Offenbarung. Diese Orientierung an der Offenbarungsnorm und jenen Plausibilitätsnachweis hat Ratzinger im Blick, wenn er die angemessene Interpretation der biblischen Wahrheit als »eigentlich theologisch« bezeichnet. Sie markiert neben dem unterscheidend Theologischen in der Wissenschaft auch das, was er, der Theologe, als christologisches Prinzip seiner professionellen Erkenntnis versteht: die genuin *göttliche* Wirklichkeit des Menschen Jesus, den trinitarischen Logos. Wenn der Glaube seine Wahrheit durch diese Theologie rechtfertigt, was jetzt präzise dahingehend bestimmt werden kann, dass die menschliche Wissenschaft einem eigentlich göttlichen Original zu entsprechen hat, muss die Frage gestellt werden, worin der Gehalt eines solchen Erkenntnisaktes besteht. Welche Inhalte adressieren eine göttliche Referenz?

2.3. Der Mensch Jesus als »Angesicht des Herrn«

Für den Autor der Jesus-Trilogie macht diese Frage den »Konstruktionspunkt« der ganzen Darstellung sichtbar, nämlich dass sie »Jesus von seiner Gemeinschaft mit dem Vater her« in den Blick nimmt, weshalb die ewige Sohnschaft nicht allein die »Mitte seiner Persönlichkeit«, sondern auch den hermeneutischen Horizont für deren zeitübergreifendes christologisches Verständnis bildet.³² Was der Glaube vernünftig erkennt, wenn er glaubt, ist also keineswegs, dass Gott Mensch geworden ist, son-

³¹ Vgl. Theobald 2008, 12–16.

³² Vgl. Ratzinger 2007, 12.

dern umgekehrt, dass der Mensch Jesus der Christus ist, in dem Gott sich selber offenbart. Die Glaubenserkenntnis richtet sich vorrangig auf diese göttliche Wesensoffenbarung und erst dann auf deren menschlichen Träger. Auch darin liegt Konsequenz: Eine eigentliche Theologie braucht eigentlich theologische Inhalte. Ihren Gehalt kommentiert Roman A. Siebenrock so, dass Jesus bei Ratzinger »den Einblick in das Innere Gottes selbst [eröffnet]«³³, was die historischen Referenzen – den Menschen aus Nazareth und insbesondere dessen Kreuzestod – zwar nicht ausklammere, sie aber sehr wohl in das dogmatisch eindeutige Licht der johanneisch-nizänischen Lehrtradition rücke. Diesen Kunstgriff bezeichnet Michael Theobald als theologischen Anachronismus, der insbesondere die johanneische Perspektive auf den historischen Jesus zurückprojiziere.³⁴ Theobald wie Siebenrock erkennen das Anliegen der Darstellung Ratzingers zutreffend in der streng identifikatorischen Erkenntnisoperation, die vom ewigen Sohn über den Menschgewordenen zu Gott-Vater zurück führt. Das Paradigma der Menschwerdung wiederholt damit die im vorangegangenen Punkt erläuterte Doppel-Codierung von Ratzingers Theologiebegriff und schreibt dessen Offenbarungs-Logik in eine Christo-Ontologie um. Ihr zufolge bildet die geschichtliche Realität des Menschen Jesus aus Nazareth die anschauliche Wirklichkeit des Logos als des trinitarischen Sohnes vom Vater. Seine Wahrheit ist auch die ihre. Dieses Bestimmungsverhältnis ist für Ratzinger nicht umkehrbar. Es geht also keineswegs darum, ob bzw. wie die Menschlichkeit Jesu Gott kennzeichnet, sondern dass sie ihm *gehört*. Erst der Sohn macht den Menschen zu dem, was er ist: nämlich jenes »Angesicht des Herrn«, das der Gläubige stets zu suchen hat. Mit dieser Wendung zitiert Ratzinger den 8. Vers des 27. Psalms. Das Zitat im Text des Vorworts komplettiert die auktoriale Rollenbeschreibung, von der unter Punkt 2.1 die Rede war, indem es deren kanonischer Glaubenshermeneutik einen gesamtbiblischen Referenzbereich zuweist. Nicht allein das neutestamentliche Schriftzeugnis, auch das Verständnis der hebräischen Bibel erhält damit einen christologischen Akzent.

Aber von welchem »Herrn« spricht Ps 27 eigentlich? Die Intention der Aussage Ratzingers liegt nämlich nicht darin, dass sie ihren Autor der Reihe der Gottesfürchtigen des antiken Judentums zurechnen würde.

³³ Siebenrock 2008, 44.

³⁴ Vgl. Theobald 2008, 28f.

Ebenso wenig nimmt die unausgesprochen *jesuanische* Physiognomie, die Ratzingers Diktion dem »Angesicht des Herrn« verleiht, die historische Wirklichkeit des Menschen aus Nazareth in den Blick. Ihre Absicht ist vielmehr strikt messianisch orientiert, d.h. eigentlich eine Christologie, die das Angesicht des israelitischen Gottes mit dem Angesicht Jesu nach jener ganz bestimmten Maßgabe überblendet, die das Zeugnis der Evangelien in ihrer dogmatischen Auslegung durch die Kirche von ihm zu erkennen gibt. So bildet weder das jüdische Gottesverständnis, noch die geschichtliche Realität des Juden Jesus den Gegenstand der Aussage Ratzingers, sondern die himmlische Wirklichkeit des Sohnes vom Vater, welche seine eigentliche Theologie als übergeschichtlichen Wahrheitsgehalt der *beiden* erstgenannten ausmacht.³⁵ Die Reihe der Identifikationen, auf denen diese theologische Inhaltsangabe aufruht, besitzt eine beachtliche Länge. Sie führt vom Gott Israels über den Jesus der Evangelien zum trinitarischen Logos der christlichen Dogmatik. Ihr orthodoxes Verständnis entzieht einer religionsgeschichtlichen Differenzierung die Grundlage. Denn als Angesicht des Herrn ist das Angesicht Jesu kein menschliches, z.B. im Judentum situierbares Angesicht mehr. Es spiegelt vielmehr das Angesicht Gottes. In Jesus erkennt diese Theologie den Vater im Himmel als *denselben* göttlichen Herrn, den der Psalm als Schöpfer und König Israels lobpreist. Dass das jüdische Selbstverständnis des biblischen Textes einen anderen Referenten als das Christentum aufruft, zählt für Ratzinger mit Blick auf die *eine* Wahrheit Gottes nicht. Deren eigentlich theologische und d.h. hier: christologische Interpretation braucht keine geschichtliche Information, da mundane Referenzen ohnehin nicht zur Gottessohnschaft Christi vorstoßen. Ihr Gehalt erschließt sich aus der Offenbarung des Vaters durch den Sohn, der als »Herr« das menschliche Antlitz Jesu besitzt. Auf diese christologische Bedeutung konzentriert sich die Darstellung der Jesus-Bücher. Die Reichweite ihrer Aussagen ist deshalb strikt begrenzt. Vor allem dürfen sie sich kein zu weltliches Objekt suchen, da dieses die Klarheit der ewigen Wahrheit nur trüben würde.

So wird nachvollziehbar, warum Ratzinger die von ihm affirmierte Identität der Angesichter Gottes, die religionsgeschichtlich jedenfalls zwischen dem Gott Israels und dem gekreuzigten und auferstandenen Christus changiert, weder problematisiert noch im Rahmen einer interreligiö-

³⁵ Zu dem kerygmatischen Charakter dieser Akzentsetzung wie der ihr zugrunde liegenden hermeneutischen Zirkularität vgl. Franz 2007, 22–55.

sen Perspektivierung des christlichen Monotheismus systematisch erläutert. Einzig die christologische Leerstelle des jüdischen Glaubens rückt Ratzinger in sein Blickfeld und damit eine Defizienzaussage³⁶, die es ihm erlaubt, die christliche Kirche als »neue Familie«³⁷ Gottes aus Juden und Heiden zum umfassenden und maßgeblichen Subjekt des Glaubens zu erklären. Dass der Anspruch auf religiöse Eigenständigkeit des Judentums gegenüber dem Christentum berechtigt sein könnte,³⁸ wird in dieser Sichtweise nicht erkennbar, weil ihr eigentlich theologischer Gehalt auf der originären Einheit der göttlichen Offenbarung beharrt, deren Wahrheit allein der christliche Glaube authentisch zum Ausdruck bringt. In diesem Sinn vollendet und universalisiert das Christentum den Glauben Israels, bzw. hat Jesus »den Gott Israels zu den Völkern getragen, so dass alle Völker nun zu ihm beten und in den Schriften Israels sein Wort, des lebendigen Gottes Wort, erkennen«³⁹. Dass eine derart integrale Deutung den Gott Israels nach der trinitarischen Gottesvorstellung des Christentums umcodiert, ist nur eine der weitreichenden Folgen dieser Hermeneutik. Das in ihr aufscheinende Desinteresse an den mundanen Kontexten des Glaubens bezeichnet gleichwohl ein intrinsisch theologisches Problem. Nur weil Ratzinger im vermeintlich eigentlichen Bereich der Theologie von weltlichen Inhalten absieht, können sich die Bände seiner Jesus-Trilogie auf die Darstellung des *christlichen* im Sinn des *christologischen* Geheimnisses konzentrieren, das den Einklang zwischen Altem und Neuem Testament verbürgt. Der ideologiekritische Vorwurf von der Selbstimmunisierung des Glaubens steht dann allerdings umso aufdringlicher im Raum. Ihm korrespondiert das Unbehagen an den profanen Infragestellungen des Kirchenglaubens. Zwar hat auch nach Ratzinger die Menschwerdung Gottes in der Geschichte der Welt stattgefunden, weshalb die historische Kritik der Darstellung des Offenbarungsereignisses durch die Evangelien ein Gebot wissenschaftlicher Redlichkeit ist. Doch beschränkt er ihren Nutzen auf eine bloße Voraussetzung für die theologische Arbeit.⁴⁰ Ihre weltliche Sichtweise darf keinesfalls die Substanz der christolo-

³⁶ Vgl. Ratzinger 2007, 136f.

³⁷ Ebd., 149.

³⁸ Vgl. Homolka 2013, 627f.; zur Debatte um die Eigenständigkeit des Judentums vgl. Ratzinger 2018; Rutishauser 2018.

³⁹ Ratzinger 2007, 149.

⁴⁰ Vgl. ebd., 20.

gischen Hermeneutik in Zweifel ziehen. Die historische Kritik gibt deshalb vor allem eine Negativfolie ab, der gegenüber das lebendige Verständnis des Glaubens umso positiver hervortreten kann. Die inhaltliche Fülle und Plausibilität der Erkenntnis Jesu erschließen sich dann allein in der Offenbarungsperspektive. Allerdings scheint deren genuin theologische Entfaltung profane Inhalte nicht zu vertragen, so dass der Weltbezug dieser Theologie strikt begrenzt werden muss.

2.4. Weltliche Versuchungen

Diese Skizze macht deutlich, wie stark das Verständnis von Theologie im Sinn einer Glaubenswissenschaft historische Bezüge als *weltliche*, d.h. für genuin theologische Ausführungen *nicht* hinreichende Größen relativiert. Entsprechend bestimmt der epistemologische Vorrang des Offenbarungswissens auch den Umgang mit der »großen« Frage, was Jesus gebracht hat. Sie besitzt für den Autor der Jesus-Bücher zentralen Stellenwert, weil er die Antwort auf den zeitgenössischen Unglauben in ihrem Horizont konzipiert. Die Belegstellen im Text des ersten Bandes rufen deshalb durchweg christologische Kontexte auf: Zunächst begegnet die Frage im zweiten Kapitel, das anhand der Versuchungsgeschichten über Jesu Mesianität Auskunft gibt. Im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit dem Judentum, die das dritte, der Bergpredigt gewidmete Kapitel führt, greift Ratzinger sie dann ein weiteres Mal auf. Diese zweitgenannte Stelle verdient besondere Aufmerksamkeit, weil hier für den soteriologischen Anspruch ausdrücklich eine irdische Konkretion gefordert wird, die den Heiland der Welt ausweisen kann. Derart historische Bezüglichkeiten erklären Ratzingers Ausführungen zwar nicht für irrelevant, sie beurteilen sie jedoch als nicht theologisch im eigentlichen Sinn. Die Wirklichkeit Jesu besteht vielmehr in seiner ewigen Sohnschaft. Diese Wesensaussage identifiziert den Menschen aus Nazareth hinreichend deutlich und zugleich so ausschließlich mit Gott, dass kein komplementär irdischer Bestimmungsgrund für seine Existenz angegeben werden kann. Deshalb hat sogar eine Deutung, welche die Wahrheit über Jesus von der *Menschlichkeit* Gottes aus verstehen wollte, das Anliegen der theologischen Interpretation der Jesus-Trilogie bereits missverstanden. Die Rekonstruktion der historischen Objektivität bleibt für Ratzinger stets im Bereich der Vor-

arbeiten, auf welche die eigentliche Theologie erst folgen muss. Mehr noch, das Vorwort des ersten Bandes vermittelt den Eindruck, als würde die historische Kritik von der Eindeutigkeit des christologischen Glaubensverständnisses sogar wegführen, insofern ihre kritische Haltung die Stimmigkeit der evangelischen Verkündigung in Frage stellt.⁴¹

Ratzingers Verdikt ist umso bemerkenswerter, als es angesichts des aktuellen Plausibilitätsproblems erfolgt, das den Glauben in der Welt und von den profanen Ortslagen aus anfragt. Vor diesem Hintergrund erhält die Maßgabe, nach welcher der Autor der Jesus-Bücher den für theologische Aussagen angemessenen Gegenstandsbereich eingrenzt, ihre spezifische Bedeutung. Wer – wie er – die Wahrheit der Erlösung christologisch rechtfertigen will und deshalb danach fragt, was Jesus gebracht hat, muss seine Antwort nämlich vor allem von der unangemessenen Weltlichkeit freihalten, für die u.a. das jüdische Messias-Verständnis ein Beispiel gibt. Dass die Profanität der Welt als prinzipiell defiziente Referenz und damit als unzuverlässige Gewähr für theologische Aussagen zu gelten habe, bringt Ratzinger nicht ohne Grund im Kontext der biblischen *Versuchungsgeschichten* zur Sprache. Der Zusammenhang ist konsequent gewählt, weil die Konzentration auf die Weltlichkeit der Welt selber jene Versuchung darstellt, die das Missverständnis des Unglaubens konstituiert. Sein profanes Defizit kann deshalb nur theologisch, d.h. hier durch ein *Glaubens*-Argument widerlegt werden. Der Verweis auf historische Fakten erfüllt dagegen v.a. eine negative Funktion: Er weist auf die objektive Leerstelle hin, vor der sich die subjektiv-gläubige Sichtweise der Messianität Jesu profilieren kann. Von daher liest sich das Kapitel über die »Versuchungen Jesu« als methodologische Rechtfertigung für das Glaubenswissenschaftliche Format von Christologie. Da sie das theologische Verständnis des Messias ausdrücklich von den als *profan* charakterisierten Versuchungen Satans abhebt, ist bereits die Frage, »was ein Heiland der Welt tun muss«⁴², einer allzu weltlichen Sichtweise erlegen. Denn irdische Praktiken eignen sich nicht zur Bestimmung der Messianität Jesu. Sie bahnen im Gegenteil dem Unglauben den Weg. Das ihn regierende

⁴¹ Vgl. Ratzinger 2007, 21; Weiß 2007, 74–77 kritisiert diese Auffassung als Missverständnis der johanneischen Sendungs-Theologie, die mit der Aussage von der Fleischwerdung des Sohnes gerade die Menschlichkeit der göttlichen Offenbarung ins Zentrum stellt.

⁴² Ratzinger 2007, 71.

Missverständnis – den »Kern aller Versuchung« – umreißt der Autor der Jesus-Trilogie folgendermaßen:

»Der Kern aller Versuchung – das wird hier sichtbar – ist das Beiseiteschieben Gottes, der neben allem vordringlicher Erscheinenden als zweitrangig, wenn nicht überflüssig und störend empfunden wird. Die Welt aus eigenem, ohne Gott, in Ordnung zu bringen, auf das Eigene zu bauen, nur die politischen und materiellen Realitäten als Wirklichkeit anzuerkennen und Gott als Illusion beiseitezulassen, das ist die Versuchung, die uns in vielerlei Gestalten bedroht.«⁴³

Die Versuchung, von der in diesem Zitat die Rede ist, erfüllt im methodischen Rahmenkonzept der Theologie Ratzingers eine wichtige Funktion. Sie legt die Wirklichkeit Jesu und deren soteriologischen Wahrheitsanspruch auf eine weltjenseitige Referenz fest. Vor der eigentlichen Transzendenz des Gottessohns steht jede Deutung, die sich nicht auf Gott selbst konzentriert, unter dem Verdacht, ein profanierendes Missverständnis zu sein. Dass Theologie Gott auch *mittelbar*, d.h. *durch* »die politischen und materiellen Realitäten« der Welt zum Thema machen könnte, zieht Ratzinger nicht in Betracht. Zu aufdringlich erscheint ihm die Gefahr, die Aufmerksamkeit für irdische Belange könnte Gott *beiseiteschieben*. Die Theologie kann ihren angemessenen Gegenstand folglich nicht *in* der Welt finden – eine erkenntnisleitende Maßgabe, die Ratzingers Lektüre über einen Hinweis auf das Kreuz Jesu zu untermauern sucht, mit dem seine Erörterung der zweiten Versuchung Jesu abschließt.⁴⁴ Als Akt des Gehorsams und des Gottvertrauens eröffnet v.a. der Tod Jesu den Blick auf die Ohnmacht des Gekreuzigten, die zunächst der Theologie, dann aber auch dem Handeln der Kirche den Rekurs auf die irdischen Paradigmen der Macht verbietet.

2.5. Auf der Suche nach dem angemessenen Objekt der Soteriologie

Welches fundamentale Gewicht Ratzinger der methodischen Besinnung auf das eigentlich Theologische beimisst, zeigt die Art und Weise, wie er mit der praktischen Seite des Glaubens, dem kirchlichen Handeln in der Welt umgeht. Der Argumentationsgang des ersten Bandes der Jesus-Trilogie verbindet die christologische Aufklärung über den Messias signifikant

⁴³ Ratzinger 2007, 57.

⁴⁴ Vgl. ebd., 66f.

mit einer Reflexion auf den Gehalt des ekklesiologischen Sendungsauftrags. Die scheinbar selbstverständliche Anweisung – »Wenn du Kirche Gottes sein willst, dann kümmer dich zuallererst um Brot für die Welt – das andere kommt hernach.«⁴⁵ – reicht nach dieser Darstellung nicht hin. Auch sie spiegelt nur die verkehrte Vorzugswahl der weltlichen Belange und verkennt den Vorrang der Transzendenz Gottes in der Heilsfrage. Mit Anspielung auf den Marxismus, aber auch auf die westliche Entwicklungshilfe stellt Ratzinger fest: »Die Geschichte kann nicht abseits von Gott durch bloß materielle Strukturen geregelt werden.«⁴⁶ Der Gegenstand der Soteriologie des Glaubens erhält so eine eindeutige Bestimmung: Wer wirklich dem Hunger der Menschen gerecht werden und das Leid der Völker lindern will, muss sich an den Weisungen göttlicher Offenbarung ausrichten. Ihnen zufolge lebt der Mensch dann »nicht vom Brot allein«, sondern von dem besonderen eucharistischen Brot, in dem Christus gegenwärtig ist. Auf die weiterführende Frage, wie sich die Wahrheit des letzten zur Notwendigkeit des ersten verhält, findet der Leser jedoch keine Antwort im Text der Jesus-Trilogie. Und auch nicht darauf, ob die Solidarität mit den Hungernden der Welt wirklich eine Sorge um das Brot *allein* ist.⁴⁷ Zwar weiß Ratzinger um die geschichtliche Gestaltungskraft des Glaubens. Er schreckt jedoch vor deren struktureller Machtgestalt zurück, in der er lediglich imperiale oder wohlfahrtsstaatliche Herrschaftsgesten erkennen kann. Beides habe die Kirche als weltliche Versuchung zurückzuweisen und an ihrer Stelle der Machtlosigkeit des Gekreuzigten nachzufolgen.⁴⁸ Unberücksichtigt bleibt dabei, dass auch die Ohnmacht des Glaubens eine – wenngleich nicht herrschaftliche – Macht-Struktur entfaltet. Sie besitzt den Vorzug, die theologische Pragmatik, die sich auf die Lösung konkreter Probleme in der Welt richtet, nicht aufgeben zu müssen. Dagegen begnügt sich die Theologie der Jesus-Trilogie mit dem Hinweis auf die Solidarität Gottes im Mit-Leiden.

⁴⁵ Ebd., 60.

⁴⁶ Ebd., 62.

⁴⁷ Dass profane Belange durchaus theologisch aufdringlich werden können, zeigt Enrique Dussels programmatischer Aufsatz *Das Brot der Feier*, der die Eucharistie als »theologal wirtschaftliche[n] Akt« kennzeichnet. Hier resultiert gerade die theologische Bedeutung des sakramentalen Vollzugs aus einer Identifikation des eucharistischen Brots mit dem ökonomischen Arbeitsprodukt (vgl. Dussel 1985a, 54).

⁴⁸ Vgl. Ratzinger 2007, 72.

Den kreuzes-christologischen Gehalt der Messiasvorstellung veranschaulicht hier eine kanonische Bezugnahme auf die Figur des Gottesknechts aus dem Jesaja-Buch.⁴⁹ Ratzingers Lektüre verleiht deren messianischem Profil allerdings ein ausgesprochen *eschatologisches* Gepräge. Sie liest auch diesen Knecht von dem zum Vater erhöhten Gottessohn her und versteht ihn dezidiert nicht als Figuration der problematischen Wirklichkeit des Heils in der Welt. Das Gottvertrauen und der Leidensgehorsam des ewigen Sohnes bilden die inhaltlichen Elemente für eine Charakteristik der Messianität Jesu, die in der Folge so ausschließlich als Hoffnung auf die endzeitliche Erlösung durch Gott bestimmt ist, dass irdische Rettungsmaßnahmen – und seien sie noch so vorläufig – nicht in den Blick genommen werden.

Exegetisch dürfte weder die christologische Deutung noch seine individualistische Auffassung der jesajanischen Knechtsgestalt ohne Weiteres Zustimmung finden. Dass der Autor der Jesus-Trilogie auf ihr beharrt, hat denn auch eher programmatische Gründe. Die alternativen Lesarten des »Gottesknechts«, die kollektiv vom Volk Gottes ausgehen, würden den Blick auf eine göttliche Solidarität lenken, die in der Welt an den profanen Orten von Armut und Unterdrückung wirklich gefunden werden kann. Und sie betonen eine theologische Haltung der Treue zu den Geknechten, die sich in den weltlichen Notlagen nicht auf ein bloßes Mitleiden einschränken lässt, sondern auch die Überwindung der Not ins Auge fasst. Von daher könnte eine Theologie, welche die christologische Bedeutung der Knechtsmetapher über das Volk Gottes und seinen geschichtlichen Leidskörper erfasst, die historische Ohn-Machts-Gestalt des messianischen Erlösungshandelns in einen ekklesiologischen Sendungsauftrag überführen, der keinen herrschaftlichen Charakter trägt.⁵⁰ Sie enthielte statt seiner die Beauftragung der Kirche zum *Dienst* an der Welt, wie ihn der Leitbegriff der »Pastoral« auf dem II. Vatikanischen Konzil lehramtlich festgestellt hat. Dieses hirtensorgliche Selbstverständnis von Kirche rückt eine missionarische Solidarität in den Fokus, welche die Lei-

⁴⁹ Vgl. Ratzinger 2007, 72.

⁵⁰ Eine in diesem Sinn »historische Soteriologie«, welche die Leidens-Realität einer mehrheitlich unterdrückten Menschheit über das Kreuz Jesu mit dem gekreuzigten Volk Gottes identifiziert und deren Erlösungsbedeutung in einer Theologie des Gottesknechts christologisch perspektiviert, hat Ignacio Ellacuría vorgelegt, vgl. Ellacuría 1996, 823–850, hier 823f.843f.847–850.

denswirklichkeit der Armen und Unterdrückten als materialen Gegenstand der Soteriologie erkennt und den Einsatz für ihr Leben zum Wahrheitskriterium der Christologie macht.⁵¹ V.a. verschiebt der pastorale Akzent jedoch das Verständnis von Inkarnation. Sie muss ihre Hermeneutik nicht auf die metaphysische Tat Gottes in der einzigartigen Person Jesu beschränken, sondern kann deren Bedeutung komplementär auch als strukturelle und universale Aussage der Menschwerdung Gottes in jedem Menschen, besonders aber der Armen entfalten. Eine solche Universalisierung verlangt keine Verweltlichung des Evangeliums. Sie ist, wie Weiß mit Blick auf die Theologie des Johannesevangeliums gezeigt hat, insbesondere biblisch gut belegt.⁵²

Ratzinger nimmt diese Deutungslinie nicht in den Blick, weil er sich von der strukturalen Machtgestalt des Handelns distanziert, die er ausschließlich unter Kategorien der Herrschaft fasst und deshalb nur als Gefährdung der Souveränität Gottes durch menschliche Selbstherrlichkeit, d.h. als eine Verfehlung des Glaubensgehorsams wahrnehmen kann. In Übereinstimmung damit schließt seine Theologie methodisch die Möglichkeit irdischer Referenzen für die angemessene Aussage des Heils in Christus, seiner soteriologischen Erlösungswirklichkeit aus. Nicht die solidarische Pragmatik, die sich aus den Problemen weltweiter Armut, des Hungers und der Unterdrückung des überwiegenden Teils der Menschheit ergibt, steht für sie an erster Stelle der Agenda. Das Irdische besitzt für den Autor der Jesus-Trilogie weder im Guten noch im Schlechten eine soteriologische Aussagekraft. Er erkennt darin allein eine Herrschaftsform der »verlogenen Vergöttlichung der Macht und des Wohlstands«, der »Gott als das wahre Gut des Menschen« korrigierend entgegensetzen ist.⁵³ Diese kontradiktorische Gegenüberstellung übersieht jedoch die prinzipielle Nivellierung, die sie zwischen den inhaltlich durchaus gegensätzlich bestimmten Phänomenen von weltlicher Macht und göttlicher Ohn-Macht erzwingt. Für Ratzinger ist auch Gottes Macht nur als eine, wenngleich konkurrierende Herrschaftsform denkbar. Deshalb erhält die

⁵¹ Vgl. dazu die paradigmatische Nummer 4 der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, die dem Verkündigungsauftrag der Kirche den methodischen Dreischritt von Sehen, Urteilen und Handeln als Verpflichtung über die Zeiten hinweg vorschreibt (vgl. GS 4).

⁵² Vgl. Weiß 2008, 135.

⁵³ Vgl. Ratzinger 2007, 74.

Frage, wer die Vorherrschaft besitzt, für ihn entscheidende Bedeutung. Im Duktus der Theologie der Jesus-Trilogie formuliert: Von Gott allein kommt das Heil. Gott allein ist folglich auch die einzige hinreichende Antwort auf die Frage, was Jesus uns gebracht hat. Eine weltliche Realität, die dieser Aussage inhaltlich Substanz verleihen könnte, eine Ökonomie, die das Heil konkreter auszusagen vermöchte, kennt Ratzinger nicht. Übrig bleibt ein gläubiges Bekenntnis, in dem sich seine eigentliche Theologie als autoreferenzieller Verweis des Glaubens auf sich selbst ausbuchstabiert. Gott, der Glaube an ihn und die Kirche als dessen Träger werden hier zu herrschaftlichen Gegenmächten des weltlichen Unglaubens stilisiert.

2.6. Die Frage nach dem christologischen Subjekt und deren herrschaftliches Format

Den Preis, den diese Theologie für ihre Machtdemonstration zahlt, macht die auffällige Unbestimmtheit ihrer Aussagen sichtbar. Man erfährt aus ihnen kaum *mehr*, als *dass* Jesu Antlitz den himmlischen Vater widerspiegelt. Mehr noch: Die spezifische Antwort, welche die eigentliche Theologie der großen messianischen Frage zuteil werden lässt und die im Unterschied zu allen vorläufigen, profanen Gehalten die Wahrheit des Jesus von Nazareth angemessen zum Ausdruck bringen soll, offenbart den prekären Status einer tautologischen Aussageform. Er tritt umso deutlicher zutage, da alle möglichen irdischen Aussageinhalte abgewiesen werden, weil auch für sie nur *Leistungen*, soll heißen: strukturell herrschaftliche Kandidaten – der Weltfrieden, Wohlstand, die bessere Welt – in Betracht zu kommen scheinen:

»Aber was hat Jesus dann eigentlich gebracht, wenn er nicht den Weltfrieden, nicht den Wohlstand für alle, nicht die bessere Welt gebracht hat? Was hat er gebracht? Die Antwort lautet ganz einfach: Gott. Er hat Gott gebracht [...] diesen Gott, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den wahren Gott hat er zu den Völkern der Erde gebracht. Er hat Gott gebracht: Nun kennen wir sein Antlitz, nun können wir ihn anrufen.«⁵⁴

Diese Zuspitzung der Fragestellung erweist sich als äußerst folgenreich. Weil die Theologie der Jesus-Bücher ausschließlich in Kategorien der

⁵⁴ Ratzinger 2007, 73.

Herrschaft denkt, stellt sich ihr das Verhältnis von Glauben und Unglauben als bloßes Konkurrenzverhältnis dar, in dem Gut und Böse um die Vormacht streiten. Die Antwort auf den Unglauben der modernen Welt kann dann nur der Glaube selbst geben. Ein solches Argument betont nicht ohne Grund seine Einfachheit. Es kennt tatsächlich nur eines, nämlich Gott und zwar als Übermacht, der Folge zu leisten ist. Theologie, zumal eine Theologie, welche das herrschaftskritische Potenzial der Ohnmacht des Gekreuzigten denken würde, enthält diese Aussage nicht. Im besten Fall äußert sich in ihr eine Doxologie, deren normativer Hinweis auf die Geschichte der Offenbarung Gottes in der jüdisch-christlichen Tradition jede inhaltliche Konkretion im Bereich der irdischen Wirklichkeiten vermeidet, weil sie das ihrem Konzept inhärente hegemoniale Machtkonzept aufzeigen würde. Wer wie der Autor der Jesus-Bücher nur theologisch von Gott sprechen, d.h. nur Göttliches von Gott aussagen will, gerät in die Gefahr, von der Gewalt seiner exklusiven Rede eingeholt zu werden.

Unter diesem Blickwinkel erweist sich die Problematik des glaubenswissenschaftlichen Konstruktionsprinzips nicht so sehr in der vermeintlichen Privatisierung bzw. Entpolitisierung des christlichen Glaubens, der – wie Siebenrock hervorhebt – den dezidiert politischen Charakter des Evangeliums verbirgt.⁵⁵ Und tatsächlich erkennt Ratzinger die Referenz der Theologie auf eine historisch befreiende Glaubenspraxis nicht an. Er sieht keine Möglichkeit für eine material profane Profilierung des göttlichen Heils. An ihrer Statt konzentriert er die christologische Wahrheit Jesu *subjektiv* auf dessen »Willensgemeinschaft mit Gott«. Diese Personalisierung hat zur Folge, dass alle ordnungspolitischen Fragen »aus der unmittelbaren Sakralität, aus der gottesrechtlichen Gesetzgebung entlassen und der Freiheit des Menschen übertragen«⁵⁶ werden, was eben auch bedeutet, dass die Kirche keinen politischen Gestaltungsauftrag besitzt. Sie hat sich vorrangig nicht um irdische Belange, sondern um das Seelenheil der Menschen zu kümmern. Dessen Kriterium bildet der Glaube an die Sohnschaft Jesu, demzufolge ein göttliches Subjekt seine menschliche Wirklichkeit beherrscht. In der Rechtfertigung der Wahrheit dieses Glaubens sieht Ratzinger die vorrangige Aufgabe der Theologie. Was unter einem derartigen Mandat zu verstehen ist, bleibt jedoch offen, wenn man

⁵⁵ Vgl. Siebenrock 2008.

⁵⁶ Ratzinger 2007, 151.

einmal von der Maßgabe absieht, dass es in allem Gott den Vorzug geben soll.

Folglich ist die glaubenswissenschaftliche Ausblendung des politischen Charakters des Evangeliums Jesu Christi selber eminent politisch. Sie etabliert ein Herrschaftssubjekt der Erlösung, das so ausschließlich mit göttlichen Markierungen ausgezeichnet ist, dass der Theologie zur inhaltlichen Charakterisierung seiner Wirklichkeit keine weltlichen Gehalte übrigbleiben. Und erst damit wird die grundsätzliche Problematik des christologischen Formats der Jesus-Bücher deutlich: Ihr exklusiver Bezug auf Gott entleert systematisch die theologischen Aussageformen. Bernd Ogan exemplifiziert diesen Befund am Gottesbegriff Ratzingers, dessen Position er, wie folgt, kennzeichnet:

»Da gibt es einen Gott, doch der bleibt das große Geheimnis. Für unser Leben in einer komplexen und immer komplizierter werdenden Welt können wir von ihm nicht viel erwarten.«⁵⁷

Als Effekt des eigentlichen Theologie-Konzepts der Jesus-Trilogie stellt sich somit nicht die logische Konsistenz des überzeugenderen Jesusverständnisses ein, welches das Vorwort verspricht, sondern eine von Hermann Häring treffend als »Wirklichkeitsverlust«⁵⁸ diagnostizierte Leerstelle, deren fehlende Substanz zusammen mit der theologische Wissenschaft den Glauben selbst aushöhlt. Denn das Verschwinden einer verständlichen Sprache macht auch die theologischen Begriffe inkonsistent. Wie anders soll man es nennen, wenn Ratzingers Jesus-Hermeneutik sogar der Ohnmacht des Gekreuzigten über das Gouvernement des ewigen Sohnes eine vermeintlich göttliche Herrschaftsgestalt verleiht.

So wird deutlich: Eine »eigentliche« Theologie, der zufolge Jesus Gott und nichts anderes gebracht hat, besitzt gerade keine überzeugende Antwort auf den zeitgenössischen Unglauben. Weil es ihr an einem strukturellen Verständnis der Macht Gottes jenseits von Herrschaftsgewalt mangelt, wiederholt diese Theologie vielmehr den Anlass, der die Zweifel an der Glaubwürdigkeit des Glaubens erst haben entstehen lassen. Diese Zweifel erscheinen umso berechtigter, wenn ihre theologische Widerlegung sich in überweltliche Bereiche flüchtet. Gerade der doktrinaire Habitus, der die legitime Frage nach überzeugenden Argumenten bzw. ver-

⁵⁷ Ogan 2008, 305.

⁵⁸ Häring 2008a, 205.

ständlichen Inhalten als profane Versuchung abweist und für theologische Aussagen nicht gelten lässt, muss sich die Frage gefallen lassen, was Theologie dann überhaupt noch aussagen kann. Wie virulent dieses Problem bereits im ersten Band der Jesus-Trilogie ist, macht Ratzingers Interpretation der Reich-Gottes-Predigt deutlich. Obwohl damit ein Thema aufgerufen wird, das nicht allein den historischen Kern der Verkündigung Jesu bildet, sondern zugleich das soteriologische Paradigma für die Verknüpfung der von Gott verheißenen Erlösung mit der Geschichte der Welt ausmacht, entkleidet Ratzingers Lektüre Jesu Ansage des Ankommens des Reiches Gottes in der Welt aller kontextuellen Bezüge, welche die mit ihm aufgerufene messianische Heilsbotschaft historisch-situativ fassbar machen würden. Sie reduziert ihren Gehalt auf eine Selbstanzeige des christologischen Geheimnisses als Gottesherrschaft, die sie gleichermaßen subjektiv wie metaphysisch auf die Person Jesu einschränkt. Ihre individuelle Existenz verbürgt die rettende Ankunft Gottes in der Welt. Die – so Ratzinger – »neue Nähe des Reiches, von der Jesus spricht und deren Ausrufen das Unterscheidende seiner Botschaft ist – diese neue Nähe besteht in ihm selbst«⁵⁹. Insofern eine solche Aussage die Wirklichkeit des Reiches personal auf das *Subjekt* Jesu konzentriert und deren Wirklichkeit mit der Herrschaftsstellung des ewigen Sohnes vom Vater auszeichnet, nimmt sie der Erlösungsbotschaft von der Menschwerdung Gottes im auferstandenen Gekreuzigten die realitätskritische Bedeutung für die Welt.⁶⁰ Zwar ist durch »seine Gegenwart und sein Wirken« Gott in der Geschichte »der Handelnde und Herrschende«⁶¹ geworden. Was das bedeuten soll, bleibt jedoch unklar, da die göttliche Herrschaft weltliche Machtgestalten ausschließt. Ratzingers Theologie göttlicher Vorherrschaft scheint weder dem historischen Kreuz Jesu noch seiner theologischen Deutung als liebender Selbsthingabe des Sohnes gerecht zu werden. Sie konterkariert vielmehr die gerade soteriologisch signifikante Politik, welche die göttliche Selbstoffenbarung in Kreuzesgestalt auszeichnet, nämlich dass Gott sich nicht in der königlichen Herrschaftsstellung, sondern in der Ohnmacht von Hingerichteten finden lässt. *Diese* Machtgestalt er-

⁵⁹ Ratzinger 2007, 90.

⁶⁰ Vgl. Franz 2007, 51. Wie eine politische Deutung der Reich-Gottes-Verkündigung als kirchlicher Option für die Armen und eine entsprechende »Christologie des Anderen« aussehen kann, zeigt Hammes 2008, 345.

⁶¹ Ratzinger 2007, 90.

fasst die Theologie Ratzingers nicht. Ihr Blick bleibt auf herrschaftliche Konzepte fixiert. Mehr noch: Weil der historische Jesus kaum als Herrschergestalt gesehen werden kann, muss Ratzinger seine Niedrigkeit theologisch nobilitieren. Deshalb liegt der besondere Fokus, der die Darstellung der Jesus-Bücher als ihr Konstruktionsprinzip ausrichtet, auf der Sohneschristologie. Sie wahrt das Herrschaftsformat im Blick auf Gott, gibt dafür jedoch den Geschichtsbezug des Glaubens preis. Ottmar Fuchs spricht von einer »Spiritualisierung« des Evangeliums, die – wie seine Besprechung von Ratzingers Deutung der Lazarus-Perikope (vgl. Lk 16,19–31) vor Augen führt – den Aufruf zur Gestaltung des Lebens in dieser Welt bzw. »die eschatologische Relevanz diesseitigen Handelns« systematisch tilgt.⁶² Kann jedoch das Bild eines göttlichen Erlösers, der ein Herrscher sein, aber keine Herrschaft ausüben soll, glaubwürdig sein? Die logische Unstimmigkeit einer Christologie, die Jesus ausschließlich subjektiv mit dem Sohn vom Vater identifiziert, entleert das Bekenntnis zur Inkarnation jeder menschlich konkretisierbaren Bedeutung. Zugleich macht sie aus der Soteriologie den Gegenentwurf zu einer Theologie, die ihre Aufmerksamkeit auf die Nöte der Welt richtet. Der Begriff des ewigen Sohnes personifiziert an ihrer Statt die abstrakte Behauptung einer ebenso sakralen wie überweltlichen Herrschaft Gottes. In der Folge gerät Offenbarung zu einem Akt göttlicher Selbstanzeige. Ratzinger erläutert sie mit Blick auf die Bergpredigt Jesu mit folgenden Worten:

»Vor allem wird uns dabei aufgehen, dass Jesus immer als der Sohn spricht, dass immer die Beziehung von Vater und Sohn im Hintergrund seiner Botschaft steht. In diesem Sinn ist immer zentral von Gott die Rede; aber eben weil Jesus selbst Gott – der Sohn – ist, darum ist seine ganze Verkündigung Botschaft seines eigenen Geheimnisses, die Christologie, das heißt Rede von der Anwesenheit Gottes in seinem eigenen Tun und Sein.«⁶³

Spätestens an diesem Punkt tritt die tautologische Struktur der glaubenswissenschaftlichen Antwort auf die Frage, was Jesus gebracht hat, endgültig als das vor Augen, was sie ist: eine Hohlform, welche v.a. die Sprachnot markiert, die in der Weltlosigkeit ihres Gottesverständnisses wurzelt. Die Menschwerdung eröffnet hier keinen irdischen Verständnisraum für Gott. Es verhält sich gerade umgekehrt: Sie erscheint als Herrschaftsakt

⁶² Vgl. Fuchs 2008, 242f.

⁶³ Ratzinger 2007, 92.

des Sohnes, dessen Wirklichkeit allerdings nur der spirituellen Haltung frommer Innerlichkeit fassbar wird. Auf diese Weise macht der Akzent auf das göttliche Subjekt der Person Jesu deutlich, warum Ratzingers Theologie trotz aller Bemühung um Eigentlichkeit Mühe hat, die Relevanz der erlösenden Liebe Gottes für die Lösung der Probleme unserer zeitgenössischen Welt plausibel darlegen zu können. Ihrer Aussage fehlt schlicht jeder weltliche Gehalt.

3. Zur universalen Bedeutung der Person Jesu, ein strukturaler Ansatz für die Christologie

Es scheint also theologisch nicht auszureichen, die Frage, was Jesus gebracht hat, einfach mit *Gott* zu beantworten. Der Hinweis auf die Inkarnation des Sohnes als Akt der Durchsetzung seiner göttlichen Herrschaft über die Welt ist nicht nur für den zweifelnden Menschen wenig überzeugend, er leidet darüber hinaus an einem theologischen Missverständnis. Seine Deutung verkennt den Macht-Charakter der Liebe Gottes. Damit ist nicht gesagt, dass der Autor der Jesus-Trilogie die johanneische Sohnes-Christologie, deren theologale Signatur er offenkundig präferiert, grundsätzlich falsch verstanden hätte. Im Gegenteil: Sie behauptet im Kern durchaus, dass das Heil von Gott kommt, dass *seine* Menschwerdung Jesus zum Christus und Herrn der Welt macht. Aber die Dramaturgie des vierten Evangeliums konturiert dieses Messias-Verständnis v.a. durch den Abstieg des Sohnes aus dem Himmel bis zum Tod am Kreuz. Die Herrschaftsposition weist sie erst dem Auferstandenen und auch ihm nur als einem bleibend Gekreuzigten zu. Wie souverän die johanneische Jesusfigur auch agiert, die Ohnmacht am Kreuz bleibt ihr zentraler Angelpunkt. Selbst wenn der Evangelien-Text die erlösende Macht Christi als göttlichen Gerichtsakt vorstellt, muss es doch zu denken geben, dass sein Vollzug den Richter in paradoxer Wendung an die Stelle des Verurteilten setzt. Gerade so, d.h. insofern sich Gottes Gericht am Kreuz des Sohnes und das bedeutet: in der Hinrichtung des Menschen Jesus vollzieht, wird »der Herrscher dieser Welt hinausgeworfen« (vgl. Joh 12,31). Die Ohnmacht des Gekreuzigten repräsentiert die christologische Vollmacht des göttlichen Sohnes also offenkundig nicht mit einer Figur der Herrschaft, sondern in dem gegenläufigen Sinn fundamentaler Herrschaftskritik. De-

ren theologische Deutung erfordert ein Verständnis von Macht, das zwar bestimmte Formen weltlicher Herrschaft eindeutig identifiziert – und darin eine unhintergebar geschichtliche Relevanz erkennen lässt –, gleichzeitig aber zumindest Gott nicht auf das herrschaftliche Konzept des Täters festlegt.

3.1. Gottes Macht als Herrschaftskritik

Dass das Kreuz als Referenz der theologischen Aussage Gottes die Wirklichkeit von Erlösung den Kategorien bloßer Handlungsvollmacht entzieht, weshalb sich das am Subjekt orientierte Herrschaftsformat nicht für eine christologisch angemessene Bestimmung des Lebens Jesu eignet, hat Hans-Joachim Sander in einem Aufsatz dargelegt, der im selben Jahr wie der erste Band der Jesus-Trilogie erschienen ist.⁶⁴ Gegenläufig zu Ratzingers vom ewigen Sohn Gottes her entworfener Christologie konstituiert Sander die Heilsbedeutung Christi über die Objektivität des menschlichen Lebens Jesu. Dessen Fragwürdigkeit löst keine Exposition eines eigentlich transzendenten Handlungsträgers auf, der in und durch Jesus handelt. In Anschluss an die Philosophie Michel Foucaults schlägt Sander einen Zugang vor, der in Jesus nicht personal das Subjekt, sondern struktural ein *sujet* erblickt, d.h. ein Thema des Glaubens und der Theologie. Auf diese Weise verschiebt er die Aufgabe der Christologie auf den genealogischen Kontext, in dem die Konstruktion der Thematisierung Jesu, d.h. seiner universalen Heilsbedeutung nachvollzogen werden kann. Diese Reflexion trägt ausdrücklich keinen biographischen Akzent. Es geht ihr also nicht um die historische Wahrheit der Person Jesu oder deren subjektives Selbstverständnis. Beides wäre theologisch unergiebig, in den Worten Sanders: »Von seiner Person wissen wir zwar für einen antiken Menschen relativ viel, aber eben doch viel zu wenig, um darauf die Rede von Gott aufzubauen.«⁶⁵

Auch das gläubige Vertrauen auf das Zeugnis der Evangelien führt hier nicht weiter. Der fiduziale Zugriff, dem ein solcher Glaubensstandpunkt die Schrifttexte unterwirft, behält den personalen Fokus bei bzw. verlagert ihn lediglich in einen göttlichen Bezugsrahmen auf den wesensgleichen

⁶⁴ Vgl. Sander 2007.

⁶⁵ Ebd., 94.

Sohn des Vaters als zweiter Person der Trinität. Was diese Bestimmung theologisch bedeutet, bleibt immer dann diffus, wenn ihr herrschaftlicher Gehalt durch keine menschliche Referenz hinreichend gedeckt erscheint. Die historischen Wissensbestände lassen aber weder eine Innensicht der Existenz Jesu noch ihres göttlichen Geheimnisses zu. Deshalb schlägt Sander eine Außenbetrachtung vor. An die Stelle des personalen Akzents tritt bei ihm das Interesse an den formativen Strukturen, die der Person des Mannes aus Nazareth, seinem Leben, den ihm zugeschriebenen Lehren und seinem Tod bis heute jene christologische Gestalt verliehen haben, mit welcher der Glaube die Repräsentation der erlösenden Gegenwart Gottes in der Welt vorrangig aussagt. Struktural ist diese Methode, weil sie sich auf die Formative richtet, welche die Person Jesu wie andere menschliche Person auch konstituieren. D.h. sie beschreibt den Machtdiskurs, der auf einer sehr allgemeinen, jedoch objektiv fassbaren Ebene die Konstellation von ganz unterschiedlichen materialen, geistigen, kulturellen Produktions-Faktoren umfasst, auf welche sowohl die historische wie die christologische Deutung Jesu referieren, ja die beide sozusagen erst möglich macht. In diesem Machtdiskurs – nicht in der Subjektivität des menschlichen Bewusstseins Jesu oder einer sie beherrschenden göttlichen Sohnes-Wirklichkeit – erkennt Sander das Material-Objekt der Theologie.

Der Wechsel vom personalen auf den strukturalen Modus der Betrachtung bedeutet für das Projekt theologischer Wissenschaft eine beachtliche methodologische und inhaltliche Umorientierung. In der Tat greift die strukturale Analyse auf die Person Jesu nur *von außen* zu, sie strebt keine existenzielle oder offenbarungstheologische Unmittelbarkeit an. Im Gegenteil, wenn Jesus als *Thema/sujet* der christologischen Reflexion verstanden wird, dann geschieht dies bei Sander in dem *archäologisch* bestimmten Sinn der historischen Ortslage bzw. »Fundstelle«⁶⁶. Die Topologie des Jesus-Themas, seine spezifischen Repräsentation der Macht Gottes macht auch nicht einfach Gott erkennbar, sondern zunächst die in der Welt herrschenden Mächte, also »das, was auf Jesus zugegriffen hat und dem er in seiner Verortung Gottes im Alltag der Menschen seiner Zeit nicht ausgewichen ist«⁶⁷. D.h. sie erschließt die historischen Kontexte, die Jesus, seine Theologie, aber nicht weniger den Glauben an ihn geprägt

⁶⁶ Ebd., 98.

⁶⁷ Sander 2007, 94.

haben. Ihre formativen Realitäten bilden den Maßstab für die Angemessenheit des Gehalts, den theologische Aussageweisen von bzw. über ihn beanspruchen. In diesem Sinn überprüft Sanders Hermeneutik die Trifftigkeit der Theologie an den feststellbaren Machtstrukturen, die das Sujet *Jesus* festlegen und bereits die schriftliche Ausgestaltung seiner Verkündigung durch die Evangelien bestimmen.

Die Produktivität des Machtphänomens, die hier in den Blick genommen wird, sein strukturelles Verständnis als Diskurs, macht deutlich, dass Macht noch etwas anderes bedeutet als die Handlungsfähigkeit, die ein Subjekt *haben* oder ausüben könnte. Wenn überhaupt, dann muss das subjektive Machtverhältnis angemessen als Unterwerfung beschrieben werden. Sander spricht von einem *Zugriff*, der sich nicht als herrschaftlicher Besitz vereinnahmen lässt, eben weil er dem Subjekt widerfährt, es formt und über es verfügt. Folglich kann Jesus, wenn er zum Thema der Theologie wird, nicht als das Herrschaftssubjekt seiner eigenen authentischen Deutung – sei ihr Urheber nun der Mensch oder der Gottessohn – zur Sprache kommen. Sander stellt demgegenüber fest:

»Entscheidend für das, was christlich über Gott zu sagen ist, ist daher nicht das, was der Person Jesu möglich war, sondern gerade das, was seine Theologie, sein Schicksal und auch seine Existenz unmöglich gemacht hat und macht.«⁶⁸

Thematisieren heißt hier, die herrschaftlichen Strukturen sichtbar machen, die sich das menschliche Leben Jesu *genauso* unterwirft wie das aller anderen Menschen. In dieser Perspektive erhält die Bedeutung des Jesus-Themas einen unmittelbar kritischen Zuschnitt: Sein theologischer Gehalt muss die Relevanz für das Leben der Menschen an der diskursiven Identifikation der jeweils historisch prägenden Machtformation bewähren. Indem das Sujet *Jesus* zeigt, wie der Mensch Jesus in den Gewaltstrukturen dieser Welt unterworfen und getötet wird, eröffnet es die Möglichkeit zu einer theologischen Herrschaftskritik, die Gott als Opfer der Gewalt an den realen Orten der Macht verortet. Die Äußerlichkeit des Sujets dem personalen Geheimnis Jesu gegenüber ist also kein Defizit. Seine Leistung liegt vielmehr in der mundanen Ortskenntnis, die sie der Christologie verschafft und durch welche die Aussage der Menschwerdung des Gottessohnes konkrete Bedeutung in und für die Welt gewinnen kann. Der exterritoriale Blick der Topologie erschließt der Christolo-

⁶⁸ Ebd., 94f.

gie also ein objektives und objektivierendes Format. Gerade insofern es von personalen Selbstanzeigen Abstand nimmt, klärt die theologische Thematisierung Jesu über die Genealogie der sein Leben beherrschenden Strukturen auf und bringt eine andere, alternative Sicht auf dessen Wirklichkeit zur Geltung. *Von außen* betrachtet kann der Totalitätsanspruch, den jedes herrschende Selbstverständnis durchzusetzen versucht, als tatsächliche Perspektivität in seiner gerade nicht selbstverständlichen Bedingtheit hervortreten. Dieses ideologiekritische Potenzial meint Sander, wenn er schreibt: »Der Zugriff von außen legt [...] etwas frei, was denen, die im Bann der Selbstverständlichkeiten dieses Ortes leben, unweigerlich entgeht.«⁶⁹

Nach dieser Auffassung hat erst der Tod Jesu am Kreuz die hermeneutischen Bedingungen geschaffen, die zu seinem Verständnis als *Christus* führen konnten. Die reale Ohnmacht des Gekreuzigten bringt sozusagen das Thema hervor, das die theologische Deutung seiner Person als repräsentative Manifestation der Heilsmacht Gottes in der Welt möglich macht. Und zwar weil es die herrschaftliche Machtkonstellation, die seinen besonderen Ort bestimmt, und deren lebenszerstörender Gewalttätigkeit aufzeigt. Ob der historische Jesus selbst oder seine Zeitgenossen das zu Lebzeiten hätten sehen können, erscheint mehr als fraglich. Es ist zwar richtig, dass jede Thematisierung die Person Jesu in einer bestimmten Weise objektiviert. Theologisch entscheidend ist jedoch, *welches* Thema sie unter seinem Namen anspricht. Wenn die Menschwerdung Gottes als Sujet gerade des Gekreuzigten aufgefasst wird, dann verweist ihr Gehalt besonders auf jene historischen wie aktuellen Orte der Unterdrückung, Ausbeutung und Zerstörung, welche auch die Realität des menschlichen Lebens Jesu geprägt haben. Ihre irdische Objektivität bestimmt den Inhalt seiner Offenbarung und damit die Referenz, welcher das christologische Verständnis von Inkarnation zu entsprechen hat, will es die theologische Bedeutung Jesu als Offenbarung der göttlichen Erlösungswirklichkeit zum Ausdruck bringen. Dass der topologische Blick nicht personal von innen, sondern struktural von außen die Mächte in den Blick nimmt, denen das Leben dieses einen Menschen unterworfen war, verleiht ihm also sowohl eine historisch-kritische wie eine theologisch-offenbarende Funktion: *Historisch* kritisiert er die vermeintliche

⁶⁹ Ebd., 99.

Selbstverständlichkeit, mit der in der lokalen Binnenperspektive das Lebensrecht der Armen missachtet und ihre Unterdrückung gerechtfertigt werden kann, d.h. er zeigt objektiv die historische Unterdrückungsstruktur auf, die keinesfalls notwendig oder unveränderbar ist; *theologisch* akzentuiert er die Präsenz Gottes vor Ort als jene spezifische Ohnmacht, die das Los der Entrechteten, Ausgebeuteten und Ermordeten solidarisch teilt, die menschenverachtende Herrschaft von Menschen über Menschen hingegen als Sünde gegen Gott verurteilt. So erweisen sich ausgerechnet die Armen und Bedrängten als die maßgebliche Repräsentation der Heilsmacht des göttlichen Gerichts.

Eine Christologie, die Gottes Offenbarung in Jesus Christus in dieser strukturalen Weise auf die Notlagen der Welt bezieht, gewinnt ihre Plausibilität aus der objektiven Heilsbedeutung, die sie als Thema von Jesu Leben, Tod und Auferstehung zur Sprache bringen kann, z.B. indem sie zeigt, wie die Solidarität mit Gott als Solidarität mit dem Gekreuzigten den vielfach geknechteten Menschen in Geschichte und Gegenwart ihre Würde als Subjekte zurückgibt und sie – vielleicht, hoffentlich! – dazu befähigt, die ihnen angetane Gewalt als Unrecht zu benennen und aus den herrschaftlichen Zwängen ihrer jeweiligen Unterdrückung auszubrechen. Wenn Jesus der Name für das christologische Thema *dieser* Menschwerdung ist, lässt sich die Wahrheit über ihn allerdings nicht mit der Frage eruieren, was seine historische Person bewirkt oder gebracht hat. Jede mögliche Antwort darauf würde hier nur auf ein weiteres Herrschaftsformat verweisen, dessen diskursive Machtgestalt genealogisch zu dekonstruieren wäre. Die Bedeutung der Menschwerdung als Thema Jesu liegt vielmehr in der strukturellen Verortung von Gottes Ohn-Macht in den Armen und Marginalisierten dieser Welt. Insofern sie deren objektiv feststellbare Kontexte zum maßgeblichen Horizont für das Verständnis der Christologie erklärt, gibt sie Prüfungsverfahren Raum, die den Aussagegehalt der Theologie an vielfältigen historischen Unheils-Situationen bewahren und Gottes Heilsmacht befreiend erfahrbar machen können.⁷⁰ Eine solche Christologie identifiziert nicht abstrakt, wer Gott ist, sondern erschließt dessen theologische Bedeutung über das Sujet seiner bis ans Kreuz Jesu gehenden Menschwerdung, die negativ die Strukturen der

⁷⁰ Dass dieser Ansatz ein Format nicht allein für die Christologie, sondern für eine Gesamtdarstellung der systematischen Theologie bereitstellt, belegt der jüngst veröffentlichte erste Band der *Topologischen Dogmatik* (Sander 2019).

Zerstörung von Leben, positiv aber das aufzeigt, wozu Menschen als Menschen berufen sind. Kein geringerer als Karl Rahner hat die Menschwerdung deshalb zum Paradigma einer Neujustierung des gesamten theologischen Projekts erklärt. Rahners dezidiert anthropologisches Format fasst über das Thema der Menschlichkeit Jesu – d.h. über das, was ihn zum Bruder aller anderen Menschen in der Welt macht – den offenbarungstheologischen Gehalt der Selbstmitteilung Gottes. Der grundlegenden Bedeutung seines Ansatzes wendet sich der folgende Abschnitt zu, um den strukturell herrschaftskritischen Gehalt christologischer Aussagen noch besser in den Fokus nehmen zu können.

3.2. Menschwerdung als Materialobjekt einer welthaltigen Theologie

Die anthropologische Wende, die Rahners Verständnis von Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes vollzieht, verfolgt ein dem »eigentlichen« Theologieverständnis der Jesus-Bücher Ratzingers entgegengesetztes Interesse. Seinen lehramtlichen Bezugspunkt bildet die Nummer 22 der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes*. Unter dem sprechenden Titel »*Christus, der neue Mensch*« erfasst dieser Abschnitt den Gehalt der Gottessohnschaft des Logos über die Menschlichkeit Jesu und universalisiert deren Bedeutung zugleich im Blick auf *alle* Menschen:

»Denn Er, der Sohn Gottes, hat Sich durch seine Fleischwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen geeint. Mit menschlichen Händen hat er sein Werk getan, mit menschlichem Geist gedacht, mit menschlichem Herzen geliebt.« (GS 22,2)

So ist er »wahrhaft einer aus den Unrigen geworden, in allem uns gleich, ausgenommen der Sünde« (GS 22,2).⁷¹ Das Differenzmerkmal der Sündenlosigkeit, das der Konzilstext aus Hebr 4,15 aufgreift, wäre missverstanden, wenn es als Einschränkung der wahren Menschlichkeit des inkarnierten Logos gelesen würde. Der Christus der Pastoralkonstitution ist kein herrschaftlicher Über-Mensch, sondern eben der Gekreuzigte. Im Horizont seiner Ohnmacht unterstreicht der Hinweis auf die Sünde aber den kriteriellen Offenbarungscharakter der Fleischwerdung Gottes: Weil der göttliche Sohn uns ohne Sünde wahrhaft gleich geworden ist, lässt

⁷¹ Die angesprochene anthropologische Universalisierung der Christologie hebt der Kommentar zur Stelle hervor (vgl. Sander 2005, 740f.).

sich die Wahrheit der Erlösung wirklich in jeder Form von Menschlichkeit bzw. in deren realer Verwirklichung finden, welche die Sünde nur zerstören kann.

Rahner greift den gleichermaßen inkarnatorischen wie soteriologischen Akzent der konziliaren Christologie im *Grundkurs des Glaubens* auf und bestimmt von ihm her Offenbarung als das freiheitliche Geschehen einer göttlichen Selbstmitteilung, die im Menschsein selber stattfindet, weshalb dessen strukturelle Diskursmacht auch die theologischen Inhalte für die christologische Reflexion vorgibt. In diesem Sinn charakterisiert Rahner »die innerste Mitte des christlichen Daseinsverständnisses«⁷² mit dem programmatischen Satz: »Der Mensch ist das Ereignis einer freien, ungeschuldeten und vergebenden, absoluten Selbstmitteilung Gottes.«⁷³ Seine fundamentaltheologische Erläuterung macht u.a. deutlich, dass der subjekthafte Aspekt, den etwa die johanneische Sohnes-Christologie hervorhebt, durchaus ihre Berechtigung besitzt, weil die unter dem Thema der Menschwerdung firmierende Offenbarungswirklichkeit tatsächlich den personalen Charakter eines gott-menschlichen Kommunikationsgeschehens aufweist. In der Inkarnation des Sohnes teilt sich also wirklich Gott den Menschen mit. So gesehen behält Ratzingers eigentliche Theologie ihren Wahrheitsanspruch bzw. versteht sich das Christentum auch nach Rahner als »Religion der Unmittelbarkeit zu Gott«⁷⁴. Doch macht er das unterscheidend Göttliche gerade nicht auf Kosten der profanen Realität des Menschen geltend. Wenn »sich Gott selbst zum konstitutiven Prinzip des geschöpflichen Seienden macht« und damit »»vergöttlichen-de« Wirkungen« verbunden sind, die es unmöglich erscheinen lassen, die Bedeutung des Menschseins ohne den Bezug auf Gott hinreichend zu erschließen, dann muss gerade die theologale Bestimmung der endlichen Subjektivität des Menschen »selber als endliche und geschaffene aufgefasst werden.«⁷⁵ Etwas einfacher gesagt: Die göttliche Bestimmung des Menschen besteht ihrem Gehalt nach in seiner Menschlichkeit, die ihm sozusagen nicht einfach *gehört*, sondern zu deren Verwirklichung er – wie die Pastoralkonstitution in GS 22 sagt – von Gott *berufen* ist und zwar in der Form der Nachfolge derselben Menschwerdung, die der göttliche

⁷² Rahner 1999, 116.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Ebd., 125.

⁷⁵ Vgl. ebd., 120.

Sohn im Menschen Jesus vorgelebt hat. Von daher erhält der Begriff der Selbstmitteilung Gottes einen ontologischen Status, der nicht irgendeine spezifisch göttliche »Objektivität ›am Menschen« meint, sondern die menschliche Subjektivität strukturell über ihren konstitutiven Transzendenzbezug im Sinn eines »übernatürlichen Existenzials« aufklärt. Ihm zufolge zeichnet den humanen Existenzvollzug gerade in seiner Humanität die Beziehung zu Gott aus.⁷⁶ Rahner begründet dieses Axiom schöpfungstheologisch: Weil der Mensch Geschöpf ist, bleibt auch seine Menschlichkeit Gottes Sache, d.h. in die Menschwerdung des göttlichen Sohnes eingeschrieben. Die schöpferische Macht Gottes, die das Menschsein nach dem Bild Christi prägt, eröffnet sich dem Menschen in der freiheitlichen Gestalt eines Rufes zur Nachfolge, die der endlichen Subjektivität den existenziellen Vollzug ihrer selbst als eigenständige Lebens-Aufgabe überantwortet. Menschsein heißt hier immer: Mensch *werden*. Sein geschichtlicher Prozess-Charakter schreibt einen Transzendenz-Bezug in das menschliche Dasein ein, der dessen Verwirklichung zu einem unabschließbaren Projekt macht.

Dennoch bedeutet die freiheitliche Selbstbestimmung des Subjekts keinen willkürlichen Herrschaftsgestus. Die inkarnations-christologische Verortung in der Nachfolge Jesu bindet das menschliche Dasein ganz im Gegenteil an die profanen Erfordernisse der Menschlichkeit. Sie bilden ein objektives Kriterium für die erlöste oder sündhafte Aktualisierung von Menschsein. Wenn die Theologie Jesus christologisch als Offenbarung Gottes thematisiert, hat sie damit also keine spezifisch religiöse oder auch nur fachtheologische Wirklichkeit im Blick. Sie rekurriert vielmehr auf seine Menschlichkeit, d.h. auf das strukturelle Format des Menschen als Geschöpf Gottes und auf die seinen Gehalt artikulierende existenziale Berufung zur Menschwerdung. In den Worten Rahners:

»Wenn die Selbstmitteilung Gottes eine bis zum letzten radikalisierende Modifikation unserer Transzendentalität als solcher ist, durch die wir Subjekt sind, und wenn wir als solche Subjekte von transzendentaler Unbegrenztheit in der banalsten Alltäglichkeit unseres Daseins im profanen Umgang mit irgendwelchen Wirklichkeiten einzelner Art sind, dann ist damit prinzipiell gegeben, daß die ursprüngliche Erfahrung Gottes auch in seiner Selbstmitteilung so allgemein, so

⁷⁶ Vgl. ebd., 126.

unthematisch, so ›unreligiös‹ sein kann, daß sie überall vorkommt – namenlos, aber wirklich –, wo wir überhaupt unser Dasein treiben.«⁷⁷

Profane Gehalte können deshalb geeignete Kandidaten für theologische Aussagen sein, weil sie auf Strukturen der Menschlichkeit referieren, in denen die »ursprüngliche Erfahrung Gottes« gewissermaßen »unthematisch«, d.h. ohne sie über eigentlich religiöse Inhalte spezifizieren zu müssen, greifbar wird. Die epistemologische Konsequenz aus dieser Einsicht für die Theologie hat Florian Bruckmann gezogen, indem er zeigt, wie Rahner die Menschlichkeit Jesu zum Erkenntnisgrund der Göttlichkeit des Sohnes macht.⁷⁸ Die dogmengeschichtliche Grundlage für die Nobilitierung des Menschseins Jesu liefert die Zwei-Naturen-Lehre des Konzils von Chalzedon. Vor ihrem Hintergrund erschließt Rahner den Aussagegehalt der hypostatischen Union über die inkarnatorische Objektivierung der Wirklichkeit des Gottessohnes in der – so Bruckmann – »Konkretheit und Partikularität des Lebens Jesu«⁷⁹. Weil in Jesus Christus Gott und Mensch personal geeint sind, macht die in ihm einmalig ereignete Selbstmitteilung Gottes das »Ziel der Schöpfungsgeschichte«⁸⁰ erkennbar, weshalb von dem inkarnierten Sohn her *jedes* menschliche Leben zum Erkenntnis- und Erfahrungsort Gottes werden kann. Bruckmann erkennt darin die pneumatologische Universalisierung der hypostatischen Union und verfolgt deren strukturelle Reichweite bis in die leibhaften Realitäten des Menschseins.⁸¹ Den spezifisch *christologischen* Gehalt der anthropologischen Heilsbedeutung Christi sichert Rahner durch den Rekurs auf das einzigartige Leben des irdischen Jesus. Auch Bruckmann behält die personale Akzentsetzung auf sein besonderes gott-menschliches Subjekt bei. Allerdings verbleibt dessen strukturelle Interpretation sowohl bei Rahner als auch bei Bruckmann bisweilen in einer Allgemeinheit, die das Leben Jesu lediglich als »unaufgeregt und fast langweilig«⁸², d.h. betont unpolitisch charakterisiert. Damit geht jedoch eine diskursive Pointe verloren,

⁷⁷ Rahner 1999, 131.

⁷⁸ Vgl. Bruckmann 2013, 595.

⁷⁹ Ebd., 602.

⁸⁰ Ebd., 600.

⁸¹ Bruckmanns Beispiel ist die Atmung, die jede subjektive Selbstherrlichkeit dezentriert, insofern sie ihren Vollzug in eine »materiell-leibliche [...] Verbindung zum gesamten Kosmos« (Ebd., 612) stellt.

⁸² Ebd., 613.

die Rahners transzendentes Format der Subjektivität zumindest *auch* anzeigt: Dass der Mensch an nichts, was er tun oder was ihm widerfahren kann, genug hat, dass er nie fertig oder vollendet sein wird in der Welt, sondern sein Dasein von einem übernatürlichen Existenzial als Formprinzip bestimmt und damit an immer neue Erfahrungen verwiesen sieht. Zur Aussage dieser unendlichen Relationalität, in der die Selbstmitteilung Gottes sowohl ihre Ermöglichungs- wie ihre Verwirklichungsform findet, reicht die Affirmation der Gewöhnlichkeit Jesu theologisch nicht aus. Sie trifft das Richtige, wenn sie den Wert des Kleinen und Alltäglichen *gegen* die herrschaftlichen Konzepte der Großartigkeit verteidigt und Widerspruch einlegt gegen die Meinung, nur ein bedeutendes Lebensschicksal zähle. Mit der Aussage, dass sich »nicht viel im Leben Jesu«⁸³ getan hätte, ist hingegen zu wenig gesagt. Und wenn Jesus nur »ein bescheidener und demütiger Repräsentant der Königsherrschaft Gottes«⁸⁴ war, dann offenbart sein Lebenszeugnis sehr wohl die Verborgtheit der göttlichen Erlösungsmacht in der Welt, diese trägt deshalb aber keinen mediokren, sondern einen provokativen Zug. *Nur* ein bescheidener und demütiger Mensch kann die Gottesherrschaft repräsentieren. An die Stelle der irritierenden Maßgeblichkeit, welche die Menschlichkeit Gottes in der erniedrigten Knechtsgestalt Jesu findet, um sie gegen jeden herrschaftlichen Gestus in Stellung zu bringen, tritt bei Bruckmann und tendenziell auch bei Rahner eine unspektakuläre Normalität, die eher dem bürgerlichen Selbstverständnis Zentraleuropas als der prekären Situation der Armen und Benachteiligten in den Peripherien unserer globalisierten Welt Rechnung trägt. Dass die gerade von Rahner betonte Kleinheit des Gottessohnes das Formativ für eine herrschafts- und gesellschaftskritische Politik bereitstellt, kommt hier nicht mehr hinreichend zur Geltung.

Weiterführend an Bruckmanns Deutung bleibt dessen ungeachtet, dass sie vor Augen führt, wie Rahner die Fundamentaltheologie prinzipiell umorientiert: von der *ontischen* Aussage der Gleichwesentlichkeit von Sohn und Vater auf dem Konzil von Nizäa, die noch den theologischen Herrschaftsdiskurs des Logos bei Ratzinger bestimmt, auf den eher *ontologisch* akzentuierten Lehrtext des *Horos* von Chalzedon. Zwischen beiden besteht im Übrigen kein Widerspruch: Die *unio hypostatica*, welche die seinshafte Einheit der Person des Christus feststellt, zieht theologisch die

⁸³ Ebd., 614.

⁸⁴ Ebd., 615.

folgerichtige Konsequenz aus dem einheitlich göttlichen Wesen der trinitarischen Personen. Sie rückt aber darüber hinaus jene neuen Erkenntnismöglichkeiten in den Blick, die sich aus der naturalen Zweiheit des Gott-Menschen ergeben. Die berühmten vier Adjektive der Definition Chalzedons tarieren das Verhältnis der Naturen zueinander so aus, dass sie unvermischt, unverändert, ungeteilt und ungetrennt die Gottheit des Christus nicht anders als in der Menschheit Jesu erkennbar machen. Nicht zuletzt deshalb steigt in der weiteren theologiegeschichtlichen Entwicklung gerade die Menschlichkeit zur vorrangigen Eigenschaft des göttlichen Wesens auf.⁸⁵ Festzuhalten bleibt: Das Chalzedonense kontextualisiert die personale Bestimmung, mit der Nizäa Christus als göttliches Subjekt kennzeichnet, durch eine strukturelle Reflexion. Sie richtet den Blick auf die wesenhaften Formative, die seine menschliche Wirklichkeit objektivieren. Auf diese Formative nimmt Rahner Bezug, wenn er den Menschen, noch bevor er auf seinen Subjektstatus und dessen transzendente Relationalität zu sprechen kommt, mit dem diskursiven Begriff des *Ereignisses* beschreibt, d.h. als eine Struktur, welche der Selbstmitteilung Gottes Raum gibt. In der topologischen Tradition Sanders und mit direktem Bezug sowohl auf Rahners Ansatz wie auf das Konzil von Chalzedon widmet Andreas G. Weiß diesem Event-Charakter, durch den das menschliche Dasein zur Offenbarung wird, eine nähere Betrachtung. Sie erschließt dem Verständnis des Inkarnations-Paradigmas einen weiteren Horizont. Denn das strukturelle Format des Ereignisses eignet sich hervorragend dazu, den weltlich verfassten *politischen Raum*, den eine Theologie der Menschwerdung eröffnet, in den Blick zu nehmen.

3.3. Inkarnation als sakralpolitisches Ereignisformat

Auch Weiß geht es um die universal-anthropologische Bedeutung, die das inkarnatorische Geheimnis des Glaubens beansprucht. Allerdings betont er eindeutiger als Rahner bzw. Bruckmann dessen strategische Verfasstheit als ein Politikum. Die Offenbarung in Jesus Christus kommuniziert die Selbstmitteilung Gottes in dem menschheitlichen Horizont einer umfassenden Weltöffentlichkeit. Weiß stellt fest:

⁸⁵ Zu dieser Deutung der Lehrdefinition des Chalzedonense vgl. Bründl 2014, 164.

»Im Christusgeschehen als universellem Ereignis wird nicht nur die Existenz der Menschen, die der konkret geschichtlichen Person des Jesus Christus begegnet sind, sondern der Menschheit an sich der Weg göttlicher Selbstmitteilung ermöglicht, nämlich in der Annahme der in Christus wirksamen Selbstmitteilung Gottes.«⁸⁶

Als Selbstmitteilung zielt die Offenbarung nicht auf ein Informationsgeschehen mit exklusiv göttlichen Inhalten. Ihr Ereignis hat vielmehr das dynamische Format einer Begegnung mit der provokanten Menschlichkeit Gottes. Nach ihr sollen wir Menschen unseren Existenzvollzug ausrichten. Entsprechend bildet das inkarnatorische Paradigma das Format für eine öffentlich relevante Theologie im weiten Sinn.⁸⁷ Sie kann die Bedeutung der Menschwerdung Gottes an konkreten Ortslagen festmachen, weil deren prekäre Topologien die Frage nach Menschlichkeit und Menschwerdung *von sich her* aufwerfen und zugleich rein immanente Problematisierungsstrategien an die Grenze ihrer Leistungsfähigkeit führen. Weiß nennt das die *religions-* bzw. *sakralpolitische* Komplexität der Weltwirklichkeit und macht mit dieser Kennzeichnung auf das überraschende Faktum aufmerksam, dass weltpolitische Ereignisse nicht erst wegen einer sekundären theologischen Deutung, sondern aufgrund ihrer *eigenen* Verfasstheit den religiösen Bezug einfordern.⁸⁸

Wenn die Theologie die Herausforderungen aufgreift, die von der mundanen Ereignislandschaft ausgehen, nimmt sie also das religiöse Potenzial der profanen Welt ernst. Sie tritt nicht als ideologische Gegenmacht in den weltlichen Diskurs ein. Treffender könnte man von einer Haltung grundsätzlicher Solidarität mit der Welt sprechen. Diese Solidarität unterscheidet die topologisch orientierte Theologie von traditionalistischen Konzepten wie der sogenannten *Radical Orthodoxy*. Ihre Vertreter favorisieren eine dezidiert machtpolitische Option und behaupten die Überlegenheit des Glaubens gegenüber jeder säkularen Vernunft. Weiß stellt die zugrunde liegende Logik am Beispiel des anglikanischen Theologen Alasdair John Milbank vor. Sein Ansatz gesteht der modernen Welt keine religiöse Bedeutung zu. Dass ihr Selbstverständnis von der Annahme einer göttlichen Schöpfungsordnung Abstand nimmt, kann Milbank nur als Apostasie und Ausdruck eines Unglaubens wahrnehmen, *gegen*

⁸⁶ Weiß 2019, 366.

⁸⁷ Vgl. ebd., 23.

⁸⁸ Vgl. ebd., 60.

den das christliche Narrativ durchgesetzt werden muss.⁸⁹ Glaube und Unglaube stehen sich bei ihm konfrontativ als widerstreitende Ideologeme gegenüber. Ihr Verhältnis ist rein antagonistisch, so dass die Entscheidung zwischen ihnen eine Frage der (Vor-)Herrschaft darstellt. Dass der Unglaube auch ein Problem des Glaubens sein könnte, was dessen theologische Aussagen umgekehrt für den Unglauben relevant machen würde, kommt bei Milbank nicht in den Blick. Die Theologie erscheint vielmehr als Hort eines besseren, weil überlegenen, göttlich offenbarten Wissens.

Anders als dieses herrschaftliche Konzept betont die sakralpolitische Topologie die Ohnmacht bzw. Sprachlosigkeit der Theologie angesichts der weltlichen Problemlagen. Ihr Selbstverständnis zeichnet keine überlegene Lösungskompetenz aus. Im Gegenteil: Wenn Theologie sich auf das Irritationspotenzial der weltlichen Unheils-Signaturen einlässt, stellt das auch ihre Theoriebildungen zunächst v.a. infrage. Da die problematische Wirklichkeit der Welt säkulare wie theologische Lösungsstrategeme gleichermaßen als unzureichend identifiziert, kann die gemeinsame Sprachlosigkeit auf einen religiösen und im letzten inkarnatorischen Bezug aufmerksam machen. Er bricht am realen Ort der Not auf, insofern hier die Menschlichkeit auf dem Spiel steht. Wenn Menschen ausgebeutet, unterdrückt, ihrer Humanität beraubt werden, ist das von eminent theologischer Relevanz. Dass der christliche Glaube die Präsenz Gottes besonders in dem Ereignis der Erniedrigung und Vergewaltigung eines gekreuzigten Menschen erkennt, macht die wirkliche Ohnmacht der Geknechteten zu einer christologisch anschlussfähigen Kategorie. Die von ihr aus entworfene inkarnatorische Theologie artikuliert das realitätskritische Ereignis einer weltlichen Offenbarung, die sich vorrangig an den Orten der Gefährdung des menschlichen Lebens manifestiert. Zugleich stellt sie den praktischen Charakter des Glaubens in das Zentrum der Aufmerksamkeit. Denn der Offenbarungscharakter der Armen fordert menschliches und menschenwürdiges Handeln, d.h. eine Politik heraus, die gegen die Gewaltursachen von Unterdrückung und Ausbeutung vorgeht. Auf diese Weise zeichnet die Christologie die Rettung des menschlichen Lebens mit einer Sakralität aus, die um die Vorläufigkeit aller nur menschlichen Bemühungen weiß und deshalb eine strukturelle Beziehung zu Gottes erlö-

⁸⁹ Vgl. Weiß 2019, 316f.330.

sender Macht herstellt. Die Theologie hat dann den Nachweis zu führen, dass die sakrale Markierung nicht auf eine allmächtige Herrschaftsgewalt, sondern auf die Selbsthingabe des Christus verweist, die in der Solidarisierung mit der geschundenen Kreatur bis zum Äußersten geht und das Lebensrecht gerade der Ärmsten als absoluten Maßstab für die Bestimmung von Heil und Erlösung anerkennt. Christologischen Aussagen eignet folglich kein Überlegenheitsgestus. Die reale Problematik herrschender Unmenschlichkeit kritisiert wie gesagt auch die theologischen Heilsökonomien. Aus der Einsicht in die Unangemessenheit der eigenen Konzepte kann aber eine Sensibilität für das faktische Leid erwachsen, die dem soteriologischen Projekt der Christologie ein lebenspraktisches Anforderungsprofil verleiht. Dass sich die Theologie in die vielfältige Topologie der sakralpolitischen Ereignislandschaft der Welt hineinziehen lässt und die vor Ort ungelösten und bisweilen unlösbaren Probleme ernst nimmt, versetzt sie überhaupt erst in die Lage, Sprach- und Handlungsformen zu finden, die von den Betroffenen ernst genommen werden können.

»Die Ereignishaftigkeit der sakralpolitischen Orte wird [...] zu einer offenbaren Form für die Theologie, die diese auf das Äußerste exponiert. Die Theologie wird an den Sprachlosigkeiten und Undenkbarkeiten ereignishafter Topoi vor die Unzureichendheit ihrer eigenen Konzepte gestellt. Sie hat angesichts der Ordnungsüberschreitung die wohligen Hüllen geleiteter Ordnungskonzepte abzulegen. Sie ist genötigt, sich in der radikalen Solidarität zu entäußern.«⁹⁰

Der Gewinn, den die Theologie aus dieser sakralpolitischen Verortung zieht, stellt sich also bei Weiß einmal mehr als Kritik dar, die ihre Aussagen strukturell an den Realitäten der Welt misst. Insofern ihre gewohnten Ordnungs- und Denkschemata an dieser Prüfung zerbrechen, erhält Theologie die Chance, in der Solidarität mit den leidenden Menschen die Heilsbedeutung Gottes neu und vielleicht angemessener erlernen zu können, als ihr das bislang möglich gewesen ist. Nicht zuletzt macht sie das auch zu einem glaubwürdigen Gesprächspartner in dem allen Beteiligten gemeinsamen Mühen um die Rettung der Menschlichkeit.

Weiß exemplifiziert die Heuristik des strukturellen Weltbezugs der Theologie anhand einzelner herausragender Ereignisse, in denen sich die sakralpolitische Offenbarungsstruktur der Weltwirklichkeit geschichtlich

⁹⁰ Ebd., 443.

ausprägt. U.a. erörtert er den Bußgang König Heinrichs IV. 1077 nach Canossa, Martin Luther Kings Rede vor der National Mall in Washington am 28.08.1963 oder das Ende der Marineoperation »Mare nostrum« am 31.10.2014 und die katastrophalen Folgen, welche die Beendigung ihres Mandats für die Flüchtlinge auf dem Mittelmeer nach sich gezogen hat. Ohne an dieser Stelle auf nähere Einzelheiten seiner Ausführungen eingehen zu können, zeigt Weiß' Analyse, wie sich in der jeweiligen Situation politische und religiöse Kontexte verschränken. Die genannten Ereignisse werfen in unterschiedlichen Konstellationen die Frage von Herrschaft und Gewalt, Macht und Ohnmacht auf, so dass die Theologie herausgefordert wird, die Not der leidenden Menschen als Gottes eigene Not auszusagen. Auf diese Weise bringt sie die Unmenschlichkeit der realen Verhältnisse gegen deren unzulässige Rechtfertigung durch gleich welches herrschende Ideologem zur Geltung. Die kontextuelle Einbindung macht die Theologie im günstigen Fall auch auf die unvorhersehbare theoretische wie praktische Innovation aufmerksam, die zur Wende der Not beitragen kann. Da dieser Realitätsbezug zunächst die Form der Kritik an den traditionellen Konzepten der Heilsökonomie annimmt, wird die Theologie durch ihre lokalen Bezüge selbst ereignishaft strukturiert, d.h. geschichtlich dynamisiert. Die sakralpolitische Komplexität der realen Ortslagen offenbart eine kritische Macht, über welche die Theologie nicht verfügen kann, sondern die über sie verfügt, sie aber gerade so zu einer Aussage der heilschaffenden Präsenz Gottes befähigt und ihre Triftigkeit aus der Auseinandersetzung mit den eben nicht nur profanen, sondern theologisch relevanten Problemen der Menschheit in der Welt gewinnt. Auf diesen Sprachgewinn wie auf jene Relativierung macht Weiß ausdrücklich aufmerksam:

»Die Authentizität ihres Sprechens angesichts ihrer ereignisbezogenen Existenz erweist sich, wenn sie sich selbst in die Ereignishaftigkeit der umstürzenden und transzidierten Ordnungen begibt und sich deren ereignishafter Konfrontationsgewalt aussetzt. Sie wird in den politischen Raum selbst eingebunden, setzt sich dabei aber auch den eigenen Krisen einer Ordnungslosigkeit aus.«⁹¹

Die theologische Grundlage, auf der sich die Theologie der Irritation durch die Unheils-Geschichte der Welt stellen kann, bildet auch bei ihm das Paradigma der Menschwerdung Gottes. Ihre äußerste Verwirkli-

⁹¹ Weiß 2019, 435.

chungsgestalt, den maßgeblichen sakralpolitischen Ereignisort stellt für Weiß das Kreuz Jesu dar. An ihm zeigt sich bedrängend konkret das Schock-Moment, das der Weltbezug für die theologische Heilsökonomie bedeutet, indem er ihre Konzepte von Gottes Macht immer wieder zerbricht. Der Rekurs auf den gekreuzigten Menschen Jesus exponiert ein dezidiert ohnmächtiges Format, das die Liebe Gottes universalisiert, insofern es sie strukturell in den vielfältigen Realitäten von Gewalt und Tod der Menschen in der Geschichte zu verorten wagt.⁹² Die Christologie als Lehre von der Präsenz Gottes in *dem* und in *den* gekreuzigten Menschen stellt damit eine Struktur zur Verfügung, die sowohl profan als auch theologisch der sakralpolitischen Komplexität der Wirklichkeit gerecht werden kann. Das Thema des gekreuzigten Jesus erschließt gerade für die Theologie neue Sprachmöglichkeiten, weil unter seiner Maßgabe die Erlösungsverheißung des Glaubens realistisch und realitätskritisch über die Solidarität mit den Opfern der Geschichte, den Armen, Entrechteten und Ermordeten ausgesagt werden kann.

»Damit macht eine solche Theologie in ihrem politischen Relevanz- und Sprachraum ein Zweifaches: Sie nimmt den formalen Transzendierungsgrad, der mit den sakralpolitischen Ereignissen verbunden ist, als Erfahrungshorizont menschlichen Erlebens an. Zugleich kann sie diesen unter Bezugnahme auf das Christusereignis ebenso in einer Sprachform wiedergeben, die den geschichtlichen Rahmen ihres Zustandekommens nicht ausklammert, sondern gleichzeitig auch in der Überschreitung dieses Zusammenhangs eine Stimme für jene Dimension menschlichen Lebens finden kann, die nicht in Form einer säkular verfassten Sprache wiedergegeben werden können.«⁹³

Dass mit Jesus der ewige Sohn des Vaters am Kreuz stirbt, kann die Welt von sich aus nicht erkennen. Wenn der Glaube und ihm folgend die Theologie in dieser Identifikation die entscheidende Selbstmitteilung Gottes wahrnimmt, zeichnen sie die realen Orte der Not mit einem Offenbarungscharakter aus, der ihre tatsächlichen Problematik ernst nimmt, insofern er keiner Rechtfertigung des Leidens der Armen zustimmt. Nur eine solche Sensibilität für manifeste Unmenschlichkeit befähigt die Theologie zu einem authentischen Sprechen, das der Aussage der universalen Heilsbedeutung der göttlichen Menschwerdung ein realitätskritisches Format verleiht. Allerdings muss sich die Theologie dann auch von

⁹² Vgl. ebd., 438.

⁹³ Ebd., 448; vgl. ebd., 457–459.

der Ohnmacht des Gekreuzigten bestimmen lassen. Weiß lässt keinen Zweifel daran, dass die Nachfolge Jesu in die je und je sprachlos machende Gemeinschaft mit den notleidenden und zu Tode gebrachten Menschen führt. Die allzu vielen Kreuzigungs-Orte, an denen himmelschreiende Ungerechtigkeit, Gewalt geschieht, bilden, insofern ihre sakralpolitische Komplexität irdische wie religiöse Ordnungsstrukturen bricht, die Prüfsteine für die Angemessenheit der Theologie und nicht weniger für die pastorale Mission der Kirche.⁹⁴ Die Leidensgeschichte der Menschen »wird dabei zu einem Bedeutung stiftenden Rahmen, dessen sich die Theologie, aber auch die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen bleibend bewusst sein« muss.⁹⁵ Auch hier hat im übrigen die kritische Funktion der Wirklichkeit profaner Not den Vorrang, wie die Katastrophe des innerkirchlichen Missbrauchsskandals vor Augen führen kann. Umso nachdrücklicher ist daran festzuhalten, dass die (unheils-)geschichtliche Kontextualisierung der Theologie sowohl die christologische Thematik wie das missionarische Handeln der Kirche konstitutiv über die Andersheit der Welt und ihrer Notlagen vermittelt. Diese Andersheit ist komplex genug strukturiert: profan, aber eben auch religiös. Deshalb bildet sie einerseits den Kontext, in dem die Theologie die christologische Bedeutung Jesu je neu ausbuchstabieren kann, und andererseits zugleich den Wirklichkeitsmaßstab, die konkrete Ortslage, an der sich sein soteriologischer Gehalt und der ihm entsprechende kirchliche Dienst an der Welt zu bewähren haben.⁹⁶ In diesem zweifachen Sinn setzt Weiß das inkarnationschristologische Paradigma des Glaubens in ein theologisches Format der Bearbeitung jener sakralpolitischen Komplexität um, welche die Wirklichkeit der Welt an sich selbst auszeitigt.

Eine solche Theologie der Menschwerdung kann keine ultimative Plausibilisierung Gottes anstreben, wie das die ideologischen Konzepte der Theologie als Gegenmacht des Unglaubens sei es in Gestalt der Radikalen Orthodoxie Milbanks oder der eigentlichen Theologie Ratzingers fordern. Was beide nicht sehen: Die inkarnatorische Vermittlung der theologischen Aussage Gottes über die sakralpolitische Komplexität der Welt verbietet jeden unmittelbaren Zugriff auf die immanente Göttlichkeit Gottes. Weiß argumentiert in diesem Zusammenhang noch einmal

⁹⁴ Vgl. Weiß 2019, 424.

⁹⁵ Vgl. ebd., 427.

⁹⁶ Vgl. ebd., 428.

mit der Zwei-Naturen-Lehre des Konzils von Chalzedon: Deren theologische Innovation liege gerade in der Einsicht, dass das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Natur in der einen Person des Logos nur negativ angegeben werden kann: Es findet *keine* Mischung oder Trennung, *keine* Teilung oder Veränderung seiner Naturen statt. Das Ereignis, das Jesus als Christus und Sohn Gottes wirklich *ist*, muss deshalb im offenen Raum einer Hermeneutik der Differenz zwischen der vollständigen göttlichen und der ebenso unbeeinträchtigten menschlichen Natur je neu gefunden werden.⁹⁷ So verleiht gerade die strenge Symmetrie, welche die lehramtliche Definition der Göttlichkeit und Menschlichkeit Jesu Christi im Text des Chalzedonense regiert, der ontischen Einheitsaussage, die der Begriff der hypostatischen Union personal formalisiert, die inhaltliche Garantie. Wenn man die Komplexität der sakralpolitischen Topologie der Welt im Sinn von Weiß als inkarnatorische Struktur mit universaler Reichweite in diese christologischen Wesensrelation einschreibt, dann scheint es zumindest möglich, den referenziellen Gehalt für christologische Aussagen in der Menschennatur Jesu bzw. über den Weltbezug der Theologie zu suchen. Unter dieser Perspektive würde der Horos von Chalzedon die Göttlichkeit Gottes *durch* die Menschlichkeit Jesu veranschaulichen, ohne das Mysterium, das Gott ist, einfach in eine menschliche Projektion aufzulösen. Dass Gott Mensch geworden ist, autorisiert vielmehr ein pointiert menschliches Sprechen von Gott. Dies gilt umso mehr, als der Mensch, wie Rahner zu zeigen versucht, selber das ontologische Ereignis der freien Selbstmitteilung Gottes ist.

Um das Gemeinte ins Grundsätzliche zu heben: Das eigentliche Thema der Theologie, ihr Sujet nach Sander, bildet die *Menschlichkeit* Gottes. Aussagen über seine Menschwerdung in dem einen Sohn Jesus *und* in allen Menschen bilden ihr Materialobjekt. Deshalb kann der Gehalt der Christologie realistisch bestimmt werden. Gottes Göttlichkeit repräsentiert demgegenüber kein weniger wichtiges Thema. Das methodische Format seiner Bearbeitung ist aber die *negative* Theologie, die affirmative Aussagen in Bezug auf Gott für unangemessen und allein den Analogiebruch der Verneinung für wahrheitsfähig hält.⁹⁸ So tritt neben der Welthaltigkeit, die der theologischen Sprachform ihre Inhalt erschließt, auch die

⁹⁷ Vgl. ebd., 353.

⁹⁸ Zu diesem Grundsatz siehe Pseudo-Dionysius Areopagita: Über die himmlische Hierarchie (vgl. Pseudo-Dionysius Areopagita 1986, 32).

Andersheit der Welt in den Fokus, die jede Aussage Gottes auf ihre Menschlichkeit einschränkt. Die differenzhermeneutische Erkenntnisfunktion der Zwei-Naturen-Lehre hat beide Pole im Blick. Deshalb leitet die Definition des *Horos* von Chalzedon dazu an, Christus als Mensch gewordenen Sohn Gottes zum Bestimmungsgrund einer positiven Theologie zu machen. Das Geheimnis der hypostatischen Union – d.h. die einzigartige ontische Wirklichkeit, in welcher der Mensch Jesus das Ereignis der Offenbarung des Sohnes Gottes ist – wird dadurch gerade nicht aufgelöst. Aber die Mittelbarkeit der wahren Menschheit des Sohnes, die sich weder mit seiner Göttlichkeit mischt, noch von ihr getrennt oder durch sie beeinträchtigt ist, verlangt, dass Menschlichkeit als eine Eigenschaft des göttlichen Wesens selbst aufgefasst werden muss. Deshalb sind Aussagen, die das menschliche Dasein betreffen, *unmittelbar* relevant für die Charakterisierung der Gottheit Gottes.⁹⁹ Das Bekenntnis des Glaubens zur Menschwerdung Gottes fordert eine inkarnatorische Theologie, die das geschichtliche Dasein des Menschen als Ereignis der Offenbarung Gottes ernst nehmen kann.

3.4. Nachfolge des »historischen« Jesus als Thema des Gottesreiches

Unter dem Paradigma der Inkarnation bildet die menschliche Geschichte eine unverzichtbare Referenz für theologische Aussagen. Ihre Angemessenheit kann nicht ohne Bezug auf jene festgestellt werden. So bleibt die Christologie v.a. auf die Geschichte des Jesus von Nazareth verwiesen. Sie geht allerdings nicht in der Rekonstruktion der historischen Fakten auf, die sich von der Wirklichkeit seiner Person heute nachweisen lassen.¹⁰⁰

⁹⁹ Unter diesem Aspekt wäre auch die traditionelle Lehre von der Idiomenkommunikation einer systematischen Relektüre zu unterziehen.

¹⁰⁰ In dieser Verwendung referiert der Begriff »Geschichte« auf die Wirklichkeit des gelebten Lebens, während das Adjektiv »historisch« ein wissenschaftliches Formular bezeichnet, nach dem die erstere zwar kontrolliert nachgewiesen, aber nie umfassend eingeholt werden kann. Wie jede andere menschliche Erkenntnisform verfährt die historische Erkenntnis der Komplexität der Wirklichkeit gegenüber stets reduktiv. Allerdings ist diese terminologische Unterscheidung keineswegs allgemein anerkannt. Ein eher synonymymer Gebrauch von »historisch« und »geschichtlich« begegnet z.B. in der Befreiungstheologie, was u.a. die Frage nach sich zieht, wie historisch der Bezug auf den von ihr adressierten historischen Jesus wirklich vorgenommen wird.

Der christologische Wahrheitsanspruch sagt mehr aus als eine bloße Jesu-logie. Seinem Bedeutungsspektrum eignet universalgeschichtliche Reichweite. Überall und zu jeder Zeit macht er die Gefährdungslagen kenntlich, an denen die Menschlichkeit des Menschen bedroht wird. Beeinträchtigt ein solcher Geschichtsbezug das theologische Selbstverständnis der Christologie? Rahners anthropologische Wende, Sanders Topologie der Jesus-Thematik sowie der sakralpolitische Ereignisbegriff von Weiß bestreiten das und bearbeiten auf je unterschiedliche Weise die Schwierigkeiten, die das Konzept einer strukturell welthaltigen Aussageform für die Theologie stellt. Auf historisch durchaus dürftiger Datenlage votieren sie alle für die geschichtliche Relevanz der christologischen Aussageformate und behaupten die bleibend gültige Heilsbedeutung der Geschichte Jesu für das aktuelle Leben der Menschen in der Welt. Weil jedoch ein universaler Wahrheitsanspruch objektiv immer umstritten ist, hat der glaubenswissenschaftliche Ansatz Ratzingers die profane Materialität der Geschichte als mögliche Referenz theologischer Aussagen abgewiesen. Der Preis, den er für diese Absicherung der Theologie zahlt, ist hoch: Um ihren offensichtlichen Relevanzverlust zu kompensieren, bleibt Ratzinger allein das ideologische Konzept der Gegenmacht, das die Wahrheit der Erlösung in Christus den säkularen Diskursen kontradiktorisch entgegensetzt.

Wenn die Theologie die geschichtliche Realität hingegen nicht kategorial als Unglaube disqualifizieren will, wenn sie sich mit den Problemen der Welt identifiziert, kann sie dabei lernen, dass diese Probleme gerade als menschliche Probleme nicht nur profan sind. Sie muss dann allerdings einen Weg finden, wie sie ihren geschichtlichen Gehalt theoretisch glaubwürdig vertritt. Weiß sucht diesen Weg in dem, was er die »ereignisbezogene Existenz« der Theologie nennt. D.h. dass sie, anstatt ewige Wahrheiten zu vertreten, die Geschichtlichkeit ihrer Erkenntnisform in den Dienst einer praktischen Solidarität mit den jeweils zeitgenössischen Armen und Machtlosen stellt. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist es v.a. die Befreiungstheologie gewesen, welche diese kritische Umorientierung der Theologie auf die Geschichte angestoßen hat. Wie zwei ihrer maßgeblichen Vertreter, der Theologe Jon Sobrino und der Philosoph Enrique Dussel, den Wahrheitsanspruch der christologischen Aussage Jesu und ihrer soteriologischen Ökonomie mit einem historischen Anforderungsprofil versehen, das seine Plausibilität objektiv begründen soll, steht

im Mittelpunkt der Betrachtung dieses und der nachfolgenden Abschnitte. Sie sollen die thematische Frage nach der Wahrheit der Erlösung mit der methodologischen Reflexion des angemessenen *geschichtlichen* Materialobjekts der Theologie zusammenführen, damit die spezifische Leistung des strukturalen Formats in der Christologie hervortreten kann.

Sobrinho hat im ersten Band des von ihm zusammen mit seinem engen Freund und Ordensbruder Ignacio Ellacuría herausgegebenen Kompendiums der Befreiungstheologie *Mysterium Liberationis* den Entwurf einer systematischen Christologie vorgelegt, der den Geschichtsbezug in zweifacher Weise zur Grundlage der Darstellung macht. Zum einen will er in Anschluss an Rahners anthropologische Wende der Theologie die Möglichkeit erkunden, wie sich die Christologie »auf dem historischen Jesus« aufbauen lässt.¹⁰¹ Dessen objektive Materialität fasst er zum anderen aber eher struktural als personal auf, indem er die christologische Letztverbindlichkeit über das Thema des Reiches Gottes entfaltet, dessen Ansage den historischen Kern der Verkündigung Jesu ausmacht. Ihr weltlicher Gehalt ist die Befreiung der Armen aus Not und Unterdrückung, weshalb sich die universale Heilsbedeutung des Christus vorrangig durch eine Praxis ausdrückt, die Jesus als dem Mittler des Reiches in die Solidarität mit den Geknechteten nachfolgt. Die Sendung der Kirche gewinnt ihre authentische Gestalt hier durch die »Option für die Armen«. Die Theorie, die dieser kirchlichen Praxis ihre Rechtfertigung und die inhaltliche Prägnanz verleiht, hat die Christologie bereitzustellen, indem sie – wie Sobrinho programmatisch formuliert – zeigt:

»erstens, daß ihr zentraler Gegenstand das *Reich Gottes* ist, zweitens, daß ihr Ziel die *Befreiung* ist [...], und drittens daß sie von einem bestimmten Ort aus entwickelt wird, nämlich von *den Armen dieser Welt* her.«¹⁰²

Den genannten dreifachen Nachweis hält Sobrinho für möglich, weil zwischen der geschichtlichen Wirklichkeit der Person Jesu und der soteriologischen Bedeutung des Reiches Gottes ein wechselseitiges Bestimmungsverhältnis besteht, das den wahrhaft menschlichen Lebensvollzugs dieses einen als Ausdruck einer dezidiert göttlichen Wesensoffenbarung lesbar macht.¹⁰³

¹⁰¹ Vgl. Sobrinho 1995, 568.

¹⁰² Ebd., 567 (Hervorh. im Orig.).

¹⁰³ Vgl. ebd., 572.

Um die Komplementarität von Theologie und Geschichte an dieser für das Selbstverständnis des Glaubens zentralen Stelle verdeutlichen zu können, unterscheidet Sobrino zwei Formate von Christologie. Das eine setzt bei den Hoheitstiteln an, die Jesus als göttlichen »Herrn« bzw. als »Wort« oder »Sohn Gottes« proklamieren. Eine solche titularische Rede ist neutestamentlich gut belegt und hat ihre prägende Wirkungsgeschichte in der dogmatischen Lehrbildung entfaltet. Der Akzent liegt hier auf der personalen Beziehung Jesu zum göttlichen Logos, soll heißen: Die Titel-Christologien bringen vollkommen zurecht das Geheimnis des Glaubens zur Sprache, dass wirklich Gott sich in dem Wunder der Inkarnation mitgeteilt hat. Demgegenüber betonen die Jesus-Narrative der Evangelien den strukturellen Kontext der Menschlichkeit, welcher der Selbstmitteilung Gottes objektive Heilswirklichkeit in der Geschichte verleiht. Ihre erzählende Theologie ersetzt die Titel-Christologien nicht. Sobrino legt großen Wert darauf, dass beide Formate dasselbe Geheimnis in je unterschiedliche Richtungen aussagen. Jedoch lässt sich ohne den geschichtlichen Rekurs auf Jesus auch das Evangelium des Christus nicht verkünden. Gerade der von den Hoheitstiteln erhobene theologische Anspruch braucht die geschichtliche Realität der Menschlichkeit Jesu zur inhaltlichen Bestimmung der universalen Heilsbedeutung, die den Erlöser der Welt kennzeichnet. Sobrino hält fest:

»Es stimmt, daß die Evangelien Jesus nicht historisieren können, ohne ihn zu theologisieren, und daher sind die Evangelien theologische Erzählungen; aber auch das Gegenteil ist richtig: Sie können Jesus nicht theologisieren, ohne ihn zu historisieren.«¹⁰⁴

Für diese Historisierung spielt das Thema des Reiches Gottes die entscheidende Rolle. Es prägt der Verkündigung Jesu eine gleichermaßen theoretische wie praktische Gestalt auf, in deren Konsequenz Gott christologisch über die ganz bestimmte Menschlichkeit ausgesagt werden *muss*, mit der Jesus für das Leben der Armen und Entrechteten eintritt. Als besondere Kennzeichen dieser den Vater im Himmel identifizierenden Menschlichkeit des Sohnes zählt Sobrino auf: »die Ehrlichkeit gegenüber der Wirklichkeit, das Erbarmen als unmittelbare Reaktion, das Verlangen nach Gerechtigkeit angesichts der Unterdrückung der großen Mehrheit, die Treue in Situationen der Versuchung und Verfolgung, die größte Lie-

¹⁰⁴ Ebd., 573.

be der Hingabe des Lebens«¹⁰⁵ – also Eigenschaften, welche das göttliche Wesen über das exemplarisch *menschliche* Leben Jesu definiert. Die christologische Bestimmung der Gottessohnschaft hebt korrespondierend die absolute Dignität ins Wort, welche die von ihm gelebte Menschlichkeit nach christlichem Verständnis erlangt. In ihrer Objektivität wird Gottes Wirklichkeit material fassbar. Die tendenziell metaphysisch orientierte Christologie der Hoheitstitel kann also nicht gegen das jesuanische Narrativ der Evangelien ausgespielt werden. Vielmehr ergänzen sich beide Perspektiven. Sie »sind« – wie Sobrino schreibt – »aufeinander angewiesen«¹⁰⁶. Die erste reflektiert als Glaubensinhalt den göttlichen Referenten der *fides quae*, wohingegen das letztgenannte Erzählformat den Vollzug des Glaubens, die *fides qua* als habituelles Gottvertrauen auf die ganz bestimmte Praxis der Nachfolge Jesu festlegt. Weil jedoch das »reale Leben Jesu [...] vor der gläubigen Theoriebildung über ihn da [war]«¹⁰⁷, erhält die narrative Christologie auch eine korrektive Funktion für die Theologie der Hoheitstitel. Der personale Akzent der Inkarnation des trinitarischen Sohnes in dem Menschen Jesus verlangt eine theologische Deutung, welche die Selbstmitteilung Gottes struktural auf alle Orte der Bedrohung bzw. Rettung von Menschlichkeit ausdehnt und so der Ansage des Reiches Gottes gesamtgeschichtliche Relevanz verleiht. Eine solche Universalisierung liefert das Gottesverständnis nicht der Beliebigkeit aus, sondern bestimmt die Reichweite seiner Geltung spezifisch über die irritierende Ohnmacht, welche die Partikularität des Kreuzes Jesu vorgibt. Dass der Gekreuzigte keinen Herrschaftsstandpunkt einnimmt, sondern sich in unübersehbarer Parteilichkeit mit den Unterdrückten solidarisiert, ist dann eine allgemein gültige strukturelle Vorgabe.

Sobrino erläutert den soteriologischen Akzent der besonderen Position Christi als des Gekreuzigten mit einer Entgegensetzung, die als Thema des Reiches Gottes die Kritik an dem die Welt beherrschenden Anti-Reich der Gewalt markiert. Dieses dezidiert *konfliktive* Strukturmerkmal der Offenbarung, welche die Menschwerdung Gottes realisiert, prägt ihr selbst jedoch gerade keine herrschaftliche Gestalt auf. Das Reich Gottes tritt nicht als ideologische Gegenmacht in die Welt. Vielmehr rekuriert es auch bei Sobrino auf die Ohnmacht des Gekreuzigten, die Gott nur in der

¹⁰⁵ Sobrino 1995, 571.

¹⁰⁶ Ebd., 575.

¹⁰⁷ Ebd., 575.

Weise »mit allem Menschlichen [solidarisiert]«, dass er »die Last des Entmenslichenden, der Sünde, auf sich nimmt.«¹⁰⁸ Gerade der partikuläre Standpunkt des in Jesus Mensch gewordenen Gottes vertritt also die universalen Ansprüche der Menschlichkeit. Da die Würde des Humanum zuerst bei den Armen und Unterdrückten angetastet wird, muss ihr Lebensrecht vorrangig verteidigt werden. Dieses Anforderungsprofil meint Sobrino, wenn er die Nachfolge der Kirche zum »höchste[n] Ausdruck des Glaubens an Christus«¹⁰⁹, d.h. zum Kriterium der Christologie erhebt. Wenn die existenzielle Praxis der Nachfolge selbst als sakramentale Wirkung der Gnade Gottes (*fides qua*) zu verstehen ist, kann ihr Lebenszeugnis das theoretische Verständnis der geglaubten Inhalte (*fides quae*) anleiten. So entsteht ein hermeneutischer Zirkel, der die Referenz christologischer Aussagen die weltlichen Gehalte praktizierter Menschlichkeit einfordert. In den Worten Sobrinos: »[W]enn wir aus Gnade sind, was Christus von Natur aus ist, dann lässt sich auch vom begnadeten Menschen her etwas von der Wirklichkeit Christi erkennen.«¹¹⁰ Für die theoretische Christologie bedeutet das eine Aktualität, die sich nicht in die Erinnerung an die Vergangenheit des einen Menschen Jesus von Nazareth erschöpft, sondern maßgeblich auf die Gegenwart seiner heutigen Zeugen Bezug nimmt. *Auch* aus ihrer gelebten Nachfolge lernt die Theologie, was die Menschlichkeit Jesu christologisch bedeutet.¹¹¹ Die geschichtliche Nachfolge-Praxis der Kirche etabliert ein Wissensformat, das den soteriologischen Anspruch des Christus-Titels mit konkreten Inhalten füllt. In Entsprechung zu der konfliktiven Struktur seines Offenbarungsthemas befördert diese theologische Wissenschaft den Aufbau des Reiches Gottes und kritisiert die Unmenschlichkeit des Anti-Reiches. D.h. die Wahrheit der Erlösung wird über die Befreiung der Menschen aus historisch identifizierbaren Strukturen der Unterdrückung fassbar und der in Jesus inkarnierte Christus als ein Befreier der Armen und Bedrängten. Für ihre Erlösung formuliert Sobrino »Mindestforderungen«, die »eine gerechte und würdige Lebensweise – wenn man so will, die ökonomische und soziologische Lebenschance« in das Zentrum der christologischen Reflexion stel-

¹⁰⁸ Ebd., 574.

¹⁰⁹ Ebd., 577.

¹¹⁰ Ebd., 578.

¹¹¹ Vgl. Sobrino 2007, 44–49; Denger 2019.

len.¹¹² In eins damit erhalten die traditionellen Themen der Soteriologie, nämlich Sünde und Vergebung, das beachtlich realistische Gepräge sozio-politischer Konkretisierbarkeit. Christologische Aussagen beanspruchen ihre Relevanz dann insofern, als sie die objektiv in der Welt herrschenden Zustände analysieren und nach dem *göttlichen* Maßstab ihrer faktischen Menschlichkeit oder Unmenschlichkeit beurteilen. Sie fordern darüber hinaus zu einem solidarischen Handeln auf, das die von den Menschen sündhaft vertane Menschlichkeit auf dem Weg der Nachfolge der Menschwerdung Gottes in Jesus als Christus zurückgewinnt.

Um die universale Heilsbedeutung seiner Inkarnation auch theologisch adäquat charakterisieren zu können, greift Sobrino – wie Rahner und Weiß – auf die Zwei-Naturen-Lehre des Konzils von Chalzedon zurück:

»Jesus Christus ist *Deus verus* und *homo verus*. Also ist Jesus Christus genaue Offenbarung dessen, was für den Menschen fundamentale Bedeutung hat, nämlich was Gott sein heißt und was Mensch sein heißt, und er ist Offenbarung, die die dem Menschen angeborene Tendenz überwindet, im vorhinein, aus sich selbst heraus und nach dem eigenen Nutzen über den Wahrheitsgehalt der beiden Grundwirklichkeiten zu entscheiden.«¹¹³

Auf diese Weise bringt Sobrino noch einmal die herrschaftskritische Tendenz zum Ausdruck, auf welche die Offenbarung der Menschlichkeit Gottes, seine Menschwerdung in Jesus abzielt. Sie klärt über die Machtgestalt der Sünde auf, in der Menschen über Menschen Gewalt ausüben. Die gerade durch ihre Niedrigkeit bzw. Ohnmacht ausgezeichnete Menschlichkeit Jesu bietet einen kritischen Wissensbestand an, der theoretisch die strukturelle Unmenschlichkeit der weltlichen Herrschaftssysteme offenlegt und gegen sie Praktiken mobilisiert, die das Lebensrecht der Unterdrückten, ihre Menschwerdung einfordern. Sie repräsentiert damit die geschichtliche Wirklichkeit des göttlichen Erlösungshandelns, das die Inkarnation des Sohnes ein für alle Mal realisiert hat. Sein gottmenschliches Geheimnis, welches das Konzil von Chalzedon personal durch den Begriff der hypostatischen Union aussagt, ist zwar mit der historischen Vernunft allein – so Sobrino – »nicht analysierbar«¹¹⁴, es bleibt streng genom-

¹¹² Vgl. Sobrino 1995, 583.

¹¹³ Ebd., 587 (Hervorh. im Orig.).

¹¹⁴ Ebd., 588.

men eine Glaubenswahrheit. Aber weil nach der Zwei-Naturen-Lehre die Wahrheit der Menschheit unvermischt und ungetrennt mit der Wahrheit der Gottheit Jesu Christi *zusammen* existiert, kann das Dogma vom inkarnierten Gott bzw. Gott-Menschen zu einem lebenspraktisch wie weltpolitisch befreienden Analyse-Instrument werden – und zwar besonders für die Armen, denen die herrschaftliche Vernunft der Welt oft genug die Menschlichkeit gewaltsam zu rauben versucht. Das kontrafaktische Beharren auf der Menschlichkeit gerade der Armen widerspricht einer solchen Unterdrückung und zeichnet die Niedrigkeit ihrer Existenz provokant als sakramentalen Ort der Gegenwart Gottes aus. Deshalb bestimmt ihre prekäre Wirklichkeit auch die universal-geschichtliche Referenz der christologischen Aussageform, insofern sie das inkarnatorische Thema des Reiches Gottes strukturell als Menschwerdung im Horizont einer unmenschlichen Welt auffasst und die sich daraus ergebenden soteriologischen Forderungen pragmatisch operationalisiert. In den Worten Sobrinos:

»Die Armen erfüllen die Funktion eines Ortes für die Christologie aufgrund der konkreten Inhalte, die sie ihr bieten, und sagen damit etwas Wichtiges über Christus aus: seine Erniedrigung, seine *kenosis*, sein Verborgensein, sein Kreuz. Vor allem aber dienen sie deshalb als Ort für die Christologie (und natürlich für den Glauben und die Nachfolge), weil sie als Ort der heutigen Gegenwart Christi wie ein Licht sind, das alles erleuchtet und besonders die Wahrheit Christi erhellt.«¹¹⁵

Der Schluss seines Aufsatzes wird deshalb als »angenehme Überraschung« die Ähnlichkeit betonen, welche die theologische Wahrheit Christi in die Nähe der personalen Wirklichkeit des Jesus aus Nazareth rückt.¹¹⁶ Die historische Anschauung seiner Menschlichkeit soll die christologische Theorie identifizierbar machen. Allerdings bricht an dieser Stelle auch noch einmal die grundsätzliche Problematik des Geschichtsbezugs der Theologie auf. Denn vielleicht argumentiert Sobrino, was die historische Fassbarkeit Jesu betrifft, zu optimistisch. Das strukturelle Argument der Bestimmung christologischer Gehalte über die Phänomenologie des Menschlichen bleibt davon unberührt. Soll heißen: Auch wenn heute von der historischen *Person* Jesu zu wenig bekannt ist, als dass man ihre wissenschaftliche Rekonstruktion zum Prinzip der Theologie ma-

¹¹⁵ Ebd., 590 (Hervorh. im Orig.).

¹¹⁶ Vgl. ebd., 591.

chen könnte, worauf Sander hingewiesen hat, kann die Christologie der Offenbarung der Menschwerdung Gottes geschichtliche Realität in dem Sinn einer *strukturellen* Konkretisierbarkeit zubilligen. Das bedeutet, dass gerade das strukturelle Format von Christologie, das die Wirklichkeit Jesu Christi in der Wirklichkeit der Armen und als Option für die Rettung ihres Lebens sucht, den Wahrheitsanspruch der kirchlichen Dogmenbildung einholt.

Eine solche Christologie stellt keineswegs eine unzulässige Politisierung der Theologie dar. Vor dem profanen Herrschaftsgestus – sei er nun revolutionär oder reaktionär –, der spiegelverkehrt nur die Unmenschlichkeit der Unterdrückungsmacht reproduzieren würde, schützt sie die paradigmatische Orientierung am Kreuz Jesu. Der besondere, zwar ohnmächtige, aber doch widerständige und befreiende Charakter, den das Format des Gekreuzigten dem christlichen Gottesverständnis einschreibt, führt vielmehr auf eine weitere Doppelcodierung, welche nach dem Begriff der Theologie und des Glaubens nun die Wirklichkeit der Armen theologisch überdeterminiert, wenn sie deren prekäre Existenz in der Welt zugleich als sakramentale Repräsentation der Nähe Gottes auszeichnet. Enrique Dussel hat diese *Offenbarungsfunktion* des Armen in einem systemkritischen Setting näher entfaltet. Seine Ausführungen erlauben eine präzise Fassung des *strukturellen* Formats, das christologische Aussagen dazu befähigt, den historischen Reduktionismus einer bloßen Jesulogie auf den objektiv weltlichen Gehalt des Bekenntnisses zum Mensch-gewordenen Gottessohn zu überschreiten.

3.5. System und Systemkritik

Dussels Œuvre überschreitet die Grenzen einzelner Fachdisziplinen. Es navigiert zwischen Kirchengeschichte und philosophischer Ethik, verbindet exegetische mit fundamentaltheologischen, ökonomischen, politikwissenschaftlichen und soziologischen Analysen. Fraglos bestimmt ein postkolonialer Fokus den Kontext seines Schaffens. Schon Dussels *Philosophie der Befreiung* wählt die geopolitische Unterscheidung zwischen Zentrum und Peripherie zum Ausgangspunkt eines Projekts, das sich besonders dem Denken der Marginalisierten widmet. Sein Format ist anti-ontologisch ausgerichtet, weil Dussel die universale Verständnis-Geste der On-

tologie, die sogar das Sein durchschaut, als Herrschaftsausdruck liest und den jeweiligen Macht-Zentren – von der griechischen Polis der Antike, über das römische Reich bis zum heutigen Europa, den USA oder China – zuordnet. Die ontologische Hermeneutik tendiert dazu, die Andersheit der Anderen durch philosophische Standards zu tilgen, welche die Unterdrückung verschleiern, von der jedes Zentrum intellektuell, vor allem aber ökonomisch lebt.¹¹⁷ Befreiend ist nach Dussel dagegen eine Philosophie, die dem Anderen in seiner jeweiligen Andersheit Raum gewährt und sie bzw. ihn nicht unter die eigene Vorherrschaft zu bringen sucht. Dussel schließt sich hier eng an die Philosophie von Emanuel Lévinas an, wendet sich jedoch stärker als dieser den wirtschaftlichen Ausbeutungsstrukturen zu, mit der insbesondere das hegemoniale System des modernen Kapitalismus seine weltbeherrschende Stellung erlangt hat. Deshalb greift er neben Lévinas die Ökonomiekritik von Karl Marx auf und versucht auf ihrer Basis, ein neues Format von Fundamentaltheologie zu erarbeiten, deren Programmatik seine *Ethik der Gemeinschaft* ausführt. In einer eigentümlichen Kombination von Theologie und Ökonomiekritik unterzieht Dussel das kapitalistische System und seinen sündhaften Charakter als »Prinzip Babylon« hier einer eingehenden Analyse. Sie weitet Marx' Kritik der kapitalistischen Nationalökonomie auf die internationalisierten Märkte der Gegenwart aus und stellt die spezifische Abhängigkeit der peripheren Völker Lateinamerikas als zeitgenössisches Format von Unterdrückung dar.¹¹⁸

Dussels Ansatz kann an dieser Stelle nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden. Noch weniger ist die philosophische, insbesondere mit Vertretern der Diskursethik geführte Diskussion zu besprechen, die er ausgelöst hat.¹¹⁹ Stattdessen soll ein programmatischer Aufsatz Dussels auf die theologische Bedeutung befragt werden, die der Arme als historische Wirklichkeit wie als analytische Kategorie in ihm gewinnt. Unter dem Titel *Herrschaft – Befreiung* schlägt Dussel eine methodologische Neubestimmung des Projekts der Theologie vor, die an zentraler Stelle auf die Wirklichkeit der Armen zu sprechen kommt.¹²⁰ Was die Armen sind und wofür sie stehen, kann nicht ohne Bezug auf die politischen wie wirtschaftli-

¹¹⁷ Vgl. Dussel 1989, 15–22.

¹¹⁸ Vgl. Dussel 1988, bes. 118–196.

¹¹⁹ Vgl. stellvertretend Schelkshorn 1997; Sánchez Martínez 2006.

¹²⁰ Vgl. Dussel 1985b, 26.

chen Ökonomien ihrer Ausbeutung erkannt werden. Ihre Analyse macht eine *systemische* Betrachtungsweise erforderlich. Unter »System« versteht Dussel die strukturelle Unterwerfungsgewalt, die jeder Herrschaft von Menschen über Menschen eignet. Das System generiert einen Totalitätsanspruch, der die gesamte Wirklichkeit mit einer einzigen und vermeintlich selbstverständlichen Logik zu erfassen sucht. Als jeweiliges Zentrum regiert die systemische Macht über vielfältige Institutionalisierungsformen, die alle Bereiche des menschlichen Lebens unter seine Gewalt bringen sollen. V.a. normiert sie die gesellschaftliche Ordnung durch eine spezifische Moral, die mit unbedingter Gültigkeit ausgezeichnet wird, obwohl deren Genese historisch nachvollziehbar und ihre Geltung folglich kontextuell zu relativieren wäre. In der Ausblendung dieser kritischen Einsicht besteht gerade die charakteristische Funktionsweise des Systems, was nach Dussel dazu führt, dass Systeme die historische Bedingtheit ihrer Herrschaft stets verbergen. Sie realisieren also nicht wirklich die Totalität, die sie beanspruchen, sondern arbeiten als gewaltförmige Maschinen der Totalisierung. Den Mechanismus dieser systemischen Operation führt Dussel am Beispiel der Kolonialgeschichte Europas vor Augen, die bis in die Gegenwart ein weltumspannendes Ausbeutungs-Regime etabliert und organisiert. Der Herrschaftsgestus des modernen Subjekts, den Descartes' Grundsatz vom »ego cogito« philosophisch formuliert, enthüllt seine strukturelle Bedeutung dann in dem nicht zufälliger Weise *spanischen* Idiom des »yo conquisto / ich erobere«. Unter dieser Maßgabe wird jedoch nicht nur die imperiale Praxis des spanischen Reiches legitimiert. Die zugrunde liegende Logik prägt alle Systeme herrschaftlicher Eroberung, insofern diese strukturell das Lebensrecht der Eroberten negieren, sie in Abhängigkeit zwingen und ihre Andersheit den Belangen der Eroberer opfert.¹²¹

Wichtig für Dussel ist, dass sich die systemische Gewalt ebenso in der tatsächlichen Lebenswirklichkeit wie auf der Ebene ihrer ideologischen Deutung auswirkt: Praktisch organisiert sie unmenschliche Ausbeutungsstrukturen, konzeptionell wird die Ungerechtigkeit verschleiert, die hinter der rohen Gewalt steckt. V.a. darf dem Unterdrückten nicht derselbe Subjektstatus zugestanden werden, den der Eroberer für sich beansprucht. Die Mutmaßung, die Eroberten könnten noch etwas anderes sein als Un-

¹²¹ Vgl. ebd., 20–22.

terdrückte – Menschen unabhängig von ihrer Funktion für das System –, kommt in dieser Perspektive nicht vor. Ihr strategisches Machtkalkül ignoriert schlicht die Tatsache, dass den Unterdrückten so die Menschlichkeit abgesprochen wird. Um diese manifeste Entfremdung auch nur erkennen zu können, muss dem systemischen Anspruch auf Deutungshoheit prinzipiell widersprochen werden. Dafür braucht es aber einen Standpunkt außerhalb der systemischen Totalität. Dass es eine solche exterior Position gibt, lässt sich an dem exklusiven Charakter des Systems selbst ablesen: Insofern es die Menschlichkeit der Armen ausschließt, das Lebensrecht der Unterdrückten negiert, schafft es eine andere, den eigenen Standards unverrechenbare Wirklichkeit. Sie markiert das Andere des Systems, den von ihm »verfemten Teil«¹²². Dussel identifiziert diese *Andersheit* mit der Menschlichkeit des Unterdrückten, deren Wahrheit nur als Exteriorität, also außerhalb des systemischen Machtbereichs, zur Geltung kommt. *Außerhalb* bedeutet hier aber nicht *unabhängig* von ihm. Die Exteriorität des Humanum ist im Gegenteil strikt systemrelational, weil sie präzise dem Menschen, der vom System negiert wird, einen Ort zuweist. Von ihm aus kann die systemische Totalitätsbehauptung kritisiert werden. Da die Menschlichkeit als Menschlichkeit des *Anderen*, d.h. als genuin marginalisierte Größe aufgefasst werden muss, trägt sie die Markierung ihrer Ausgrenzung strukturell bei sich. Die in ihrem Namen erhobene Kritik, ihr Beharren auf der Menschenwürde des Armen reproduziert selber keinen totalitären Herrschaftsgestus. Sie bleibt eine Äußerung der Ohnmacht. Gerade so wird der Verblendungszusammenhang, die Macht der totalitären Unterdrückung durchbrochen.

Obwohl auch Dussel revolutionäre Rhetorik nicht fremd ist, zielt seine Systemkritik also nicht darauf, eine neue Herrschaft an die Stelle der alten zu setzen. Ihr Einspruch erwächst vielmehr aus dem System bzw. den Systemen selbst, indem sie sich auf das Lebensrecht des Unterdrückten als jenen Ausschluss konzentriert, der den herrschaftlichen Anspruch auf Totalität falsifiziert. Noch einmal: Weil politische, wirtschaftliche, religiöse Systembildungen das Lebensrecht des Unterdrückten negieren, machen sie die Erkenntnis möglich, dass Systeme gerade nicht alles erfassen, was es gibt. Und deshalb besetzt das Verdrängte einen Ort, welcher die Kritik der vermeintlichen Allgemeingültigkeit systemischer Herrschaft ermög-

¹²² Zu diesem Begriff und seiner Verwendung als ideologiekritische Kategorie vgl. Bataille 2001.

licht. Die exteriore Positionierung der Menschlichkeit des Unterdrückten gibt dann einer Andersheit Raum, die den Blick auf die systemische Partikularität öffnet und zur Kritik an ihr befähigt. Sie verändert damit auch den Status des Unterdrückten. Indem sie auf der *anderen* Wahrheit seiner Existenz beharrt, lässt sie diese nicht in der Bedeutung aufgehen, welche die jeweilige Herrschaftsmacht ihm zugestehen will. Der Unterdrückte ist mehr und Anderes als *nur* ein Unterdrückter. Darauf wird zurück zu kommen sein.

Zuvor bedarf es aber eines kurzen Blicks auf die *theologische* Markierung, welche diese kritische Option zweifelsohne prägt. Weil das Argument der Exteriorität eine klassische Transzendenzfigur beschreibt, charakterisiert Dussel die Wahrheit der Menschenwürde des Unterdrückten als Offenbarung. Und obwohl er für sie weniger religiöse Inhalte aufruft als pragmatisch-ethische, verwendet seine Darstellung doch durchweg »biblische Symbolik«, um die alternative Logik der Exteriorität dieser Menschenwürde sichtbar zu machen.¹²³ Allerdings interessieren Dussel die biblischen Referenzen nicht als Ausdruck christlicher Gegenmacht. Er legt die Texte einmal mehr herrschaftskritisch auf die Verfemung des Anderen aus, welche alle, und das heißt eben auch: *christliche* Totalitätsansprüche als systemische Sünde kennzeichnet. In diesem Sinn setzt seine biblische Theologie den Kolonialismus der Ersten Welt unmittelbar mit jener europäischen »Christenheit« in Beziehung, die ihn historisch ausgerichtet hat und bis heute von ihm profitiert. Gerade die bibeltheologische Analyse enthüllt, was es mit dieser Christenheit auf sich hat. Sie macht sichtbar, dass sich auch die christliche Tradition systemischen Machtgestalten fügt, in denen sie nicht dem Gekreuzigten nachfolgt, sondern dem Mörder Abels, und dass sie oft keine Haltung der Hingabe bzw. Nächstenliebe praktiziert, sondern die Selbstgerechtigkeit der matthäischen Pharisäer-Typologie.

Wenn die Heilige Schrift bei Dussel also eine theologische Offenbarungsfunktion auszeichnet, dann richtet diese sich nicht einfach gegen den Unglauben der Welt. Sie besteht zuerst auf der Kritik der historischen Machtformation der Christenheit selbst. Nur weil Dussel diese an dem authentischen »Christentum« der frühen Kirche misst, kann er die dehu-

¹²³ Vgl. Dussel 1985b, 27, wo ein Aufsatz z.B. auf die Geschichte von Kain und Abel (vgl. Gen 4) oder auf die Scheltrede Jesu gegen Pharisäer und Schriftgelehrte aus Mt 23 zurückgreift.

manisierende Wirkung des kapitalistischen Systems als ein eigentlich christliches Problem zur Darstellung bringen. Die Qualifikation seines Totalisierungsdiskurses als »Ursünde« dient diesem ideologiekritischen Interesse und zeigt zugleich die Relevanz der Theologie für dessen Aufarbeitung. Entsprechend erweisen Dussels bibeltheologischen Bezugnahmen ihre systemkritische Absicht im Innen- wie im Außenbezug des Glaubens und bringen hier wie dort den exterioren Maßstab als Offenbarung Gottes zur Sprache, der nicht der Herrschaftsmacht folgt. D.h. auch, dass für Dussel zwar das Reich Gottes außerhalb der Systeme der Welt steht, nicht unbedingt aber die Kirche, deren historisch institutionalisierte Wirklichkeit sehr wohl herrschaftliche Formate kennt. Auch diese werden von der Offenbarung des Gottesreiches kritisiert. Systemintern deckt diese Offenbarung den totalitären Ausschlussmechanismus auf, den die Normalisierungsmacht verbirgt, und macht so auf die ausgegrenzte Menschlichkeit der Unterdrückten aufmerksam, dass sie deren kriterielle Bedeutung gegen jedes herrschende Selbstverständnis zur Geltung bringt. Erst der theologische Bezug auf die Exteriorität des Gottesreiches eröffnet diesen realistischen Blick auf die historischen Konfliktstrukturen. Wenn seine Außen-Perspektive die Herrschaft der Systeme als sündhafte Idolatrie, als »Fleisch« im biblischen Verständnis, die Befreiungspraxis der Unterdrückten hingegen als »Anti-Sünde« kennzeichnet,¹²⁴ ruft sie die unverfügbare Position des ganz anderen Gottes auf. Das ist notwendig, weil auch Kritik ideologisch werden und dem Strategem der Gegenmacht verfallen kann. Damit das nicht geschieht, braucht Dussels Analyse die Theologie. Ihr Transzendenzbezug macht es möglich, Kritik auf die Identifikation der systemischen Gewalt gewissermaßen einzuschränken. Auf diese Weise bleibt das kritische Potenzial der Offenbarung strukturell an die Ohnmacht der Ausgrenzung gebunden. Biblisch gesprochen: Nicht der Prophet, sondern der Mord am Propheten de-legitimiert die Verneinung des Lebensrechts der Anderen. Denn dass die Rechtfertigung der Unterdrückung falsch und für die Unterdrückten todbringend ist, wird im System zwar unmittelbar erfahrbar, kann aber nur außerhalb der sie beherrschenden Logik, das bedeutet: in dem marginalen Format der Ohnmacht erkannt werden. Die wirkliche Ohnmacht des Unterdrückten im System repräsentiert dann allerdings umgekehrt die Exteriorität des Rei-

¹²⁴ Vgl. Dussel 1985b, 29–31.

ches Gottes als Offenbarung der Wahrheit seiner Unterdrückung. Am Ort der Unterdrückung verschränken sich also Immanenz und Transzendenz. Der Hinweis auf diese Verschränkung ist unumgänglich, wenn Systemkritik authentisch ausgeübt werden soll. Nur sie vermag zu verhindern, dass der revolutionäre Anteil der Kritik dem bloß konfrontativen Wettstreit um Vorherrschaft verfällt.

Andererseits gehört die Bestimmung des Verhältnisses von Immanenz und Transzendenz zu den fachspezifischen Eigenarten theologischer Argumentation. Bei Dussel begegnet sie in der thematischen Verknüpfung von Schöpfungs- und Kreuzestheologie: Als Schöpfer der Welt steht der Gott der biblischen Offenbarung allen irdischen Systemen und d.h. auch aller Unterdrückung *gegenüber*, inkarnatorisch hingegen *unterwirft* er sich dem systemischen Machtbereich und teilt im System das Los der Unterdrückten.¹²⁵ Während seine schöpferische Exteriorität die inhaltliche Alternative zu den Systemzwängen eröffnet, verweigert die inkarnatorische Solidarität den Gestus der Herrschaftsmacht. Nur der gekreuzigte Jesus kann Christus sein. Denn nur seine *Armut* kann die Ohnmacht der Unterdrückten als sakramentalen Repräsentanten gegen die faktische wie ideologische Vergewaltigung ihrer Menschlichkeit aufrufen. Insofern der authentische Glaube des Christentums *diesem* Schöpfer und *seinem* Mensch gewordenen, soll heißen: ohnmächtigen Sohn nachfolgt, vermag er die Gotteskindschaft auch jedes anderen gekreuzigten Menschen wahrzunehmen und gegen dessen systemische Vergewaltigung bzw. für seine Menschenwürde als Geschöpf Gottes einzutreten. Epistemologisch gewendet: Die Theologie kann weltliche Herrschaft mit dem von ihr Ausgegrenzten, Verdrängten konfrontieren, weil sie die Außenperspektive des Schöpfers mit der immanenten Position des Gekreuzigten verbindet. Durch diese Verknüpfung wird die theologische Aussage der Erlösung in Christus durch Prozesse struktureller Menschwerdung übersetzt, die der Heilsverheißung des Glaubens konkrete geschichtliche Relevanz eröffnen. Da die Theologien der Exteriorität des Schöpfergottes bzw. der Immanenz seines gekreuzigten Sohnes die Alternative zu jedweder System-Herrschaft einklagen, können sie realiter historische Totalisierungsversuche der Unwahrheit überführen, deren Selbstbezogenheit aufbrechen und sie an der *anderen*, nicht gewaltförmigen und deshalb *menschlichen*

¹²⁵ Vgl. Dussel 1985b, 30.

Menschlichkeit Gottes ausrichten. Gerade das Christus-Bekenntnis bestimmt die Offenbarung des Heils durch ein inkarnatorischen Prinzip, dem zufolge sich Gott ganz in die Welt hinein entäußert und an den Orten der Not der Unterdrückten alle Menschen zur praktischen Nachfolge in die Solidarität mit ihrem Schicksal als Arme beruft. Diese Nachfolge ist für Dussel ein Befreiungsdienst, den insbesondere die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen praktisch auszuüben hat, für die sie von Gott in den Worten Dussels sakramental »geweiht« wird.

»Aus der Exteriorität seiner Schöpfung heraus gründet Gott die Kirche im Herzen des Fleisches, der Welt, der Totalität (Entäußerungs- oder *kenosis*-Bewegung). Als Gabe ist die Kirche In-karnation (In-totalisierung) des Geistes. Durch die Taufe wird der Christ für den Befreiungsdienst an der Welt »geweiht« und in die Gemeinde aufgenommen.«¹²⁶

Die Sendung zum Befreiungsdienst verpflichtet die Kirche also zur »Inkarnation«, d.h. einer praktischen Umsetzung der Heilsverheißung des Glaubens im Unheilskontext der Wirklichkeit. Jene göttliche Mission und ihre gesellschaftliche Institution stellen ein welthaltiges Format bereit, das die theologische Erlösungsbotschaft in der Geschichte tatkräftig realisiert. In diesem Sinn bezeichnet der Begriff der *Befreiung* bei Dussel die notwendig historischen *Strukturen* der Heilsvermittlung und erfasst mit ihnen die soteriologische Referenz des universalen Wahrheitsanspruches, den das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus formuliert. Die exteriore Logik des Gottesreiches, die den Gehalt dieses Bekenntnisses bestimmt, wirkt systemintern befreiend, weil sie als Repräsentanten der Menschwerdung v.a. die real Unterdrückten anerkennt. Das hermeneutische *Prinzip*, das eine derart strukturelle Fassung der Christologie anleitet, liefert das inkarnatorische Paradigma von der Fleisch-Werdung Gottes. Gott selbst unterwirft sich in seinem Sohn der Sündenmacht, sein Geist *inkarniert* sich – wie Dussel schreibt – in der Kirche, deren befreiende Institution sich mit den Unterdrückten solidarisieren und »die Mauern der durch die Sünde, die Ungerechtigkeit (nationale und internationale Politik, Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, Kultur- und Sexualpolitik usw.) totalisierten Systeme«¹²⁷ niederreißen soll. Wie gesagt: sie *soll* das tun. Um so schlimmer ist es, wenn die Kirche ihrer Sendung nicht nachkommt, son-

¹²⁶ Ebd., 32 (Hervorh. im Orig.).

¹²⁷ Dussel 1985b, 32.

dern selbst zu einem Teilsystem der Herrschaft pervertiert. Die christologische Offenbarung als strukturelle Systemkritik ist deshalb vor allem anderen und immer auch eine Kritik an der Kirche, eine Kritik ihres Unglaubens, ihrer kolonialen Praxis und ihrer zu herrschaftlichen Theologie. Vor diesem ernüchternden realhistorischen Hintergrund verleiht Dussel der ideologiekritischen Funktion der göttlichen Offenbarung ihre genuine Fassung als einer Hermeneutik der Exteriorität:

»Gott offenbart nicht bloss dies oder das (einen konkreten Inhalt), sondern – was das wesentliche [sic!] ist – auch die Kategorien, die es mir ermöglichen, dies oder das zu interpretieren. [...] Für uns hier wichtig ist der Hinweis, dass diese Offenbarung nicht bloss *in* der Geschichte durch Menschenworte erfolgt, sondern *durch* den Menschen als Exteriorität des Fleisches (oder das System); durch den Armen, durch den Menschen Christus.«¹²⁸

Gerade die *Sünde* des Systems, dessen *Fleischlichkeit*, hat einen profangeschichtlichen Gehalt, den gleichwohl nur eine *theologische* Deutung aufzeigen kann. Dussel charakterisiert ihn als »Selbstvergöttlichung, Fetischisierung, Idolatrie, als Nein zum schöpferischen Anderen«¹²⁹ und unterscheidet dabei bewusst nicht zwischen der Andersheit der Unterdrückten und der Andersheit Gottes. Da seine Theologie auf der Solidarität zwischen Gott und dem Unterdrückten beharrt, kann er die realen Herrschaftsverhältnisse in der Geschichte als Unterdrückungsmacht identifizieren. Die Ökonomie *dieser* Macht ist es, auf die Dussel vorrangig seine Aufmerksamkeit richtet. Er beschreibt die Strukturen, in denen die universale Ordnung die Welt nach Herrschern und Beherrschten eingeteilt und zum Reich der Sünde umgestaltet wird. Anders als in der Kapitalismuskritik z.B. der Radical Orthodoxy kann dieses katastrophale Ereignis jedoch nicht unabhängig vom christlichen Glauben und der imperialen Machtgestalt wahrgenommen werden, welche die Kirche in ihrer abendländischen Geschichte gewonnen hat. Die Kritik an der sündenverfallenen Welt verlangt von der Theologie deshalb v.a. die Selbstkritik des Glaubens, die das authentische *Christentum* der biblischen Zeugnisse mit ihren *christenheitlichen* Herrschaftsgestalten konfrontiert. Als Christenheit ist auch die Kirche faktisch der Sünde der Abkehr von Gott anheimgefal-

¹²⁸ Ebd., 37 (Hervorh. im Orig.).

¹²⁹ Ebd., 27.

len, was Dussel daran erkennt, dass auch sie den historischen Anderen negiert, den eigenen Glauben unglaublich macht und Gott verbirgt:

»Gott selbst ist nicht tot, aber seine Epiphanie wurde getötet: der Indio, der Afrikaner, der Asiate, und deswegen kann Gott sich nicht mehr zeigen. Abel ist bei der Vergöttlichung Europas und des Zentrums gestorben, und deswegen hat Gott sich verborgen.«¹³⁰

Das Beharren auf der Not der Armen der Welt hat also grundlegende Bedeutung nicht nur für die Theologie, sondern mehr noch für den Glauben. Wie dem Vater des besessenen Sohnes in Mk 9,24 muss auch dem faktischen Unglauben des Glaubens, seiner *eigenen* tendenziell ungläubigen Wirklichkeit, mit der er in den strukturellen Unheilszusammenhang der Welt verstrickt und Teil des herrschenden Systems geworden ist, aufgeholfen werden. Der Vater in Mk 9 erhält diese Hilfe unmittelbar vom Gottessohn. Insofern diese personale Unmittelbarkeit heute aber nicht länger selbstverständlich ist, z.B. weil die Gottessohnschaft Jesu nicht hinreichend objektiviert werden kann oder weil nach seinem Tod die Begegnung mit ihm unmittelbar nicht mehr möglich ist, muss Dussel sich dem Problem stellen, an welchem Ort die Hilfe, von der die biblische Offenbarung kündigt, überhaupt wahrgenommen und verstanden werden kann. Auch die – von Dussel tendenziell, um nicht zu sagen tendenziös in Europa angesiedelten – Christen der Christenheit bekennen sich ja zu dem Gott der Liebe, auch sie haben die Bibel gelesen. Ihr geschichtliches Handeln aber verwirklicht Kains Mordtat – vielleicht nicht immer und überall, aber doch allzu oft. Wer bringt den Glauben wieder zu Gott und damit zu sich selbst? Die Selbstkritik, um die es Dussel geht, und mit ihr ein anderes, dezidiert nicht herrschaftliches und nicht ideologisches Format von Theologie – wo wird sie möglich?

3.6. Der doppelte Status des Armen

Drei als Doppelcodierung bezeichnete begriffliche Ambivalenzen haben die Erörterung bislang begleitet. Für das Verständnis der Glaubenswissenschaft Ratzingers war die zweifache Bestimmung des Verständnisses eigentlicher Theologie als Gottesrede und als kirchliche Dogmatik signifikant. Ihr entspricht ein Glaubensbegriff, der zwischen Vertrauensakt und

¹³⁰ Ebd., 37.

epistemischem Bekenntnisinhalt changiert. Und schließlich kehrte die Figur der Doppelcodierung auch bei der theologischen Charakteristik des Unterdrückten als geschichtlicher Wirklichkeit wie als theologischer Offenbarungs-Kategorie wieder. Seine komplexe Wirklichkeit wird Dussel unter dem Begriff des Armen analysieren. Alle drei Doppelcodierung, v.a. aber die letztgenannte, welche die Wahrheit des Unterdrückten als Offenbarung des Armen ausspricht, eröffnen einen Horizont, in dem die Frage nach der Hilfe des Glaubens angesichts seines Unglaubens einer Antwort entgegengeführt werden kann. So vermittelt die Kategorie des Armen prinzipiell zwischen Gottes Wort und den menschlichen Gehalten der Theologie, während die Korrespondenz von *fides qua* und *fides quae*, die Sobrino im Rahmen der Glaubensreflexion erläutert, den Zusammenhang zwischen Christus und den Armen herstellt. Die Kombination beider Doppelcodierungen weitet das theologische Verständnis von Inkarnation auf einen strukturell universalgeschichtlichen Prozess aus und bringt damit nicht allein die vorliegende Analyse zu ihrem Abschluss, sondern verspricht auch über Ratzingers changierende Rede von Theologie als Menschen- wie als Gotteswort aufzuklären. Bevor ein letzter Punkt die methodologischen Konsequenzen aus dem Gesagten ziehen kann, müssen jedoch die inhaltlichen Aspekte des christologischen Arguments behandelt werden. Die Ausführungen Sobrinos zur Historisierung der Christologie bieten dafür den geeigneten Ansatzpunkt.

Wenn Christus, wie Sobrino in Anspielung auf das Konzil von Chalzedon sagt, »von Natur aus« ist, was die Menschen »aus Gnade« sind, dann ist der inkarnierte Gottessohn selbst das Gnadengeschenk Gottes bzw. die Menschlichkeit Jesu der eigentliche Inhalt der göttlichen Offenbarung und die entscheidende Hilfe zum Glauben. Ihre paradigmatische Bedeutung verleiht der Christologie einen strukturellen Zuschnitt: Die Selbstmitteilung Gottes findet über alle Zeitläufe hinweg und doch unmittelbar in der vielfältigen Realität bedrohter und geretteter Menschlichkeit statt. In diesem Sinn, d.h. um Offenbarung als strukturelle Mitteilung der Menschlichkeit Gottes und des Menschen zu würdigen, universalisiert auch Dussel das christologische Paradigma der Menschwerdung. Die entscheidende Kategorie, die zugleich das Korrektiv des Glaubens und der Welt bildet, muss die Theologie dort suchen, wo Menschlichkeit tatsächlich auf dem Spiel steht, d.h. bei dem und bei denen, die das herrschende System ausgrenzt, negiert. Weil die vielen Unterdrückten der Geschichte

unter demselben Angriff auf Menschlichkeit leiden wie der eine gekreuzigte Menschensohn, werden sie als seine Schwestern und Brüder erkennbar. Umgekehrt identifiziert ihre Wirklichkeit die universale Reichweite seines soteriologischen Gehalts. Die Theologie muss deshalb v.a. auf die hören, die das System zu seinen Anderen macht. Ihre Andersheit offenbart ein christologisches Potenzial, das theologische Rede- wie Handlungsformate eröffnet, die ein neues Verständnis für die Unterdrückten und eine neue Praxis von Gemeinschaft grundlegt. Im Gegenzug zur systemischen Totalitäts-Anmaßung, die den Anspruch auf Leben und Würde der Armen bestreitet, bringt die Theologie ihre Wahrheit als Unwahrheit der Systeme zur Geltung. Allerdings weiß auch Dussel, dass die Armen im Binnenraum der systemischen Macht ebenso Unterdrückte *bleiben* wie der Gottessohn ein hingerichteter Verbrecher. Der ideologiekritische Streit um die offenbarungstheologische Deutung ihrer Wirklichkeit muss folglich angeben können, wie die prekäre Außenposition, diese Exteriorität Gottes und der Armen, innerhalb des Systems wahrgenommen werden kann, wenn sich das System seiner Selbsterkenntnis verweigert.

Für Dussel geht es hier einmal mehr um den Wahrheitskern der Christologie. Denn wer an dieser Stelle lediglich auf die Exteriorität *Gottes* verweist und damit die ultimative Außen-Position des Schöpfers oder des ewigen Sohnes betont, aber kein inkarnatorisches Prinzip für deren realhistorische Verortung in der Welt angibt, gerät notwendig in die ideologische Falle des Konzepts der Gegenmacht. Die Ursünde der Welt besteht in ihrer Sichtweise v.a. auf der Negation Gottes und setzt die menschliche Selbstherrlichkeit an seine Stelle. So argumentiert die eigentliche Theologie Ratzingers, und tendenziell operiert auch der Diskurs der Radical Orthodoxy mit dieser Gottesleugnung. Die Kirche wird dann zur Glaubenszeugin für den Gott, den der Unglaube der Welt verworfen hat, also zu einer Zeugin für die Sünde der Welt. Das Problem an dieser theologischen Gegen-Ideologie ist nicht das Beharren auf der Transzendenz Gottes, d.h. dass seine Macht tatsächlich etwas Anderes meint als Herrschaft und Gewalt; es sind die historischen Fakten, die darauf hindeuten, dass auch das machtvolle Zeugnis der Kirche nicht die Welt ihrer Sünde überführt, sondern die Schöpfung erst zu einem Reich der Sünde umgeprägt hat. Gerade das kapitalistische System, das u.a. Milbank kompromisslos attackiert, steht nach Dussel mit der Christenheit in einem genealogischen Zusam-

menhang – mit all den fatalen Konsequenzen, die von der gutbürgerlichen Tugendmoral bis zu den neoliberalen Standards der Finanzmärkte heute reichen. Rationalisierung und Effizienz sind hier nur andere Übersetzungen für die Weltherrschaft jener unmenschlichen Schöpfermacht, die Menschen auch im Namen des christlichen Schöpfers für sich beanspruchen.

Angesichts der komplexen Wirklichkeit dieser Unheilsgeschichte ist jeder Versuch, dem Unglauben der Welt einfach die Orthodoxie des Glaubens entgegenzusetzen, zum Scheitern verurteilt. Stattdessen muss der Glaube die systemischen Anteile seines eigenen Unglaubens erkennen und die Verantwortung für sie übernehmen. Dussel beharrt aus diesem Grund auf der Selbstkritik als erster und vorrangiger Option der Theologie. Um ihr kritisches Potenzial erkennbar werden zu lassen, kombiniert seine Analyse das schöpfungstheologische mit dem inkarnations-christologischen Argument, wie die vorangegangenen Ausführungen gezeigt haben. Er versteht Gottes Exteriorität, seine Transzendenz, nicht als Weltüberlegenheit, sondern als inhaltliche Bestimmung einer liebenden Solidarität, die sich die überlegene Position gerade rauben lässt, um sich an den profanen Orten der Ohnmacht zusammen mit den Unterdrückten behaften zu lassen. Was diese Theologie vor dem herrschaftlichen Ideologem der Gegengewalt schützt, ist die Maßgeblichkeit, die sie der *menschlichen* Exteriorität beimisst, insofern sie diese nicht von der göttlichen trennt. Eine solche Theologie ist in der Lage den Sohn Gottes strukturell in allen unterdrückten Menschen zu finden, die das vom System der Herrschaft Ausgeschlossene *im* System repräsentieren, durch die christologische Solidarisierung mit Gott aber noch etwas anderes sein dürfen als das, was die systemische Unterdrückung aus ihnen macht.

An dieser Stelle wird die Doppelcodierung relevant, mit der Dussel den Armen auszeichnet. Denn als Repräsentant Gottes ist er eben nicht einfach der *Unterdrückte*, der sein Recht zwar zu behaupten, aber gegen das System nicht durchsetzen kann. Der Mord an ihm verhilft zunächst nur der systemischen Unheilsmacht zum Triumph. In Unterscheidung von ihm führt Dussel den Begriff des *Armen* ein, der die Wirklichkeit des Unterdrückten theologisch mit der Würdestellung der Schwester und des Bruders Jesu auszeichnet, so dass sie bzw. er als Akteure der Offenbarung Gottes erkennbar werden und damit eine Ohnmacht bezeugen, welche die Gewaltgesten der Herrschaft identifiziert und als Sünde gegen Gott

definitiv verurteilt. Der Arme bezeichnet bei Dussel also den strukturell Anderen – der im System *nur* der Unterdrückte ist – aber eben als kategorial christologisches Format. Dass Gott sich besonders im Armen offenbart, hat die epistemische Folge, dass die Wahrheit seiner Existenz nicht auf die bloße Unterdrückung reduziert werden kann, deren Gewalt sie faktisch unterworfen ist. Insofern Gott selber sich mit dem im System Unterdrückten identifiziert und durch diese Parteinahme die systemische Herrschaftsstruktur fundamental kritisiert, soll heißen: weil Gott in Jesus dieselbe Unterdrückung erfahren hat, weil auch er unter den herrschenden Bedingungen arm geworden ist und ohnmächtig am Kreuz ermordet wurde, *inkarnieren* die Armen in einem strikt christologischen Sinn Gottes Menschlichkeit, d.h. seine sakramentale Präsenz in der Welt. Als Töchter und Söhne Gottes sind sie mehr als systemisch Unterdrückte, ihre durch die Solidarität Gottes ausgezeichnete Exteriorität gibt dem Recht der Unterwerfung nicht statt, sondern steht für ein anderes Recht ein.

In diesem Sinn ist eine Theologie der Erlösung, die sich als Christologie der Armen versteht, absolut herrschaftskritisch ausgerichtet, d.h. sie nimmt die Ohnmacht des Unterdrückten zum alternativen Maßstab für die Verurteilung der Unterdrückung. Die Exteriorität dieser Ohnmacht macht sie systemisch unverrechenbar. Sie greift – als Offenbarung Gottes *und* aufgrund ihres menschlichen Gehalts – von außen auf das System zu und enthüllt den partikularen Standpunkt seiner vermeintlichen Totalität wie dessen Selbstherrlichkeit. Insofern also die strukturelle Identifikation des Gekreuzigten mit den Unterdrückten die verworfene Würde der Ausgeschlossenen im Sinn des Vorrangs der Armen *in der Welt* sichtbar macht, repräsentieren sie die exteriore Position Gottes, sein Gericht *über die Welt*, das als ultimative Kritik an den Totalitätsansprüchen jedes Herrschafts-Systems – sei es nun ein politisches, ökonomisches, religiöses oder auch theologisches – eine schlechthin neue und humane Sichtweise auf die Wirklichkeit eröffnet. In der Diktion Dussels: »Seit dem befreienden und erlösenden Tod Christi besitzt die Weltgeschichte einen realen neuen Status, da jeder Mensch guten Willens hinreichende Gnade zu seinem Heil erhält.«¹³¹

¹³¹ Dussel 1985b, 32.

Der doppelte Status des Armen als Unterdrückter im *und* als strukturell Anderer des Systems entfaltet also gerade christologisch – das Zitat spricht präzise vom Tod des Christus! – weitreichende Bedeutung. An ihm zeigt sich, was die inkarnatorische Umformulierung in ein strukturelles Format leistet. Nach Dussel wird der Arme von Gott gepriesen, weil in seiner Ohnmacht die Alternative zur Unterdrückungsgewalt der Herrscher der Welt aufscheint. Das macht seine reale Unterdrückung freilich nur umso bedrängender. Um diese Ambivalenz der kategorialen Bedeutung des Armen zu verdeutlichen, argumentiert Dussel einmal mehr mit biblischem Personal:

»Der ›Unterdrückte als der Unterdrückte‹ ist Ijob. Er leidet, weil die Sünde (die ›Praxis des Mächtigen als des Dominators‹) ihn entfremdet; er ist sich jedoch bewusst, keine Sünde begangen zu haben. Die Weisen des ›Systems‹ (Bildad und Zofar) suchen dem Unterdrückten im Namen Satans beizubringen, dass er Sünder sei; damit erklären sie den eigentlichen Sünder, die Unterdrücker, für unschuldig.«¹³²

Entscheidend ist, dass die systemische Herrschaft den Unterdrückten so umfassend okkupiert, dass sie sein Leben zur Strafe macht, obwohl er unschuldig ist. Die Hiobsgestalt klagt dieses Unrecht ein, bleibt jedoch auch dann noch ein Unterdrückter, da die Vertreter der systemischen Weisheit sein Recht nicht anerkennen. Es ereignet sich keine Offenbarung. Die verfehlte Theodizee der sogenannten »Freunde« Ijobs zeigt überdeutlich, warum die Systemkritik an der Unterdrückung mit der Selbstkritik der Theologie beginnen muss. Gerade ihr rationaler, wissenschaftlicher Gestus darf keine Machtgestalt annehmen, welche die Ungerechtigkeit der herrschenden Verhältnisse im Namen Gottes ausblendet. Kontrafaktisch desavouieren Bildad und Zofar den Glauben an Gott. Sie verleugnen seine Ohnmacht, weshalb ihre Theologie den Unschuldigen der Sünde bezichtigt, die reale Sünde hingegen für sakrosankt erklärt. Eine solche Theologie verdient das göttliche Zorngericht, wie die Rahmenerzählung des Ijob-Buches weiß (vgl. Ijob 42,7). Unter seinem Blickwinkel ändern sich aber nicht nur die Maßstäbe der theologischen Hermeneutik, die entfremdete Realität des Unterdrückten selbst erhält eine neue Würde, besser gesagt: sie erhält Offenbarungsrang:

¹³² Ebd., 28.

»Der ›Unterdrückte als der Unterdrückte‹ ist nicht der ›Arme‹ (der Unterdrückte als Exteriorität). Der Arme sowohl im Sinn des ›Glückselig die Armen!‹ (*ptochoi*) (Lk 6,20) oder besser im Sinn von ›Arme werdet ihr jederzeit unter euch haben‹ (Mt 26,11) ist der Andere [...], insofern er nicht die höchste Geltung im gesellschaftlich-politischen, wirtschaftlichen, kulturellen usw. System besitzt. Der Arme ist Realität und gleichfalls Kategorie: er ist die geknechtete Nation, die geknechtete Klasse, die geknechtete Person, die geknechtete Frau, der domestizierte Sohn, insofern er ausserhalb der Herrschaftsstruktur steht.«¹³³

Das Zitat macht klar: Die kategoriale Bedeutung des Armen beruht auf seiner strukturellen Ohnmacht. Sein Kennzeichen ist, dass er »nicht die höchste Geltung« in den Systemen der Macht besitzt. So bildet die subalterne Position des Knechts das Format für die strukturelle Erkenntnis der Unterdrückung. Der Arme als Knecht ist die Kategorie, mit der Gott – wie zuvor festgestellt wurde – nicht bloß irgendwelche Inhalte, sondern die Erkenntnis-Prinzipien für *jeden* theologisch relevanten Inhalt offenbart. Und diese Prinzipien sind *anders* als die herrschenden Sichtweisen. Sie bringen die Anerkennung zur Geltung, welche den Unterdrückten in der Welt *vorenthalten* wird. Weil die Umorientierung auf den Armen der Theologie zeigt, dass das System dem Unterdrückten Menschlichkeit und Würde zu unrecht abspricht, darf sie die Wahrheit seiner Existenz nicht in der Realität der systemischen Entfremdung aufgehen lassen. Theologisch bringt die Marginalisierung den Armen vielmehr in die Nähe Gottes, da Gott aufgrund seiner Menschwerdung ebenfalls den systemischen Ausschlussmechanismen unterliegt. Und *darauf* hat die Theologie hinzuweisen. Das Kreuz Jesu zeigt paradigmatisch an, *wo* das herrschaftliche System Gott verortet, wenn er Mensch wird, bzw. dass seine Gegenwart bei den Beherrschten und nicht bei den Herrschern zu suchen ist. Umgekehrt befähigt die exteriore Position den Armen zur authentischen *Repräsentation* der göttlichen Menschlichkeit. Ihre Andersheit, die nicht in der Zerstörung von Leben aufgeht, sondern die Nähe Gottes, *seine* Solidarität als Ohnmacht in der Welt realisiert, verurteilt die Unwahrheit der totalitären Herrschaftsmacht des Systems. Die strukturelle Andersheit des Armen ist deshalb ein Referenzpunkt der Christologie, mehr noch sie bildet ein unverzichtbares Kriterium für die Aussage ihres soteriologischen Wahrheitsgehaltes.

¹³³ Ebd.

3.7. Der strukturelle Andere und die »analektische« Methode der Theologie

Mit dem Gesagten ist der entscheidende Punkt der Argumentation Dussels in das Blickfeld gerückt. Der Arme als die systemisch ausgegrenzte, strukturell andere Existenz stellt für ihn die entscheidende Kategorie der Erkenntnis von Offenbarung dar. Seine Exteriorität verleiht ihrem kritischen Aufklärungspotenzial den materialen Gehalt. In diesem Sinn zeigt der Arme die maßgeblich irdische Referenz an, in der die Wirklichkeit des inkarnierten Gottes realisiert ist. Und genau das macht aus dem Unterdrückten, wie die *Ethik der Gemeinschaft* ausführt, das Subjekt des Reiches Gottes.¹³⁴ Mit dieser theologische Auszeichnung ist eine umfassende Anerkennung des Armen verbunden, die seiner Existenz sakramentale Heilsbedeutung zuspricht, ohne die historische Wirklichkeit der Unterdrückten und Notleidenden auszublenden. Die Doppelcodierung des Armen und die Exteriorität der mit ihr verbundenen Offenbarung funktioniert sozusagen in zwei Richtungen. Sie stellt vor Augen, dass die Wahrheit des Armen das Surplus der wahren, d.h. ohnmächtigen Menschlichkeit Gottes gegen die systemischen Unterdrückungsmächte zur Geltung bringt. Zugleich macht sie darauf aufmerksam, dass sie dies nur kann, weil ihm unter den Bedingungen weltlicher Herrschaft die Freiheit, das Subjekt einer eigenen Geschichte zu sein, verwehrt wird, weil er von ihr exteriorisiert wird. D.h. nur als Armer ist seine Existenz befähigt, die totalitären Standards des Systems auf die wahre Menschlichkeit Gottes hin zu relativieren und damit das Leben derer zu retten, die von der systemischen Gewalt entmenslicht zu werden drohen. Das im vorigen Punkt angeführte Zitat aus *Herrschaft – Befreiung* erläutert die Komplexität der kategorialen Bedeutung des Armen mit zwei Schriftstellen. Zum einen mit einem Hinweis auf die Seligpreisung der Armen aus Lk 6,20: Insofern ihr Leben zunächst *gerettet* werden muss, aber auch weil ihre existenzielle Ohnmacht in der Unantastbarkeit der Menschenwürde die Wirklichkeit der Inkarnation Gottes strukturell wiederfindet, sind sie die ersten Ansprechpartner der göttlichen Heilsverheißung und erhalten im Glauben die Anerkennung bzw. den Vorrang, den die Welt ihnen nicht zugesteht. Der Makarismus hebt diese Umwertung bündig ins Wort.

¹³⁴ Vgl. Dussel 1988, 63f.

Schwieriger ist die Assonanz zu deuten, die in der zweiten Stelle an klingt und die nach Dussel die kategoriale Bedeutung des Armen noch *besser* zum Ausdruck bringt als der lukanische Vers. Dabei zitiert Dussel die Aussage von der bleibenden Präsenz der Armen zwar ohne auf die Jünger-Kritik einzugehen, die den Fokus von Mt 26,6–13 bildet, aber doch in einer Weise, die darauf hindeutet, dass die Armen nicht zu bloßen Objekten des pastoralen Handelns der Kirche gemacht werden dürfen. Ihre kategoriale Andersheit kritisiert vielmehr auch die kirchlichen Herrschaftsstrukturen. Die über die Lk-Stelle hinaus gehende Prägnanz des Verses Mt 26,11 scheint dann so zu verstehen zu sein, dass die Armen aufgrund ihrer rechten, nicht-herrschaftlichen und nicht-paternalistischen Nachfolge Christi als Vorbild des Glaubens und als eigenständige Subjekte der Kirche anerkannt werden müssen. Eine solche Deutung spielt auf die Wertschätzung der Frau im Evangelien-Text an, die ihre Liebe durch die Salbung des Herrn zum Ausdruck bringt. Um die Maßstäblichkeit ihrer Tat für den Glauben der Kirche geht der Streit in der Perikope. Denn als Frau ist auch sie eine Arme im faktischen wie im kategorialen Sinn, während die Jünger vom Text als *Herren* gezeichnet werden, die das Glaubenszeugnis der Frau nicht gelten lassen wollen, und zwar sprechender Weise aus ökonomischen, man könnte auch sagen systemlogischen Gründen: »Wozu diese Verschwendung? Man hätte das Öl teuer verkaufen und das Geld den Armen geben können« (vgl. Mt 26,8f.). Die matthäische Jesusfigur weist diese Kritik als unangemessen paternale Geste der Jünger zurück. Nicht so hat die Solidarität mit den Armen auszusehen, welche die Nachfolge des Mensch-gewordenen Gottes fordert. Lebenswichtiger als Geld brauchen und verdienen sie Anerkennung. Jesus trägt dieser Anerkennungsforderung Rechnung. Wenn er die Erinnerung an die Frau konstitutiv mit der Verkündigung seines Evangeliums verknüpft, erkennt er ihrer Armut christologische Maßgeblichkeit zu (vgl. Mt 26,13). Und insofern er den Jüngern die Andersheit dieser Frau zumutet, kritisiert er zugleich ihre männliche Rationalität als fehlende Liebe zu ihm und d.h. letztlich als eine Form des Unglaubens. Sie haben *der* Armen nicht geglaubt und deshalb auch den Glauben an Christus verfehlt. Das Gegenteil ist notwendig oder – wie Dussel feststellt:

»Der Glaube, der in der Annahme des Wortes des Anderen als des Anderen besteht, ist christlicher Glaube, wenn man das Gotteswort in Christus mittels des geschichtlichen, konkreten realen Armen annimmt: Die reale Epiphanie des Got-

teswortes ist das Wort des Armen, der sagt: »Ich habe Hunger.« Nur wer auf das Wort des Armen [...] hört, kann in ihm das wirkliche Wort Gottes vernehmen.«¹³⁵

Eine zu der Haltung der Jünger analoge Kaltherzigkeit ist der Theologie immer wieder und insbesondere dann vorgeworfen worden, wenn sie ihre theoretische Verfasstheit als herrschaftswissenschaftliches Format aufgefasst hat, das den gelebten Glauben missachtet. Ratzingers Vorbehalte gegen die unfrome Abstraktheit der historisch-kritischen Exegese können in diese Richtung verstanden werden. Jedoch strebt auch seine eigentliche Theologie nach einer Herrschaftsposition, die ihr systematischer Konstruktionspunkt dem Glauben gegenüber dem Unglauben verschaffen will. Wenn Dussel hingegen »das Gotteswort in Christus vermittelt des geschichtlichen, konkreten realen Armen« vernimmt, verfügt er den Glauben und die Theologie in einen Geschichtsbezug, der keine transzendente Gottesunmittelbarkeit, keine herrschaftlichen Überlegenheitsgesten zulässt. Dussel hat eine Maßgeblichkeit des Armen im Blick, die den Christus *für sein Begräbnis salbt*, d.h. die seinen Tod am Kreuz, die Ohnmacht des Herrn für entscheidend erachtet. Entsprechend lässt sich auch der kategoriale Anspruch des Armen als Subjekt des Reiches Gottes nicht von der historischen Faktizität des ohnmächtigen Unterdrückten trennen. Tatsächlich ist er an den praktischen Auftrag gebunden, die faktisch Unterdrückten aus ihrer Knechtschaft zu befreien. Diese Befreiung beginnt mit ihrer theologischen Anerkennung. Durch sie erhält die Realität des Armen einen gleichermaßen strukturellen wie sakramental-christologischen Zuschnitt: Da der Arme als der Unterdrückte nicht von der Sünde der systemischen Herrschaftsgewalt infiziert ist, kann seine weltliche Ohnmacht die Ohnmacht Gottes zur Geltung bringen. Aus der Perspektive der gott-menschlichen Solidarität, deren Gehalt *praktizierte Mitmenschlichkeit* ist, wird die notwendige Kritik der dehumanisierenden Herrschaftssysteme in der Welt möglich. Die Armen *sind* diese Kritik. Sie identifiziert die Unmenschlichkeit der systemischen Herrschaftsmacht der Welt ebenso wie die ungläubigen Anteile des Glaubens und die »theologische Ideologie«¹³⁶, mit der sie in der Regel gerechtfertigt werden. Und nur in diesem Sinn ist der Arme Subjekt des Reiches Gottes, Repräsentant Christi und ein authentischer Zeuge des Glaubens. Auf seine irritie-

¹³⁵ Dussel 1985b, 37.

¹³⁶ Ebd., 35.

rende *andere* Realität muss die theologische Reflexion Bezug nehmen, wenn sie Offenbarung als Selbstmitteilung des Mensch-gewordenen Gottes versteht.¹³⁷ Die Vorrangstellung des Armen schreibt der Theologie eine Methode vor, welche die Menschlichkeit Gottes strukturell über die und in den real historischen Armen – und zwar als Unterdrückte wie als exteriore Andere – erkennt, so dass der Glaube die Wahrheit der göttlichen Offenbarung theoretisch wie praktisch aus der Anerkennung ihrer Andersheit *und* aus der Rettung ihres Lebens gewinnen kann. Die Bezugnahme auf *diese* Referenz füllt die theologischen Wahrheitsbehauptungen des göttlichen Erlösungshandelns in Christus mit einem glaubwürdigen Gehalt. Beachtet die Kirche die Offenbarung Gottes in den Armen hingegen nicht, was bedeutet, dass sie sich praktisch nicht für ihr Leben, ihren Hunger oder – um ein aktuelles Beispiel anzuführen – ihr Wohnrecht auf der Flucht in der Fremde einsetzt, weil sie die kategoriale Bedeutung der Armen als Subjekte des Gottesreiches verkennt, dann tötet sie mit solcher Nichtachtung die Epiphanie Gottes in der Welt, überführt sich selber des Unglaubens und macht ihre Theologie zu einem selbstwidersprüchlichen und unglaubwürdigen Projekt.

Auf die Stimme des Armen als des strukturell Anderen zu *hören*, wird deshalb zu einer methodischen Prärogative der Theologie. Dussel führt zu ihrer Kennzeichnung das Kunstwort der »Analektik« ein, das sich aus den Begriffen Dialektik und Analogie zusammensetzt. Es kombiniert den konfliktiven Charakter der Offenbarung als Herrschaftskritik mit einer ohnmächtigen Vollzugsform, die keine neue systemische Macht anstrebt, sondern sich auf die strukturelle Rettung der Andersheit des Anderen konzentriert. Der Andere soll ein Anderer, d.h. letztlich ein Geheimnis bleiben. Nur aufgrund dieser Alterität kann er für das eigene Verständnis zur Offenbarung werden. Seine Wahrheit ist deshalb nur *analog* aussagbar, sie widersteht jeder begrifflichen Verfügung, jedem und v.a. dem *besseren* Verständnis. Unmittelbarkeit stellt sich hier – wenn überhaupt – nur auf der Ebene der solidarischen Praktiken ein, die das Leben der Anderen retten und so deren ohnmächtige Maßgeblichkeit als Arme Gottes anerkennen.

Wenn Dussels analektische Methode die Theologie für die Ohnmachtsgestalt des Armen als des strukturell Anderen öffnet, ist das offenba-

¹³⁷ Vgl. ebd., 36.

rungstheologisch ein Gewinn. Ihr Projekt wird in einen geschichtlichen Lernprozess überführt, der Erkenntnis als Anerkenntnis formiert, d.h. darauf verpflichtet, auf die Anderen zu hören, gerade ihnen keine Gewalt anzutun. In diesem Format kann die Theologie dann auch Gott als den absolut Anderen zum Thema zu machen, seine Offenbarung ernst nehmen. Diese Entmächtigungsgeste setzt Dussel sowohl mit der postkolonialen Aufwertung der außereuropäischen und peripheren Stimmen in der Theologie wie mit Rahners anthropologischen Wende in Beziehung, wenn er schreibt:

»Diese Theologie macht Schritt für Schritt ihre eigene Methode ausfindig, die ich als analektisch und nicht als bloss dialektisch bezeichne, insofern sie Horchen auf die transontologische Stimme des Andern (*ana-*) und Interpretation ihres Inhaltes auf dem Weg der Analogie ist (wobei die Distinktion des Andern als des Andern im Mysterium verbleibt, solange nicht die Befreiungspraxis in seine Welt einzudringen ermöglicht). Es handelt sich um eine neue anthropologische Dimension der Analogiefrage.«¹³⁸

Die traditionelle Seins-Analogie, mit der die klassische Rede von Gott ihren zuverlässigen Gehalt durch die Geschöpflichkeit der Realität zu verbürgen sucht, spitzt Dussel hier so auf die »anthropologische Dimension« des Armen als des Anderen zu, dass theologische Aussagen ihre inhaltliche Angemessenheit jedenfalls *auch* aus dem Bezug auf die historischen Referenz seiner Unterdrückung gewinnen müssen. Formal werden sie hingegen die christologische Maßgeblichkeit der Würdestellung erörtern, die den Armen als strukturellen Repräsentanten des Mensch-gewordenen Gottes auszeichnet und zugleich die Herrschaftsmächte der Welt als Sünde gegen Gott kritisiert. In diesem Sinn befähigt die analektische Methode die Theologie, das Theorie-Format für eine Praxis bereit zu stellen, die den Armen aus seiner Unterdrückung befreit. Jede Nachfolge Jesu besteht auf dieser Forderung. Wohl deshalb hat das Zweite Vatikanische Konzil das aktuelle Selbstverständnis der Kirche im Sinn einer *pastoralen* Mission festgeschrieben, die sie zum Dialog mit und Dienst für die Menschen an den geschichtlichen Ortslagen von Freude und Leid verweist.¹³⁹

¹³⁸ Dussel 1985b, 42 (Hervorh. im Orig.).

¹³⁹ Vgl. GS 1,1; GS 4,1.

4. Zu den Aufgaben strukturaler Christologie

4.1. Eine Art Zusammenfassung

Auf das thematische Problem der Wahrheit von Erlösung, das Josef Ratzinger bündig in der Frage formuliert, *was Jesus gebracht hat*, ist nach dem Durchgang der topologischen und befreiungstheologischen Konzepte nun eine andere Antwort möglich als lediglich der formale Hinweis auf Gott. Es hat sich gezeigt, dass theologische Aussagen und besonders die Aussagen der Christologie auf weltliche bzw. profane Gehalte referieren können, mehr noch referieren müssen, wenn ihr Wahrheitsanspruch plausibel gemacht werden soll. Die Wahrnehmung der Menschlichkeit Jesu und ihre christologische Deutung als Wirklichkeit des Sohnes Gottes erfordert ein komplexes hermeneutisches Beziehungsgefüge, das sich nicht auf die Lehre von der Gleichwesentlichkeit des Logos mit dem himmlischen Vater einschränken lässt. Um dem Bekenntnis des Glaubens zur wahren Göttlichkeit des Logos verständlichen Gehalt zu verleihen, muss auf seine nicht minder wahre und vollständige Menschheit Bezug genommen werden. Das Problem, wie das in einer angemessenen Weise vonstatten gehen kann, bildet den Gegenstand der Auseinandersetzung in den vorliegenden Analysen. Sie fokussieren ihre Aufmerksamkeit auf jene christliche Wahrheit der Erlösung, die das Kreuz Jesu als universale Heilzusage für die Welt behauptet. In der Folge hat die theologische Reflexion die spezifische historische Prägung der Erlösungsrealität ebenso auszuweisen wie die allgemeine Geltung, die das Leben dieses einen für die Errettung der Welt spielen soll. Ein solcher Nachweis erfordert strukturelle Sichtweisen, die ihren Blick von dem historischen Individuum des Jesus von Nazareth auf das menschheitliche Thema, das mit seiner spezifischen Geschichte als Offenbarung des gekreuzigten Gottessohnes verbunden ist, ausweiten.

In den klassischen Ansätzen der Christologie dominiert demgegenüber eine gleichermaßen metaphysische wie personalistische Akzentsetzung. So legt auch Ratzingers »eigentliches« Theologie-Konzept, das als Vertreter dieses traditionsbestimmenden Formats dargestellt wurde, den Fokus klar auf die Einzigartigkeit des Gott-Menschen. Die theologische Spezifik seiner Ausführung erwies sich allerdings als so geschichtsfern, dass für die Aussage der Inkarnation und der Sohnschaft des Christus le-

diglich ein abstraktes, was hier heißt: von jedem profanen Inhalt entleertes Glaubensbekenntnis übrigbleibt. Sein orthodoxer Wahrheitsanspruch tritt als ideologisch formierte Gegenmacht auf, der den Unglauben der Welt von sich fernhält und mit einer glaubenswissenschaftlichen Überlegenheitsgeste in die Schranken zu weisen versucht. Die mangelnde Überzeugungskraft, die der Ansatz Ratzingers gerade bei seinen Kritikern gefunden hat, macht jedoch deutlich, dass dieses herrschaftliche Format nicht geeignet ist, die Wahrheit der Erlösung von dem Vorwurf zu befreien, sein althergebrachtes Konzept könne den Standards aktueller Rationalität nicht mehr gerecht werden. Dieselbe Kritik ist an den theologischen Ansatz der Radical Orthodoxy zu richten, die ebenfalls nur mit dem tendenziell fundamentalistischen Beharren auf der systemischen Binnenperspektive des Glaubens auf die Anfragen der Welt Antwort geben will.

Eine grundsätzliche Alternative zu diesen Entwürfen hat die mit dem Namen Karl Rahners verbundene anthropologische Wende der Theologie eröffnet, insofern sie in der Tradition des Konzils von Chalzedon den metaphysischen Satz von der personalen Einheit des göttlichen Logos mit einer naturalen Doppelcodierung verbindet, die aus seiner Menschwerdung in Jesus von Nazareth folgt. Weil nach Rahner der Mensch das Ereignis der freien Selbstmitteilung Gottes ist, kann die Theologie Gott v.a. über die Wirklichkeit von Menschlichkeit und Unmenschlichkeit zum Thema machen. Rahners theologischer Paradigmenwechsel macht Gott – um es paradox zu formulieren – nur mittelbar über seine profane Menschlichkeit, hier aber unmittelbar ihn selbst, traditionell gesprochen: sein Wesen erkennbar. Andreas Weiß arbeitet diese anthropologische Sichtweise in ein Ereignisformat um, das die Theologie prinzipiell in den geschichtlichen Prozess der Welt integriert und ihre Erkenntnis gewissermaßen auf die jeweiligen Kontexte bzw. Ortslagen hin relativiert. So zeigt sich, dass die Profanität der Welt nicht einfach *nur* profan ist, sondern dass ihre Wirklichkeit die Komplexität sakralpolitischer Orte aufweist, deren weltliche Problematik von sich aus zu religiösen Deutungen und theologischen Klärungen aufruft.

Aufgrund dieser Verflochtenheit kann auch der Unglaube nicht länger vom Glauben der Kirche getrennt bzw. diesem einfach gegenübergestellt werden. Vielmehr ist es der dem Glauben *eigene* Unglaube und die herrschaftliche Machtgestalt von Kirche bzw. Theologie, die eine theologische Kritik erforderlich machen. Die Orte der Welt sind auch Orte des Glau-

bens und ihre Probleme sind die seinen. Unter dieser topologischen Perspektive geht das theologische Thema Jesu nicht in einer weltjenseitigen innertrinitarischen Biographie auf. Es lenkt die Aufmerksamkeit vielmehr auf die diesseitigen Strukturen der Macht, die – wie Sander gezeigt hat – auf das historische Leben Jesu genauso zugreifen wie auf das vieler anderer Menschen, und zwar – darin liegt eine weitere Präzisierung – in der ganz bestimmten Weise, welche die tendenziell immer unmenschliche und lebenszerstörende Herrschaft von Menschen über Menschen vorgibt. Auf den strukturalen Charakter dieses Machtdispositivs legt Sander besonderen Wert, weil Macht in ihren Erscheinungsformen als Ohnmacht wie als Herrschaftsmacht grundsätzlich *vor* bzw. *unter* der bewussten Selbstverfügung des Einzelsubjekts angesiedelt ist, sie hervorbringt und formiert oder aber zerstört. Wenn die Christologie demnach die Menschheit Jesu als Ort der Gottesbegegnung zu ihrem maßgeblichen Thema macht, dann hat sie ihr Augenmerk besonders auf das zu richten, was sein Leben und seine Theologie verunmöglicht hat. D.h. sie muss die Wirklichkeit des Christus bei den Unterdrückten suchen und deren Wahrheit über die Strukturen bestimmen, die ihre Unterwerfung regieren bzw. ihre Befreiung ermöglichen. Die strukturalen Bedingungen der Wirklichkeit von Menschwerdung *und* Dehumanisierung bilden eine unverzichtbare Referenz der Aussage von Erlösung in der Christologie. Sie fordert von der Theologie methodisch eine historisch kontextuelle Betrachtungsweise, um ihren genuinen Inhalt, die Wirklichkeit von Inkarnation als Gottes definitives Erlösungshandeln realistisch aussagen zu können.

Dass sie eine historische Perspektive entfalten muss, wenn sie theologisch sprechen will, kennzeichnet insbesondere den Ansatz der Befreiungstheologie, den Jon Sobrino und Enrique Dussel auf je verschiedene Weise repräsentieren. Sobrino argumentiert von der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu her und erfasst dessen befreienden Gehalt über die Wirklichkeit der Armen, die als nächste Schwestern und Brüder Jesu eine authentische bzw. ohnmächtige Form der Nachfolge praktizieren, weshalb sie zum Vorbild für die pastorale Praxis der dienenden Kirche und zu eigenständigen Subjekten der Theologie werden. Komplementär zur herrschaftlichen Titel-Christologie, die in der westlichen Theologiegeschichte dominiert, betont Sobrino die Bedeutung der Jesus-Narrative der Evangelien, welche die Menschlichkeit des Gottessohnes in den Vordergrund rü-

cken. Sie zeichnen das Bild eines in Ohnmacht und Unterdrückung solidarischen Jesus, so dass sich seine christologische Wahrheit zunächst aus der Perspektive der Armen erschließt und ihn als ihren Befreier zur Geltung bringt. Deshalb bedarf es aber auch der Bezugnahme auf die historische Wirklichkeit der Unterdrückten, um sein Geheimnis adäquat aussagen zu können. Nur ein armer Christus kann der Erlöser sein, weil er sich nicht mit der gewalttätigen Macht der Herrscher dieser Welt infiziert hat. Seine strukturelle Armut fordert die Anerkennung aller anderen Armen, die faktisch marginalisiert und unterdrückt werden.

Dussel führt den Argumentationsstrang Sobrinos insofern weiter, als sein postkolonialer Fokus die Herrschaftssysteme der Welt zusammen mit den Machtgestalten von Theologie und Kirche der Kritik unterzieht. Dieser selbstkritische Blick auf den Unglauben des Glaubens befähigt zu einem kategorialen Verständnis des Armen, der als der strukturell Andere nicht in seiner systemischen Existenz als Unterdrückter aufgeht. Dabei zeigt sich: Die strukturelle Doppelcodierung des Armen als Knecht der verschiedenen Herrschaftssysteme wie als exteriores Subjekt des Reiches Gottes und Repräsentant Christi entspricht jener anderen Doppelcodierung, welche die Zwei-Naturen-Lehre Chalzedons zur Charakterisierung der Wahrheit des Christus-Logos heranzieht. Wie diese die Gottheit Christi exemplarisch über die Menschlichkeit Jesu bestimmt, so macht jene auf den besonderen Stellenwert der Marginalisierten aufmerksam, die gerade aufgrund ihrer Ausgrenzung einen exterioren Standpunkt offenbaren, von dem aus sich die Totalitätsansprüche der systemischen Herrschaft kritisieren lassen.

4.2. Der springende Punkt: Die Exteriorität der Offenbarung

In diesem theoretischen Rahmen bestimmt Dussel das christologische Ereignis der Selbstmitteilung Gottes spezifisch fort: Weil Gott selber in Jesus ein Mensch geworden ist, der unter den systemischen Zwangsmächten sein Leben verlor, ist jeder Unterdrückte potenziell eine Christus-Figur. Die von Dussel akzentuierte *Exteriorität* der Offenbarung propagiert also nicht die Allmacht eines transzendenten Schöpfers oder auch nur das weltjenseitige Himmelreich eines besseren und glücklicheren Lebens bei Gott. Sie richtet vielmehr eine neue *immanente* Episteme auf, die herr-

schafts- und ideologiekritisches Entdeckungspotenzial besitzt. Die inkarnatorische Offenbarung des Gekreuzigten zeigt auf das, was der angemaßte Totalitätsanspruch der Herrschaftssysteme der Welt verdeckt, die Ausschlüsse, die ihre Macht aus Selbsterhaltungsgründen erzwingt. So ist der Unterdrückte kein Herrschaftssubjekt im Sinn des Systems. Ihm werden weder Freiheit noch Rechte noch Menschenwürde zugestanden. Abgesehen von seiner Funktionalität als Ausgebeuteter nehmen die Systeme der Herrschaft ihn nicht wahr. Gerade durch diese Aussonderung falsifizieren sie aber ihren eigenen Allmachtsanspruch. Da sie die wesentliche Wahrheit der Menschlichkeit des Unterdrückten ausgrenzen, werden sie von seiner Exteriorität her kritisierbar. Und insofern Gott sich in seiner Menschwerdung dezidiert mit den Ausgegrenzten solidarisiert, ist ihre Außenperspektive für Dussel jene maßgebliche Offenbarung, die auch im System alles ändert. Sie nimmt nämlich nicht nur die Unterdrückung des Unterdrückten wahr, sondern erklärt seine Wirklichkeit zur Repräsentation der Präsenz Gottes in der Welt, wodurch das ihm angetane Unrecht der realen Unmenschlichkeit der systemischen Herrschaft das Urteil spricht. Die in der Welt unterdrückten Armen vollziehen deshalb das Gericht über die Welt, was theologisch bedeutet, dass ihre faktische Ohnmacht das strukturelle Format vorgibt, in dem Gott seinen Geschöpfen wirklich nahekommt. Diese Offenbarung hat einen befreienden Zug, weil durch die Anerkennung, die sie gerade den Knechten des Systems verschafft, der Unterdrückte nicht mehr *nur* ein Unterdrückter ist. Er wird zum Armen als christologischem Heilsträger, dessen reale historische Befreiung nicht allein für ihn selbst eine unumgängliche Option ist, sondern alle Menschen und insbesondere die Kirche zur Solidarität verpflichtet.

Auch die Exteriorität der Offenbarung bringt ihre kategoriale Bedeutung also über eine Doppelcodierung an den Tag: Schöpfungstheologisch bezeichnet sie die Transzendenz Gottes, die jedes Herrschaftssystem auf seine immer nur partikulare Geschöpflichkeit hinweist und sozusagen von außen auf die Totalität des Schöpfers hin relativiert. Inkarnationschristologisch bestimmt sie dessen Allmacht über die Ohnmacht des Gekreuzigten und verhindert damit eine Theologie, die Gottes Wesen auf dasselbe unmenschliche Herrschaftsformat festlegt, das gerade die sündigen Machtssysteme in der Welt kennzeichnet. Anders als deren herrschaftliches Strategem der Gegenmacht legt die Exteriorität der Offenbarung

das Materialobjekt der Christologie auf die Reflexion jenes strukturellen Anderen fest, der in den konkret historischen Armen der Geschichte existiert. Ihre Erlösung ist deshalb kein rein menschliches Projekt, wohl aber ein Projekt der Menschlichkeit Gottes. Sie konzentriert den Gehalt der Offenbarung als göttlicher Selbstmitteilung auf die Menschlichkeit selbst, weil gerade ihre profane Wirklichkeit nicht ausschließlich profan, sondern in sich selbst theologisch ist, weil sie das ureigene Wesen jenes Gottes repräsentiert, der sich gerade durch seine Menschwerdung identifiziert hat.

4.3. Auf dem Weg zu einer Theologie der Menschwerdung

Vor diesem Hintergrund kann die Leistung des strukturalen Formats in der Christologie durch die Aufgaben erfasst werden, welche die Problematik der Menschwerdung Gottes in der Welt stellt. Unter der Maßgabe, dass Theologisieren immer auch Historisieren heißt, muss die Glaubwürdigkeit der Aussage einer Erlösung in Christus geschichtlich bewährt werden. Die genannten Ambivalenzen des Theologie- wie des Glaubensbegriffs, vor allem aber die ihnen korrespondierende dreifache Doppelcodierung, die den Christus über seine göttliche *und* seine menschliche Natur, den Armen als Unterdrückten wie als Exteriorität und Offenbarung als gleichermaßen schöpferische wie inkarnatorische Systemkritik bestimmt, bilden den Rahmen für diese Aufgabenstellung. In allen drei Fällen liegt eine komplexe Verschränkung zwischen dem theologischen Formalobjekt und seinem historischen Materialobjekt vor, die nicht nach nur einer Seite aufgelöst werden darf. So ist die göttliche Wahrheit des Christus-Logos allein mittelbar zu erkennen, d.h. unter Bezugnahme auf die Menschlichkeit Jesu. Ihr Gehalt referiert wiederum nicht zufällig auf die historische Wirklichkeit der Armen und Unterdrückten aller Zeiten, zeichnet deren marginalisierte Existenzen mit einer christologischen Würdestellung aus und bewährt auf diese Weise die kritische Relevanz der Offenbarung Gottes für die Menschen in der Welt. In der strukturellen Anerkennung des systemisch Verdrängten, der Missachteten und Geknechteten verschafft die Theologie auch der Wirklichkeit von Erlösung eine realhistorische Grundlage. Insofern sie die Würde dieser Armen sichtbar macht, ihre Maßgeblichkeit theoretisch verteidigt und praktisch Formulare erarbeitet,

wie die Kirche und darüber hinaus alle Menschen guten Willens für sie eintreten können, entsteht jene Akzeptanzfähigkeit, welche die Wahrheitsansprüche des christlichen Erlösungsglaubens vielleicht bewähren können.

Unter strukturaler Christologie ist also eine Theologie der Menschwerdung zu verstehen, die Inkarnation sowohl als Gottes Tat als auch als existenzielle Aufgabe aller Menschen begreift. Das eine, die gelebte und oft unterdrückte Menschlichkeit, gibt dem anderen den erkennbaren Inhalt, während die theologale Markierung, die auf einer Menschwerdung *Gottes* beharrt, die unverfügbare Geltung der Menschenwürde überall dort zum Ausdruck bringt, wo allzu irdische Herrschaftsmächte auf sie zugreifen und sie außer Kraft setzen wollen. So wird deutlich, dass das strukturale Format durchaus in Richtung der klassischen Titel-Christologie und ihrer trinitarischen Person-Ontologie anschlussfähig ist. Es braucht den Hinweis auf den *göttlichen* Logos, damit die Menschlichkeit der Menschen gerettet wird. Die strukturelle Analyse legt lediglich Wert darauf, dass die Göttlichkeit des Sohnes nicht als solche, gleichsam unmittelbar, ausgesagt werden kann, sondern dass ihr verständlicher Gehalt mittelbar in der Welt aufgefunden werden muss. In diesem Sinn erweisen die Erzählungen der Evangelien von dem Menschen Jesus ihre paradigmatische Bedeutung für die Thematisierung Gottes durch die Theologie. Wenn sie die universale Heilsbedeutung des Christus als des Erlösers der Welt glaubwürdig aussagen will, muss sie das Sujet *Jesus* strukturell in der prekären Wirklichkeit aller Menschen in Freude und Not suchen und finden. Gerade der soteriologische Akzent der Christologie verlangt nach einer realistischen Analyse der historischen Ökonomien von Heil und Unheil. Über ihre Kritik, die in wesentlichen Zügen zunächst eine Kritik der Heilsökonomien des Glaubens, d.h. eine Selbstkritik der Machtgestalten der Kirche und ihrer Theologie ist, gewinnt die Christologie Überzeugungskraft und vielleicht die Fähigkeit, an den Orten der Not so authentisch zu sprechen, dass das getan werden kann, was die Not wendet.

4.4. Aufgabenbeschreibung

Worin bestehen dann die Aufgaben, denen sich eine strukturelle Christologie zu stellen hat? Vor dieser Frage bleibt jede theologische Antwort ein-

mal mehr theoretisch, das will sagen: (zu) abstrakt. Dem methodologischen Anspruch dieser Analysen folgend darf aber wenigstens prinzipiell festgehalten werden: Wenn eine strukturelle Christologie den irdischen Gehalt der Selbstmitteilung Gottes in den Armen, *in* – um ein weiteres Mal den einleitenden Programmsatz der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* zu zitieren – *ihrer Freude und ihrer Angst* aufsucht, dann muss sie die ökonomischen Strukturen, die ihr Leben prägen, in den Blick nehmen. Sie wird dabei auf wirtschaftliche und politische, auf religiöse und kulturelle, auf pädagogische und sexuelle und noch viele weitere Herrschaftssysteme stoßen, die das Leben der Menschen formen, Ausschließungen verfügen und Totalisierungen durchzusetzen versuchen. In der kritischen Auseinandersetzung mit ihnen muss die strukturelle Analyse der Theologie ein möglichst differenziertes Bild von der Wirklichkeit des Armen – als Arbeiter, als Frau, als Kind, aber auch als Syrer, Afrikaner, Rohingya und ... – gewinnen. Erst auf dieser Basis kann sie versuchen, das soteriologische Potenzial des gekreuzigten Gottessohnes annähernd zeitgemäß zum Ausdruck bringen. Vielleicht, im besten Fall resultiert daraus der Entwurf einer Gemeinschaftsethik, wie Dussel ihn vorgelegt hat, welche die Wahrheit der Erlösung an den Maßstäben interpersonaler und internationaler Gerechtigkeit ausrichtet, damit die Menschenwürde aller bewahrt werden kann.

Aber auch das ist nur *ein* Weg. Hier gibt es keine Ausschließlichkeit. Die ökonomische Perspektive verweigert insbesondere einer Analyse der Strukturen der Freiheit, die das menschliche Subjekt auszeichnen, nicht ihr Recht. Den freiheitstheoretischen Ansatz zur Erfassung der Heilsbedeutung der Menschwerdung Gottes haben z.B. Thomas Pröpper auf katholischer und Falk Wagner auf evangelischer Seite ausgearbeitet.¹⁴⁰ In Anschluss an sie behalten auch die dezidiert personalistisch entworfenen Christologien ihren Sinn. Allerdings stehen gerade sie vor der Frage der Mächte, die auf das menschliche Subjekt zugreifen. Ihr formativer Charakter bedarf einer eigenständigen Reflexion, zumal postkoloniale Autoren wie Dussel darauf aufmerksam gemacht haben, dass der Subjektstatus anthropologisch nicht einfach vorausgesetzt werden darf. Menschen, die Armen als die real Unterdrückten und Ausgebeuteten, sind oft nicht Subjekte ihres Lebens, weil Systeme der Herrschaft sie daran hindern.

¹⁴⁰ Vgl. Pröpper 2001; Wagner 2010. Zur soteriologischen Position Pröpfers vgl. Sattler 2011, 106–111.

Aber sie sollen es werden dürfen und werden können! Deshalb verlangt ihre Befreiung zum Subjekt auch ein ökonomisches Strukturformat in der Theologie.

Allerdings wird sie sich dann noch besser damit vertraut machen müssen, was eine strukturelle Analyse ist, wie sie funktioniert und worin ihre epistemologische Eigenart besteht. Ein klassisches Beispiel, an dem sich diese Lernprozesse nachvollziehen lassen, bildet die Kritik der kapitalistischen Ökonomie von Karl Marx. Sie bietet sich schon allein deshalb als Probierstein an, weil Befreiungstheologen wie Clodovis Boff¹⁴¹ und nicht zuletzt der zuvor dargestellte Enrique Dussel maßgeblich auf sie Bezug nehmen. Die Wirklichkeit des Armen wird hier über das kapitalistische Format des Lohn-Arbeiters erfasst. Das strukturelle Problem der ihn formierenden Ökonomie ist von Marx als systemprägender Widerspruch zum Ausdruck gebracht worden: Ihm zufolge wird im Produktionsprozess zwar die Lebenszeit des Arbeiters verbraucht, zugleich entzieht er diesem jedoch systematisch die Verfügung über die Produkte seiner Arbeit. Dussel deutet diese Widersprüchlichkeit als Mord, d.h. so, dass das kapitalistische Wirtschaftssystem den Arbeitern das Leben raubt.¹⁴² Ohne auf seine Marx-Rezeption an dieser Stelle näher eingehen zu können,¹⁴³ ist offensichtlich, warum die manifeste Unheils-Struktur der kapitalistischen Ökonomie theologisch Beachtung finden muss. Durch derart profane Kritik kann nicht zuletzt die europäische Theologie lernen, was eine strukturelle Christologie leistet. Denn die Heilsökonomie des Glaubens muss die realen ökonomischen Verhältnisse zur Kenntnis nehmen, wenn sie Gottes erlösende Präsenz in der Welt sachgerecht und glaubwürdig aussagen will. In diesem Sinn bietet die theologische Implementierung des Analyse-Instrumentariums der Ökonomiekritik eine unverzichtbare Chance, die Wahrheit der Erlösung in der strukturellen Form einer Theologie der Menschwerdung Gottes *und* des Menschen historisch konkret auszubuchstabieren.

¹⁴¹ Vgl. Boff 1986, 110–113.

¹⁴² Vgl. Dussel 1985a, 50–54.

¹⁴³ Vgl. stattdessen die Analyse in Bründl 2018, 143–147.

Siglen

- DThA Thomas von Aquin: Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinischen Ausgabe der Summa theologiae, 38 Bde., 1934–1961.
- GS Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit »Gaudium et spes«, in: Hünemann, Peter / Hilberath, Bernd Jochen (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (HthK Vat.II), Bd. 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen, Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Freiburg i.Br. / Basel / Wien 2004, 592–749.
- MEGA Marx, Karl / Engels, Friedrich: Marx-Engels-Gesamtausgabe, 65 (von 114 geplanten) Bde., hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED und seit 1990 von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Berlin 1975ff.
- VAS Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1975ff.
- VAS 57 Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der »Theologie der Befreiung« (06.08.1984), 2. Auflage.
- VAS 70 Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung (22.03.1986), 2. Auflage.

Literatur

Appel, Kurt

- 2010 Perspektiven und Fragestellungen der katholischen Christologie heute, in: Danz, Christian / Murrmann-Kahl, Michael (Hg.): Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert (Dogmatik in der Moderne 1), Tübingen, 47–64.

Bataille, Georges

- 2001 Der verfemte Teil, in: Ders.: Die Aufhebung der Ökonomie (Batterien 22), 3. Auflage, München, 33–234.

Boff, Clodovis

- 1986 Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung (Gesellschaft und Theologie: Fundamentalth theologische Studien 7), 3. Auflage, München/Mainz.

Bruckmann, Florian

- 2013 Die Menschlichkeit Jesu als Erkenntnisgrund seiner Göttlichkeit, in: Ders. / Dausner, René (Hg.): Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken. Festschrift für Josef Wohlmuth zum 75. Geburtstag (Studien zu Judentum und Christentum 25), Paderborn/München/Wien/Zürich, 595–617.

Bründl, Jürgen

- 2014 Die Menschlichkeit Gottes. Zur christologischen Verschränkung von Theologie und Anthropologie im Kontext der monotheistischen Religionen, in: Dünzl, Franz / Weiß, Wolfgang (Hg.): Umbruch – Wandel – Kontinuität (312–2012). Von der Konstantinischen Ära zur Kirche der Gegenwart (Würzburger Theologie 10), Würzburg, 153–173.
- 2018 Ökonomie des Heils. Warum die marxistische Theorie des Geldes und seiner Verwertung einen Verständnishorizont für das Evangelium eröffnet, in: Laubach, Thomas / Lindner, Konstantin (Hg.): Geld regiert die Welt!? Ökonomisches Denken als Herausforderung für die Theologie (Bamberger Theologisches Forum 17), Berlin/Münster, 125–155.

Bultmann, Rudolf

- 1993 Zur Frage des Wunders, in: Ders.: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1 (UTB 1769), 9. Auflage, Tübingen, 214–228.

Denger, Theresa

- 2019 »Die Liebe ist stärker als der Tod«. Jon Sobrinos Theologie des Martyriums und ihre Konsequenzen für die Soteriologie, Ostfildern.

Dussel, Enrique

- 1985a Das Brot der Feier: Gemeinschaftszeichen der Gerechtigkeit, in: Ders.: Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Freiburg (Schweiz), 44–61.
- 1985b Herrschaft – Befreiung. Ein veränderter theologischer Diskurs, in: Ders.: Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Freiburg (Schweiz), 19–43.

1988 Ethik der Gemeinschaft (Bibliothek der Befreiung. Die Befreiung in der Geschichte), Düsseldorf.

1989 Philosophie der Befreiung, Hamburg.

Ellacuría, Ignacio

1996 Das gekreuzigte Volk, in: Ders. / Sobrino, Jon (Hg.): *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. 2, Luzern, 823–850.

Franz, Albert

2007 Der Jesus des Papstes. Anmerkungen zu Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.: Jesus von Nazareth, in: Lehmann, Karl et al.: »Jesus von Nazareth« kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger, 2. Auflage, Berlin, 49–63.

Fuchs, Ottmar

2008 Hat Adorno Ratzinger gelesen? Lazarus im »Jargon der Eigentlichkeit«, in: Häring, Hermann (Hg.): »Jesus von Nazareth« in der wissenschaftlichen Diskussion (*Wissenschaftliche Paperbacks* 30), Wien/Berlin, 231–249.

Gerwing, Manfred

2007 Den Grund des Glaubens zur Sprache bringen. Das Jesus-Buch des Papstes aus dogmatischer Perspektive, in: Lehmann, Karl et al.: »Jesus von Nazareth« kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger, 2. Auflage, Berlin, 97–107.

Geyer, Carl-Friedrich

2008 »So glaubt es nicht ...« (Mt 24,23–26), in: Häring, Hermann (Hg.): »Jesus von Nazareth« in der wissenschaftlichen Diskussion (*Wissenschaftliche Paperbacks* 30), Wien/Berlin, 211–229.

Hammes, Erico João

2008 Jesus der Unerkannte. Ein Beitrag zu einer Christologie des Anderen, in: Häring, Hermann (Hg.): »Jesus von Nazareth« in der wissenschaftlichen Diskussion (*Wissenschaftliche Paperbacks* 30), Wien/Berlin, 337–347.

Hardt, Michael / Negri, Antonio

2003 *Empire. Die neue Weltordnung*, durchgesehene Studienausgabe, Frankfurt / New York.

Häring, Hermann

- 2008a Den Evangelien trauen. Zu einigen Missverständnissen im päpstlichen Jesusbuch, in: Ders. (Hg.): »Jesus von Nazareth« in der wissenschaftlichen Diskussion (Wissenschaftliche Paperbacks 30), Wien/Berlin, 177–208.
- 2008b (Hg.) »Jesus von Nazareth« in der wissenschaftlichen Diskussion (Wissenschaftliche Paperbacks 30), Wien/Berlin.

Homolka, Walter

- 2013 Der Jesus Joseph Ratzingers: Ein Andachtsbild, in: Bruckmann, Florian / Dausner, René (Hg.): Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken. Festschrift für Josef Wohlmuth zum 75. Geburtstag (Studien zum Judentum und Christentum 25), Paderborn/München/Wien/Zürich, 619–631.

Kern, Bruno

- 1992 Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, Mainz.

Kügler, Joachim

- 2008 Glaube und Geschichte. Von den Grenzen der Exegese und der Hilfslosigkeit eines Dogmatikers, in: Häring, Hermann (Hg.): »Jesus von Nazareth« in der wissenschaftlichen Diskussion (Wissenschaftliche Paperbacks 30), Wien/Berlin, 153–168.

Lehmann, Karl et al.

- 2007 »Jesus von Nazareth« kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger, 2. Auflage, Berlin.

Liotard, Jean-François

- 1999 Das postmoderne Wissen. Ein Bericht (Edition Passagen 7), hg. von Peter Engelmann, 4., unveränd. Neuauflage, Wien.

Marschler, Thomas

- 2019 Dogmatik als Wissenschaft, in: Göcke, Benedikt Paul / Ohler, Lukas Valentin (Hg.): Die Wissenschaftlichkeit der Theologie, Bd. 2: Katholische Disziplinen und ihre Wissenschaftstheorien (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 13/2), Münster, 101–138.

Mason, Paul

- 2016 Postkapitalismus. Grundrisse einer kommenden Ökonomie, Berlin.

Mbembe, Achille

- 2014 Kritik der schwarzen Vernunft, Berlin.

Meier-Hamidi, Frank

- 2008 »Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen« (Joh 19,4). Durchblicke auf die Christologie im Hintergrund des Jesus-Buches Joseph Ratzingers / Benedikts XVI., in: Häring, Hermann (Hg.): »Jesus von Nazareth« in der wissenschaftlichen Diskussion (Wissenschaftliche Paperbacks 30), Wien/Berlin, 61–69.

Müller, Klaus

- 2019 Wissenschaftstheoretische Profile zeitgenössischer Fundamentaltheologie, in: Göcke, Benedikt Paul / Ohler, Lukas Valentin (Hg.): Die Wissenschaftlichkeit der Theologie, Bd. 2: Katholische Disziplinen und ihre Wissenschaftstheorien, Münster, 139–169.

Nault, François

- 2008 Der Jesus der Geschichte. Hat er eine theologische Relevanz?, in: Häring, Hermann (Hg.): »Jesus von Nazareth« in der wissenschaftlichen Diskussion (Wissenschaftliche Paperbacks 30), Wien/Berlin, 103–121.

Ogan, Bernd

- 2008 »Jesus von Nazareth«. Ein Mystagoge als Glaubenshüter, in: Häring, Hermann (Hg.): »Jesus von Nazareth« in der wissenschaftlichen Diskussion (Wissenschaftliche Paperbacks 30), Wien/Berlin, 291–306.

Ohlig, Karl-Heinz

- 2007 Der Papst schreibt ein theologisches Buch. Soll er das?, in: Lehmann, Karl et al.: »Jesus von Nazareth« kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger, 2. Auflage, Berlin, 41–47.

Plattig, Michael

- 2007 Spiritualität und kritische Reflexion. »Traut nicht jedem Geist, sondern prüft die Geister, ob sie aus Gott sind!« (1 Joh 4,1), in: Lehmann, Karl et al.: »Jesus von Nazareth« kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger, 2. Auflage, Berlin, 85–96.

Pröpper, Thomas

- 2001 Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i.Br. / Basel / Wien.

Pseudo-Dionysius Areopagita

- 1986 Über die himmlische Hierarchie – Über die kirchliche Hierarchie, hg. von Günter Heil (Bibliothek der Griechischen Literatur 22), Stuttgart.

Rahner, Karl

- 1999 Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: Ders.: Sämtliche Werke, Bd. 26: Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums, Freiburg i.Br. / Zürich / Düsseldorf, 3–445.

Ratzinger, Josef

- 2007 Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung, 2. Auflage, Freiburg i.Br. / Basel / Wien.
- 2018 Gnade und Berufung ohne Reue. Anmerkungen zum Traktat »De Iudaeis«, in: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 47/4, 387–406.

Rottländer, Peter

- 1986 (Hg.) *Theologie der Befreiung und Marxismus*, Münster.

Rutishauser, Christian

- 2018 Benedikt XVI. ruft den Juden zu: An Christus führt kein Weg vorbei, in: *Neue Zürcher Zeitung* (08.07.2018), online: <https://www.nzz.ch/feuilleton/benedikt-xvi-ruft-den-juden-zu-an-christus-fuehrt-kein-weg-vorbei-ld.1401426> [02.04.2020].

Sánchez Martínez, Louis Manuel

- 2006 Warum kann (und darf) der »Andere« nicht verstanden werden? Sinnkritische historisch-philosophische Rekonstruktion der Befreiungsethik von Enrique Dussel (*Concordia Reihe Monographie* 41), Aachen.

Sander, Hans-Joachim

- 2005 Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: Hilberath, Bernd J. / Hünermann, Peter (Hg.): *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 4: *Apostolicam actuositatem – Dignitatis humanae – Ad gentes – Presbyterorum ordinis – Gaudium et spes*, Freiburg i.Br. / Basel / Wien, 581–886.
- 2007 Heterotopien – Orte der Macht und Orte für die Theologie. Michel Foucault, in: Hardt, Peter / Stosch, Klaus von (Hg.): *Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne*, Ostfildern, 91–115.

- 2019 Glaubensräume – Topologische Dogmatik. Bd. 1: Glaubensräumen nachgehen, Ostfildern.
- Sattler, Dorothea
- 2011 Erlösung? Lehrbuch der Soteriologie, Freiburg i.Br. / Basel / Wien.
- Schelkshorn, Hans
- 1997 Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel (Studien zur interkulturellen Philosophie 6), Amsterdam/Atlanta.
- Siebenrock, Roman A.
- 2008 »Denn der Vater ist größer als ich« (Joh 14,28) »Ich und der Vater sind eins« (Joh 10,20). Anmerkungen zum Thema »Wissen und Selbstbewusstsein Jesu«, in: Häring, Hermann (Hg.): »Jesus von Nazareth« in der wissenschaftlichen Diskussion (Wissenschaftliche Paperbacks 30), Wien/Berlin, 37–59.
- Sobrinho, Jon
- 1995 Systematische Christologie: Jesus Christus, der absolute Mittler des Reiches Gottes, in: Ellacuría, Ignacio / Sobrinho, Jon (Hg.): *Mysterium Liberationis*. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Bd. 1, Luzern, 567–591.
- 2007 Der Preis der Gerechtigkeit. Briefe an einen ermordeten Freund (Ignatianische Impulse 25), Würzburg.
- Theobald, Michael
- 2008 Die vier Evangelien und der eine Jesus von Nazareth. Erwägungen zum Jesus-Buch von Josef Ratzinger / Benedikt XVI., in: Häring, Hermann (Hg.): »Jesus von Nazareth« in der wissenschaftlichen Diskussion (Wissenschaftliche Paperbacks 30), Wien/Berlin, 7–35.
- Thomas von Aquin
- 1934 Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinischen Ausgabe der *Summa theologiae*, Bd. 1: *Gottes Dasein und Wesen*, hg. vom Katholischen Akademieverband, 4. Auflage, Salzburg.
- Wagner, Falk
- 2010 Vorlesung über Christologie (Wintersemester 1989/90 in Wien), in: Danz, Christian / Murrmann-Kahl, Michael (Hg.): *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert* (Dogmatik in der Moderne 1), Tübingen, 309–401.

Weiß, Andreas G.

- 2019 Der politische Raum der Theologie. Entwurf einer inkarnationstheologischen Topo-Theologie in kritischer Auseinandersetzung mit Radical Orthodoxy, Münster.

Wendel, Saskia / Nutt, Aurica

- 2016 (Hg.) Reading the Body of Christ. Eine geschlechtertheologische Relecture, Paderborn.

Weß, Paul

- 2007 Wahrer Mensch vom wahren Gott. Eine Antwort auf das Buch »Jesus von Nazareth« Papst Benedikts XVI., in: Lehmann, Karl et al.: »Jesus von Nazareth« kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger, 2. Auflage, Berlin, 65–84.
- 2008 War Jesus »wirklich als Mensch Gott«? Für eine Revision der dogmatischen Christologie, in: Häring, Hermann (Hg.): »Jesus von Nazareth« in der wissenschaftlichen Diskussion (Wissenschaftliche Paperbacks 30), Wien/Berlin, 125–146.

Paulus, Ironie und Parrhesia

Eine Untersuchung zur Wahrheit jenseits binärer Kategorien

Florian Klug

Einführung

Die Frage nach der Wahrheit präsentiert sich als zentral für das Christentum, da der johanneische Jesus sich selbst als den »Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6) vorstellt. Im Folgenden wird der Frage nachgegangen, wie heute noch die Wahrheit im öffentlichen Raum in ihrer alltäglichen Relevanz thematisiert kann, ohne auf binäre Unterscheidung (wie wahr, falsch und gut, böse) zurückgreifen zu müssen. Dafür wird die Ironie in ihrer Ausrichtung auf die Wahrheit herangezogen, um diese binären Kategorien zu vermeiden.

Es sei zuerst auf das Erste Vatikanische Konzil mit der Konstitution *Dei Filius* verwiesen. Hier lässt sich ein Offenbarungsverständnis finden, das die Offenbarung Gottes an den Menschen als primäre Mitteilung von Glaubens- und Lehrsätzen fasst. *Dei Filius* spricht hier von Wahrheiten im Plural, die durch die Offenbarung für den menschlichen Verstand (als intellektueller Gegenstand) anteilhalber zugänglich sind. Quelle dieser Wahrheiten ist Gott selbst, der diese Lehr- und Glaubenssätze seiner Kirche anvertraut hat, um sie in Treue zu hüten und als unfehlbar zu erklären (vgl. DH 3020).¹

Das Zweite Vatikanische Konzil schließt sich dieser Pluralität von Lehr- und Glaubenssätzen in *Unitatis Redintegratio* (Kap. 11, vgl. DH 4192) an, die durch die Offenbarung (und auch aus der Tradition) zugänglich sind;

¹ Max Seckler hat dieses Offenbarungsverständnis treffend als instruktionstheoretisch gekennzeichnet, da Gott hier dem Menschen Einsicht in die göttlichen Geheimnisse durch die Mitteilung von Sätzen geschieht, die keiner zeitlich relativierbaren Geltung unterliegen und dadurch unbedingt zu halten sind (vgl. Seckler 1985, 45–47).

hierbei weist es aber auf eine qualitative Gewichtung (für den ökumenischen Dialog) hin, indem es von einer »Ordnung bzw. »Hierarchie« der Wahrheiten der katholischen Lehre« (»ordinem seu »hierarchiam« veritatem doctrinae catholicae«, DH 4192) spricht.² Um den maßgebenden Fixpunkt für diese Ordnung zu benennen, lässt sich die Konstitution *Dei Verbum* des gleichen Konzils anführen. Hier spricht das Konzil von der Wahrheit als singuläre und personale Gestalt, die sich in Jesus Christus dem Menschen offenbart hat (vgl. DH 4202).³ Jesus Christus offenbart sich dem Menschen selbst in personaler Weise und gibt in kommunikativer Art Zugang zur einen, göttlichen Wahrheit, in der das Heil des Menschen zu finden ist.⁴

Von der biblischen und lehramtlichen Grundlegung ausgehend stellt sich für die katholische Theologie die Frage, wie ein Wahrheitsverständnis für die Gegenwart erarbeitet werden kann, das sowohl der Offenbarung wie dem biblischen Zeugnis gerecht wird, ohne dabei beide Konzilien in ein kontradiktorisches Verhältnis zueinander zu bringen. Um den Horizont eines solchen Verständnisses möglichst offen zu halten, ist hier nicht die heuristische Ebene einer analytisch-philosophischen Definition bestimmend. Es soll vielmehr die Wahrheitsfrage primär in ihrer existenziell-praktischen Verortung hinsichtlich der subjektiven Relevanz im eigenen Leben betrachtet werden, um ebenso für die systematische Theologie anschlussfähig und verantwortbar zu sein. Dafür wird die Wahrheit als horizontbildendes Moment für das eigene Leben und die damit verbundenen Geltungsfragen erläutert. Um dies zu bewerkstelligen, schließt sich die Untersuchung der philosophischen Paulus-Interpretation ausgehend von Giorgio Agamben an und versucht, diese an das Denken von Sören

² Vgl. Hilberath 2005, 153.

³ Das Zweite Vatikanum greift mit dieser Wahrheitsauffassung auf ein theologiegeschichtlich etabliertes Wahrheitsverständnis zurück, das sich paradigmatisch bei Thomas von Aquin findet, ohne diesen selbst explizit als Referenz anzuführen. Die vielen Wahrheiten (als wahre Aussagen) werden erst dadurch wahr, dass sie an der einen singulären und personalen Wahrheit, die Gott ist, anteilhaben (vgl. Thomas von Aquin, STh, I q. 16). Absolut betrachtet kann daher im eigentlich Sinne für Thomas nur Gott als Wahrheit gelten.

⁴ Dieses Offenbarungsmodell lässt sich auch als kommunikationstheoretisch benennen, da hier Gott hier nicht einen unveränderlichen abstrakten Inhalt, sondern sich selbst offenbart und dadurch mit dem Menschen in Kommunikation tritt (vgl. Böttgeheimer 2012, 171f.).

Kierkegaard mit seinem Ironie-Begriff und die späten Subjektstudien von Michel Foucault anzubinden, um die Kirche als Gesellschaft der christlichen Ironie in Verpflichtung gegenüber der (personalen) Wahrheit auszuweisen. Angezielt ist dabei eine Überwindung eines Wahrheitsverständnisses, das rein binär (wahr/falsch) codiert ist, weswegen ein philosophisches Verständnis von Ironie zur Hilfe genommen wird.

1. Paulus und der Leib Christi

Die Wahrheitsfrage stellte sich für Paulus als entscheidendes Moment für die menschliche Selbstwerdung. Dieser Aspekt fand in den letzten Jahren durch die kontinentale, politische Philosophie eine enorme Rezeption. Hierbei zeigt sich, dass die philosophische Wahrheit als Abstraktionsbegriff für Paulus nicht von besonderem Interesse ist. Dies ist für ihn dadurch grundgelegt, dass weder die Philosophen von sich aus durch spekulative Bestimmung Gott erkennen konnten, noch dass sich für sie die Offenbarung Jesu Christi als (in)kompatibel mit der Weisheit der Welt erweisen kann (vgl. 1 Kor 1,18–25). Es bestand für die Menschen nach Paulus prinzipiell die intellektuelle Möglichkeit, Gott als ihren Schöpfer aus der Vernunft heraus zu erkennen, doch führte die menschliche Weigerung zu einer verzerrten und verkehrten Wirklichkeitswahrnehmung und damit auch verzerrten Erkenntnisfähigkeit (vgl. Röm 1,18–25).⁵ Weil nach Paulus wirkliche Einsicht von Gott kommt, auf ihn auch zurückzuführen ist und nur in anerkennender Übereinstimmung mit ihm geschehen kann, sind diejenigen jenseits des Glaubens auch von der Einsicht ausgeschlossen.⁶ Die intellektuelle und existenzielle Weigerung gegenüber Gott führt den Menschen nach Paulus dazu, nur noch eine uneigentliche (Er)kenntnis von sich und der Welt zu haben. Die Offenbarung Jesu Christi zeigt diese Diskrepanz zwischen weltlichem Verständnis und gnadenhafter Einsicht in größtmöglicher Deutlichkeit: Eine umfassende Bestimmung der Welt kann nicht von einem rein weltlichen Standpunkt aus geschehen, denn nur unter einem Einbezug der schöpferischen Universa-

⁵ Vgl. Schreiner 2014, 263.267.

⁶ Vgl. ebd., 262.

lität Gottes kann eine angemessene Deutung der Welt gelingen.⁷ Zwischen der philosophischen Vernünftigkeit der weltlichen Weisheit und dem Evangelium Jesu Christi zeigt sich daher eine eklatante Spannung, weswegen auch Alain Badiou Paulus als Anti-Philosophen charakterisiert, der ein Wahrheitsverständnis zurückweist, das nicht von existenzieller Relevanz gekennzeichnet ist.⁸

Aber die Ablehnung eines philosophischen Zugangs bedeutet im Gegenzug keinesfalls, dass Paulus ebenfalls die Wahrheit als Konzept und den Wahrheitsanspruch (des Christentums) in Gänze zurückweist. Er sieht die Wahrheit grundsätzlich mit der Selbstoffenbarung Jesu Christi verbunden, der als ἀλήθεια die Wahrheit selbst ist und die Wahrheit selbst bezeugt.⁹ Christus als Wahrheit steht damit in unlösbarem Konnex zur Offenbarung und *Entbergung* des μυστήριον der Heilsgeschichte: Es war Gottes freier Wille, sich endzeitlich den Menschen mitzuteilen und ihre Rettung in Christus kundzutun.¹⁰

Nimmt man die paulinische Idee von Wahrheit und (Heils-)Geschichte zusammen, fällt die Parallele zum Wahrheitsverständnis von Martin Heidegger auf, der ebenfalls Wahrheit nicht als zeitloses und intellektuell stets zugängliches Abstraktum versteht, sondern die Wahrheit (als ἀλήθεια) in Verbindung mit ihrer Entbergung oder Offenbarung verbunden weiß. Im Anschluss an die Frühzeit des abendländischen Denkens versteht er Wahrheit:

»als τὰ ἀλήθεια, das Unverborgene. Wenn wir ἀλήθεια statt mit ›Wahrheit‹ durch ›Unverborgenheit‹ übersetzen, dann ist diese Übersetzung nicht nur ›wörtlicher‹,

⁷ Diese gnadenhafte Deutung der Welt führt aber in kein obskures Spezialwissen ein oder führt zu einer göttlichen Perspektive. Das menschliche Wissen bleibt auch für den Gläubigen weiterhin begrenzt und partikular, aber der Gläubige hat eine größere Offenheit, die eine Deutung der Welt nicht innerweltlich abgeschlossen bleiben lässt (vgl. Schreiner 2014, 272).

⁸ Vgl. Badiou 2009, 25: »Und doch – Paulus ist [...] eine große Figur der Antiphilosophie. Es gehört zum Wesen der Antiphilosophie, dass die subjektive Position im Diskurs zum Argument wird. Existenzielle, manchmal scheinbar bloß anekdotische Fragmente werden zu Garanten der Wahrheit erhoben.«

⁹ Vgl. Rickert 2014, 46f.

¹⁰ Vgl. Theobald 2006, 578f.; Während die echten Paulinen noch im Plural von μυστήρια als Heilsgeheimnisse sprechen, gehen die Deutero-Paulinen dazu über, nur noch von dem einen Heilsgeheimnis zu sprechen, das sich in Jesus Christus offenbart hat.

sondern sie enthält die Weisung, den gewohnten Begriff der Wahrheit im Sinne der Richtigkeit der Aussage um- und zurückzudenken in jenes noch Unbegriffene der Entborgenheit und der Entbergung des Seienden.«¹¹

Was für Paulus als religiösen Denker im jüdisch-christlichen Rahmen sich als entscheidend präsentiert, ist, dass er die Wahrheit nicht als eine unpersönliche, gesichts- und namenlose Idee versteht. Die Wahrheit ist für ihn Jesus Christus, der sich offenbart und damit den Menschen zugänglich ist. Diese Wahrheit ist in einer zweifachen Weise mit dem Menschen verbunden: So ist zum einen Christus Jesus der Inhalt des Bekenntnisses bzw. der Bekenntnisaussage, die ein Mensch tätigen kann. Zum anderen ist es Christus Jesus selbst, der die Garantie des Bekenntnisses übernimmt und als Form und Operator für die Richtigkeit und die Wahrhaftigkeit der Aussage einsteht und sie wahr macht.¹² Der Mensch (als Sünder) kann die Wahrheit weder besitzen noch kann er sie manipulieren, sondern er kann sich ihr gegenüber alleine in einer Schwachheitsgeste bekennen: »Gott ist wahrhaftig und alle Menschen sind Lügner« (Röm 3,4; nach Luther-Bibel 1984).¹³

Durch das Bekenntnis zu Jesus Christus kommt es zu einem Wechsel hinsichtlich der Autoritätsfrage, denn es ist nicht mehr die eigene Person, die für das Gelingen und die Richtigkeit des eigenen Lebens einsteht, sondern in einer Geste des Zurücktretens und in dem Bewusstsein der eigenen Schwachheit wird das Gelingen und die Rettung des eigenen Daseins an Jesus Christus übertragen: »denn wenn du mit deinem Mund bekennt: ›Jesus ist der Herr‹ und in deinem Herzen glaubst: ›Gott hat ihn von den Toten auferweckt‹, so wirst du gerettet werden.« (Röm 10,9) »nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20).

Für Paulus stellt sich das Dasein in Christus als völlig neue Existenzweise dar, die dem regulären Dasein in der Welt gegenübersteht, aber keinen Widerspruch zur Welt darstellt. Diese neue Existenzweise eröffnet

¹¹ Heidegger 1976, 188; Dass hier Heidegger von der Wahrheit eines Seienden im Bereich des Ontischen spricht, soll nicht weiter stören. Heidegger vertritt weder kohärentes Wahrheitssystem noch ist er ein Systemphilosoph, sondern sein Interesse wird zeitlebens sein, die Frage zu beantworten, wie sich dem Einzelnen die Wahrheit zeigt.

¹² Vgl. Rickert 2014, 46f.; Meuffels 2018, 41.98.

¹³ »Gott soll sich vielmehr als wahrhaftig erweisen, jeder Mensch aber als Lügner« (Röm 3,4; EÜ).

ein Leben in Freiheit und Gnade der Rechtfertigung, während das Dasein jenseits der Christusbeziehung von Paulus in negativer Weise von Fleisch, Tod und Sünde bestimmt wird (vgl. Röm 8,1–2.10f.).¹⁴ Diese Christusbeziehung ermöglicht ein Dasein, das aber den Einzelnen in gemeinschaftlicher Weise zu Christus verortet, so dass die Gemeinschaft der Rechtfertigung den Leib Christi als dezidiert soziales Gebilde bestimmt (vgl. Röm 16,16; 1 Thess 2,14). Der Leib Christi als Kirche Gottes darf daher nach paulinischem Verständnis nicht heilsindividualistisch verstanden werden, weil es eine gemeinsame Teilhabe am Heilsgeschick Jesu Christi ist (vgl. 1 Kor 12,12–31a): Durch den Geist wurden alle Gläubigen in der Taufe zu *einer* Gemeinschaft der Kirche gebildet (vgl. 1 Kor 12,13).

Um die sozio-politische Verortung der Gemeinschaft zu klären, ist das paulinische Bild der Kirche besonders weiterführend. Paulus denkt das Verhältnis von Welt und Kirche nicht in einer simplen Gegensatzbestimmung, weswegen er auf eine komplexere Beschreibung zurückgreifen muss. Exemplarisch soll hierfür der Brief an die Galater stehen:

»Denn alle seid ihr durch den Glauben Söhne Gottes in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus.« (Gal 3,26–28)

Durch die Taufe geschieht eine Neuverortung einer Person innerhalb der Welt. Sie ist nun dem Leib Christi eingegliedert, was aber nicht dazu führt, dass diese Person ihre Zugehörigkeit zur Öffentlichkeit aufkündigt oder sich durch Zugehörigkeit zu einer neuen Partikulargruppe aus der Gesellschaft zurückzieht. Sie ist weiterhin Bestandteil der Welt und gehört dieser an; nur hat sich ihr Existenzmodus radikal gewandelt. So stellen auch eine Bestimmung des eigenen Daseins durch das Fleisch (*σὰρξ*) oder durch den Geist (*πνεῦμα*) unterschiedliche Lebeweisen *in der Welt* dar (vgl. Röm 8,1–17; Gal 3,3). Deshalb ist ein Leben im Geist auch nicht als ein Abschwören oder eine Aufkündigung der Welt zu verstehen.¹⁵ Weder verlässt die getaufte Person die Welt, noch wird sie durch den Geist aus der Welt vertrieben.

¹⁴ Die Haltung des Fleisches (*σὰρξ*) oder die Haltung des Geistes (*πνεῦμα*) (vgl. Röm 8, 1–11) sind zwei Metaphern, die für zwei Lebeweisen *in der Welt* stehen, wobei trotz der begrifflichen Dichotomie kein dualistisches Konzept (im Sinne der Gnosis et cetera) vertreten wird (vgl. Pröpper 2015, 140f.).

¹⁵ Vgl. Egger 1988, 22.

Differenzen zwischen einem Sein im ›Fleisch‹ und einem Sein im ›Geist‹ lassen sich dennoch sehr wohl benennen. Personalattribute und -kategorien (wie [soziales] Geschlecht, Status oder Nationalität) verschwinden nicht innerhalb der Kirche oder werden dort unsichtbar. Eine getaufte Person ist weiterhin von diesen Markern gekennzeichnet und bleibt dabei auch sozial erkennbar, aber durch die Taufe sind diese Marker innerhalb des Leibs Christi bedeutungs- und wirkungslos geworden.¹⁶ Der Grund für diesen Existenzwandel liegt in der Taufe selbst, denn durch das Sterben, Begrabenwerden und Auferstehen im Neuen Adam (vgl. Röm 6) zieht die getaufte Person Christus wie ein Kleid an, wodurch eine eschatologische Gemeinschaft in bisher nicht dagewesener Einheit eröffnet wird.¹⁷ Die Trennungskategorien der Welt können nicht mit einem eschatologischen Lebensmodell harmonisiert werden, weswegen aus der Taufgnade auch eine eschatologische Individual- und Sozialethik der Christen erwachsen soll.¹⁸ Die formelhafte Sprache in Gal 3,26–28 legt es nahe, dass die Bedeutungslosigkeit der sozialen Marker keineswegs einer paulinischen Extremposition zuzurechnen ist, sondern ein wahrscheinliches Zitat einer frühen Taufliturgie darstellt, die Paulus hier anführt.¹⁹ Der Leib Christi als eschatologische Gemeinschaft erweist sich dabei nicht als ein sozialer Bereich, der das Individuelle auslöscht, sondern der vielmehr als ein Bereich zu verstehen ist, der dem einzelnen Menschen als Gemeinschaftswesen einen Raum der Vollendung eröffnet, der aber gleichzeitig den anderen Getauften auf Augenhöhe miteinschließt. Innerhalb der Kirche ist nach Paulus eine gelingende Existenz des wahren Menschseins möglich, in der der Mensch sein eigenes Dasein in Wahrheit findet und verwirklichen kann:

»Being ›in Christ‹ is for Paul, communion with Christ in the most intimate relationship imaginable, without ever destroying or minimizing – rather, only en-

¹⁶ Vgl. Mußner 1974, 264: »Der Apostel will damit selbstverständlich nicht sagen, daß derartige Unterschiede äußerlich nicht mehr bestehen – Mann bleibt Mann und Frau bleibt Frau, auch nach der Taufe –, aber sie haben jegliche Heilsbedeutung vor Gott verloren.«

¹⁷ Vgl. ebd., 263.

¹⁸ Vgl. Longenecker 1990, 157.

¹⁹ Vgl. ebd., 157.159.

hancing – the distinctice personalities of either Christian or Christ. It is ›I – Thou‹ communion at its highest [...].«²⁰

Dieser Beziehungsraum der Kirche stellt somit kein jenseitiges Moment dar, so dass diese Beziehung alleine in einer rein geistigen Sphäre oder nur durch den Tod der jeweiligen Person zugänglich wäre. Diese Beziehung findet in der Welt und in der Gegenwart statt. Eine Jenseitsvertröstung bietet die paulinische Ekklesiologie nicht an. Das Reich Gottes, das eine neue existenzielle Dynamik der Erlösung mit sich bringt, entfaltet sich gerade in der Gegenwart und insbesondere in der Kirche (vgl. Röm 14, 17–21).

Dies bedeutet, dass der getaufte Christ weiterhin in *dieser* Welt lebt, sie bewohnt und an ihrer sozialen Dimension als ein gemeinschaftlicher Raum Anteil hat, was gerade auch eine Gemeinschaft mit den Ungetauften und Nicht-Christen einschließt. Nach außen hin sind die sozialen Marker von Geschlecht, Status und Nationalität weiterhin wahrnehmbar und lassen eine Person erst sozial sichtbar werden, wobei aber auch nach Paulus diese Marker nach innen hin von göttlicher Seite in ihrem Bedeutungsgehalt wirkungslos geworden sind:²¹ Sie sind in ihrer Unterscheidungs- und Ab- bzw. Ausgrenzungsdimension zwar noch sichtbar, aber unwirksam geworden. Dies bedeutet zusammengefasst, dass die Kirche weder die Welt für eine rein geistige (oder himmlische) Existenz verlassen hat, noch dass die Kirche sich mit der irdischen Sphäre und ihren Regeln wie auch Bedingungen identifiziert. Die Kirche ist mit diesem Bereich der weltlichen Sozialität weder identisch noch steht sie in einem kontradiktorischen Gegensatz dazu. Es lässt sich daher sagen, dass sie eine Zwischenposition, die nicht von einem Außenverhältnis im Gegensatz zur Welt bestimmt ist und die ebenso keine definitorische Statik des abgeschlossenen Erlöstseins kennt, einnimmt.

Dass diese binäre Zuschreibung von Identität oder Opposition, um die weltliche Verortung der Kirche zu beschreiben, nicht greift, stellt keine

²⁰ Longenecker 1990, 154.

²¹ Damit sind die sozialen Marker mit dem Gesetz vergleichbar, wobei das Gesetz neben der Beschneidung von göttlicher Seite eingesetzt ist, um das jüdische Volk von den Heiden abzugrenzen. Diese Unterscheidungsmöglichkeit ist durch das Heilsgeschick Christi am Kreuz durchkreuzt (vgl. Agamben 2012, 109–115): »Das Messianische ist nicht die Zerstörung, sondern die Deaktivierung und die Unausführbarkeit des Gesetzes.« (Agamben 2012, 111).

genuine Handlung der Kirche selbst dar, weil sie aus der Souveränität Christi abzuleiten ist. Das Kreuz Christi ist der Grund, warum aus der Schwachheit eines Fluchtods (vgl. Gal 3,13: »Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes freigekauft, indem er für uns zum Fluch geworden ist; denn es steht geschrieben: Verflucht ist jeder, der am Holz hängt.«) eine Kraft hervorgeht, die die Gültigkeit des Gesetzes im hegel'schen Sinn aufhebt und die sozialen Unterscheidungsmarker irrelevant werden lässt. Die Einbergung in Christus durch die Taufe kann daher auch nicht in irgendeiner Oppositionsdimension verortet werden, weil durch das Kreuzes- und Ostergeschehen Christi eine konkrete Universalität installiert wurde,²² die als Opposition zu allen Oppositionen und dadurch jenseits einer Oppositionsfunktionalität steht, wie es Alain Badiou in seiner Paulus-Lektüre anzeigt.²³ James Alison versteht das kirchliche Leben als subversiv, wobei gemeinschaftlich daran gearbeitet wird, Ausschlussmechanismen der Welt aufzudecken und diese gewaltfrei aufzuheben. Diese Überwindung von gesellschaftlichen Ausschlussmechanismen und partikularen Identitäten zeichnet für ihn die Kirche entscheidend in ihrer Katholizität aus.²⁴

»The ecclesial hypostasis is permanently engaged in creating universality by transforming a particularity which holds its being over against the other, into a particularity which is complementary to the other. The Church is the particular tradition whose relation to its own particularity is that it is this particularity that makes it capable of universality, because its particularity is not defined over against any other particularity. It is in fact a given particularity that loosens the grasped particularity of all other particular traditions into contact with which it comes. It is for this reason that it is simultaneously the most subversive of all cultural forces, constantly causing to crumble the barriers which protect group identity from the culturally other, and the most enriching of all cultural forces in that it enables whatever of cultural identity that is not held over against some other to flourish without distortion.«²⁵

Es lässt sich diese gemeinschaftliche Lebenshaltung, die sich weder auf eine Innen- oder Außenverortung reduzieren lässt, sondern gerade den Raum dazwischen besetzt und an Bekenntnis zu einem Verfluchten ge-

²² Vgl. Alison 1998, 169.179.

²³ Vgl. Badiou 2009, 56f.; Agamben 2012, 64f.

²⁴ Vgl. Alison 1998, 108.

²⁵ Ebd., 179f.

bunden ist, als *christliche Ironie* beschreiben.²⁶ Die christliche Ironie verliert sich dadurch weder in der Unernsthaftigkeit noch verfällt sie Fundamentalismen. Hier zeigt sich die Ironie als Gewaltvermeidungsgestus, ohne aber die Gewalt der Welt unthematisiert zu lassen.²⁷

Diese ironische Haltung, die nicht nur die gesellschaftlichen Trennungen anfragt, ohne diese in einer Gewaltgeste zu zerstören, nimmt auch die Zeit unter einem anderen Paradigma wahr, weswegen sich Giorgio Agamben im Hinblick auf die messianische Zeit, die weder (ausstehende) Erwartung noch (abgeschlossene, statische) Vollendung ist, dem paulinischen $\omega\varsigma\ \mu\grave{\eta}$ (vgl. 1 Kor 7,29–32), dem ›als-ob-nicht‹, zuwendet. Die messianische Zeit erweist sich als Prozessmoment des Übergangs am Ende der Zeit, das in keine binäre Logik übersetzt werden kann:

»Das Paulinische *hōs mē* erscheint daher als ein Spannungserzeuger besonderer Art, der nicht das semantische Feld eines Begriffs zu einem anderen Begriff hin ausdehnt, sondern in der Formel des *Als-ob-nicht* in Bezug auf sich selbst in Spannung versetzt: Weinende als ob nicht Weinende. Die messianische Spannung richtet sich also weder auf ein anderes noch erschöpft es sich in der Indifferenz zwischen einer Sache und ihrem Gegenteil.«²⁸

Das messianische Subjekt, das durch die Berufung ($\kappa\lambda\eta\rho\iota\varsigma$) aus der vermeintlichen Gewissheit starrer Zustände herausgenommen wird, bekommt eine neue Perspektive angeboten, die nicht mehr von Macht, autonomer Verfügbarkeit von Weltwissen und identifizierendem Stillstand der sozialen Verhältnisse geprägt ist, sondern das deren vermeintliche Gültigkeit vor dem Hintergrund des messianischen Einbruchs Jesu Christi anfragt.²⁹ Die messianische Berufung zum Jünger Jesu Christi lässt durch die Perspektive des $\omega\varsigma\ \mu\grave{\eta}$ den Gläubigen zum Ironiker werden,³⁰ weswegen auch Martin Heidegger diese veränderte Perspektive im Anschluss an Paulus als eine neue Grundhaltung beschreibt:

²⁶ Vorwegnehmend kann die Ironie als reflexive Anfrage verstanden werden, ob eine Aussage in ihrer Eindeutigkeit haltbar ist oder vielmehr eine mehrfache Deutungs-offenheit angemessener wäre. Statt einer gewaltsamen Vereinfachung zu verfallen, erlaubt die Ironie einen Uneindeutigkeitsbereich der Sprache; bzw. die Mehrdimensionalität der Sprache kann von einer zwanghaften Eindeutigkeit wieder von der Ironie aufgebrochen werden.

²⁷ Vgl. Jankélévitch 2012, 179f.

²⁸ Agamben 2012, 35.

²⁹ Vgl. ebd., 54f.

»Das, was geändert wird, ist nicht der Bezugssinn und noch weniger das Gehaltliche. Also: der Christ tritt nicht aus der Welt heraus. Ist einer als Sklave berufen, so soll er gar nicht in die Tendenz verfallen, daß er bei Steigerung seiner Freiheit für sein Sein etwas gewinnen könnte. Der Sklave soll Sklave bleiben. Es ist gleichgültig, in welcher umweltlichen Bedeutung er steht. Der Sklave als Christ ist frei von aller Gebundenheit, der Freie aber als Christ wird Sklave vor Gott (Das *γενέσθαι* ist ein *δου-λεύειν* vor Gott). Diese auf die Umwelt gehenden Sinnrichtungen, auf den Beruf und auf das, was man ist (Selbstwelt), bestimmen in keiner Weise die Faktizität des Christen. Trotzdem sind sie da, sie werden da behalten und erst eigentlich zugeeignet. Die umweltlichen Bedeutsamkeiten werden durch das Gewordensein zu zeitlichen Gütern. Der Sinn der Faktizität nach dieser Richtung bestimmt sich als Zeitlichkeit. Bisher wurde der Bezugssinn zur Um- und Mitwelt rein negativ bestimmt. Sofern diese Bezüge gar nicht die Möglichkeit haben, den archontischen Sinn der urchristlichen Religiosität zu motivieren, entsteht die positive Frage nach dem Verhältnis des Christen zu Umwelt und Mitwelt.«³¹

2. Der theologische Gebrauch der Ironie

An die Aufarbeitung des paulinischen Wahrheits- und Existenzverständnisses anschließend lässt sich die Ironie als eine reflexive Grundhaltung verstehen, die darauf abzielt, unterkomplexe oder nur vermeintliche Wissenshorizonte und Verständnisstrukturen anzufragen, um Phänomen-deutungen nicht vorschnell statisch werden zu lassen, sondern auf einen größeren Horizont hin offen zu halten.³² Daher nimmt der Ironiker einen Zwischenstatus ein, dessen Aussage weder als (statischer) Schwur noch als (stets falsche) Lüge einzufassen sind, ohne aber den Bedeutungsgehalt einer Aussage komplett zu nivellieren. Der Ironiker ist sich in sokratischer Art seiner unterlegenen Position in Sachen Wissensbesitz bewusst und stellt dabei aber auch vermeintliche Evidenzen anderer Positionen in Frage:

³⁰ Es lässt sich nicht nur der jeweilige Gläubige in dieser Hinsicht als Ironiker verstehen, denn die prinzipielle Grundlegung des Christentums als ironische Religion fußt auf Jesus, der sich im Gegensatz zu Sokrates durch eine kontrollierte Ironie auszeichnet (vgl. Pound 2019, 99).

³¹ Heidegger 1995, 118f.; Agamben 2012, 45.

³² Vgl. Jankélévitch 2012, 60.

»In Wirklichkeit ist die Ironie ein falsches Falschreden, eine Lüge, die sich selbst als Lüge zerstört, wenn sie ausgesprochen wird, und sie öffnet dem Getäuschten die Augen und belehrt den Getäuschten eines Besseren oder, eher, lässt dem angeblich getäuschten die Mittel, sich selbst eines Besseren zu belehren. [...] Die Ironie will nicht *geglaubt* werden, sie will *verstanden* werden. Das heißt ›interpretiert‹. Die Ironie lässt uns nicht glauben, was sie sagt, sondern, was sie denkt [...].«³³

Weil Worte und die Sprache selbst kontingent und fragil sind, ist es dem Menschen nicht möglich, seine Realitätserfahrung in eine zeitlose Definition zu überführen. Damit erweist sich auf der Metaebene der philosophischen (und theologischen) Theoriebildung eine binäre Kategorisierung zwischen richtiger und falscher Bedeutung als unterkomplex und irreführend, weil der Bedeutungsüberschuss eines Wortes (auf der Signifikatenebene) stets eine simple Definition überschreitet und die Kontextabhängigkeit eines Wortes eine klinische Objektivität unmöglich macht.³⁴ Daher bietet sich die Ironie als ein existenzielles Instrument an, um den eigenen Horizont zu öffnen, um damit ein Schwanken im Bedeutungsgehalt aushalten zu können, ohne auf die Kategorien von wahr/falsch oder innen/außen angewiesen zu sein.³⁵

Dass eine Interpretation niemals überflüssig ist, sondern stets als Notwendigkeit einem Subjekt vorgegeben ist, liegt daran, dass innerweltliche Phänomene nicht evident sind, weil sie keine eigene Deutung mit sich bringen. Ihr Erscheinen geht mit einer Uneindeutigkeit einher, die eine Interpretation als zwingend notwendig ausweist. Damit folgt aber gleichermaßen, dass eine uneindeutige Interpretation ein Selbstwiderspruch ist, denn eine Interpretation stellt jeweils nur einen *subjektiven Versuch* dar, das Sein eines Dinges zu bestimmen. Um nicht an unterkomplexen Interpretationen (was z.B. Gerechtigkeit, das Schöne, das Gute et cetera ist) gebunden zu bleiben und dadurch eine epistemische Offenheit zu erhalten, war Sokrates ein entscheidendes Anliegen, solche vorschnellen Bestimmungen in aller Öffentlichkeit anzufragen und den Gesprächs-

³³ Jankélévitch 2012, 62.

³⁴ Vgl. Derrida 1976b, 112f.

³⁵ Dies bedeutet aber keinesfalls für diskursive Arbeit in der (Fach-)Wissenschaft, dass die Kategorien unbrauchbar geworden sind. Sie bleiben weiterhin wichtig und bedeutsam, wobei aber die hermeneutische Notwendigkeit zum Überschreiten von starren Definitionen stets im Auge zu behalten ist.

partnern bei der Wahrheitssuche als Geburtshelfer beiseite zu stehen.³⁶ Er wollte durch seine ironischen Anfragen seinen Gesprächspartnern, wie auch seinen Schülern, zur geistigen Entbindung verhelfen, um ihnen dadurch gedankliche Freiheit als potenzielle Möglichkeit zu eröffnen.³⁷ Diese sokratische Ironie hat eine reinigende Funktion, aber Sokrates übernahm nach Kierkegaard keine Verantwortung für das Leben und Denken seiner Schüler, da die Konkretisierung dieser neuen, negativen Freiheit durch die ironische Relativierung jedem Schüler selbst als Aufgabe angetragen war. Das Verhältnis von Sokrates zu seinen Schülern fand nach Kierkegaard rein in der Möglichkeit bzw. sogar nur als Möglichkeitsermöglichung (und damit nicht in der konkreten Wirklichkeit) statt.³⁸ Da die Ironie für Sokrates nicht nur eine Methode, sondern vielmehr sein gesamtes Lebensprogramm war, war die ironische Anfrage nicht nur auf einen bestimmten Punkt der Wirklichkeit beschränkt, sondern ließ ihn das Wissen selbst zur Frage werden: Für ihn waren das Schöne, das Wahre und das Gute Grenzbegriffe des Wissens, die selbst nur als Möglichkeit eine virtuelle oder vielmehr hypothetische Geltung besaßen.³⁹ Da ihm ein axiomatischer Punkt unmöglich war und Wissen selbst nur einen Möglichkeitsstatus hatte, war der Tod für ihn nach Kierkegaard auch bedeutungslos: Sokrates hatte im strengen Sinne kein Wissen vom Tod und keine Einsicht in den Tod, weswegen seine negative Freiheit auch eine Furchtlosigkeit vor dem Tod mitbrachte.⁴⁰ Diese existenzielle Ironie Sokrates' beschränkt sein Leben nach Kierkegaard auf einen radikalen Punkt der virtuellen Gegenwart.⁴¹

Trotz dieses kritischen Blicks auf Sokrates weist Kierkegaard Sokrates einen paradigmatischen Moment in der Menschheitsgeschichte zu, der nicht hoch genug geschätzt werden kann: Mit Sokrates tritt die Subjektiv-

³⁶ Vgl. Jankélévitch 2012, 13: »Sokrates ist also für die frivole Polis eine Art lebender Gewissensbiss; er erquickt sie, aber beunruhigt sie auch; er ist ein Spielverderber. Die Menschen verlieren bei seinem Kontakt die täuschende Sicherheit der falschen Evidenzen, denn man kann Sokrates nicht gehört haben und weiterhin auf dem Kissen der alten Gewissheiten schlafen: Es ist also nunmehr vorbei mit dem Dämmerzustand und dem Glück.«

³⁷ Vgl. Kierkegaard 2004, 197.

³⁸ Vgl. ebd., 197f.

³⁹ Vgl. ebd., 203.

⁴⁰ Vgl. ebd., 203.

⁴¹ Vgl. ebd., 220f.

tät erstmalig auf und bestimmt seitdem das menschliche Selbstverhältnis durch die (an)fragende Selbstreflexionsbewegung.⁴²

Kierkegaard war insbesondere darum bemüht, die Grundhaltung des ironischen (An-)Fragens eines Subjekts vor einem Absturz in die reine Negativität zu bewahren. Einer Ironie, die nur sich selbst zum Zweck hat und sich damit in einem Exzess der Negativität verliert, tritt er entschieden entgegen, da nach Kierkegaard Ironie von einer Zweckgerichtetheit geleitet sein muss,⁴³ sonst – so lässt sich an Kierkegaard anschließen – ist es keine Ironie im eigentlichen Sinne mehr, sondern stellt nur noch Zynismus dar:

»Hier haben wir somit *die Ironie als die unendliche absolute Negativität*. Sie ist *Negativität*, denn sie tut nichts als verneinen; sie ist *unendlich*, denn sie verneint nicht diese oder jene Erscheinung; sie ist *absolut*, denn dasjenige, kraft dessen sie verneint, ist ein Höheres, das jedoch nicht ist. Die Ironie richtet nichts auf; denn dasjenige, das errichtet werden soll, liegt hinter ihrem Rücken.«⁴⁴

Statt sich in der Unendlichkeitsbewegung reiner Negativität zu verlieren, wie Kierkegaard es insbesondere Schlegel, Fichte und Solger wiederholt vorwirft, und sie deswegen tadelt,⁴⁵ optiert Kierkegaard für eine *beherrschte Ironie*, die an einem existenziellen Fixpunkt festhält.⁴⁶ Dieses Sinnzentrum nimmt in der Ironie einen axiomatischen Punkt ein, der nicht weiter begründet und daher auch nicht angefragt oder ironisiert werden kann: Dieser Punkt lässt den Ironiker nicht in den Abgrund endloser Negativität stürzen und dient gleichzeitig in hervorragender Weise zur eigenen Existenzverortung. In ihrer kritischen Anfrage an diese beherrschte

⁴² Vgl. Kierkegaard 2004, 246.

⁴³ Vgl. ebd., 266–271; Jankélévitch 2012, 86.

⁴⁴ Kierkegaard 2004, 266. Ironie ist kein Zweck an sich, sondern stellt eine Methode dar, um eine subjektive Orientierung überhaupt erst zu ermöglichen (vgl. Kierkegaard 2004, 331–333; Jankélévitch 2012, 86.153.155).

⁴⁵ Vgl. Kierkegaard 2004, 278–291; Kierkegaard steht Sokrates zwar sehr kritisch gegenüber, dass er nur negative Freiheit besaß, aber er stellt ihn nicht explizit auf eine Stufe des Realitätsverlusts und der Wirklichkeitsverneinung der romantische Ironiker. Der Einschätzung der romantischen Ironie durch Kierkegaard schließt sich auch Jankélévitch an: »Die Ironie ist nicht mehr heuristisch, sondern nichtend; die Ironie dient mehr zur Erkenntnis, auch nicht um das Wesentliche unter den schönen Worten zu entdecken, sie dient nur dazu, die Welt zu überfliegen und die konkreten Unterscheidungen zu verachten.« (Jankélévitch 2012, 20).

⁴⁶ Vgl. Kierkegaard 2004, 332–335.

Ironie wirft Liesbet Samyn die Frage auf, ob eine solche Form der Ironie weiterhin als Ironie gelten kann und ob man daher die Ironie nach Kierkegaard überhaupt noch als philosophische Methode zählen darf oder ob sie vielmehr eine spezielle Form von Religiosität darstelle.⁴⁷ Ohne Samyn in ihrer Anfrage prinzipiell recht zu geben und die Ironie aus dem Bereich der Philosophie zu verabschieden, ist das axiomatische Sinnzentrum im strengen Sinne ein Glaubensgegenstand. Aus diesem Grund gibt auch Jacques Lacan aus psychoanalytischer Sicht die Notwendigkeit an, dass die menschliche Sprache (und damit gleichermaßen der menschliche Begriffshorizont) ein nicht dekonstruierbares Sinnzentrum besitzt, um nicht in einer fragilen, endlosen Signifikantenkette ohne feste Bedeutung in den Exzess der Sinn- und Bedeutungslosigkeit zu stürzen.⁴⁸ Diesen semantisch leeren Punkt als axiomatischer Anker der menschlichen Signifikantenkette bezeichnet Lacan als den Namen-des-Vaters (*nom-du-pere*).⁴⁹ Verbindet man Lacan und Kierkegaard miteinander, so lässt sich sagen, dass der Name-des-Vaters nicht ironisiert werden kann. Mit diesem Sinnzentrum wird es überhaupt erst möglich, die Welt und ihre Phänomene zu deuten, von ihnen zu sprechen und diese Deuteversuche auch noch ironisch offen zu halten.

Von dieser Herleitung ironischer Theologie und auch einer Theologie der Ironie nach Paulus lässt sich argumentativ begründen, warum die Vermeidung und die Aufkündigung binärer Kategorisierungen ein solches Gewicht bei Paulus besitzen. Diese Aufhebungsgeste lässt Paulus als einen exemplarischen Vertreter der beherrschten Ironie *avant la lettre* im Sinne Kierkegaards erscheinen.

⁴⁷ Vgl. Samyn 2009, 345–348.

⁴⁸ Vgl. Lacan 1975, 110f.; Klug 2016, 49f.

⁴⁹ Als Name-des-Vaters bezeichnet Lacan den axiomatischen, aber semantisch leeren Signifikanten, der durch seine Leere nicht dekonstruiert werden kann und damit das gesamte Signifikantengeflecht vor einem Kollaps bewahrt (vgl. Lacan 2013, 88f.).

3. Foucault und Agamben – Wahrheit und Parrhesia

Die Interpretationsbedürftigkeit als Anti-Evidenz von Phänomenen zeichnet deren prekären Status aus, denn Phänomene erscheinen ohne Erklärung und ohne eigene Deutung. Es besteht vielmehr die Notwendigkeit, diese wahrzunehmen und zu interpretieren. Dass daher eine lebensweltliche Phänomengestalt mit nur einer einzigen Interpretation auskommt und endet, stellt eine epistemische Unmöglichkeit dar. Da jedes Auftauchen eines Phänomens in einem Gesichtsfeld einer anderen Person mit mindestens mit einer Minimalabweichung durch unterschiedliche hermeneutische Voraussetzungen einhergeht, heißt dies gleichermaßen, dass sich die Interpretationen eines Phänomens unterscheiden können, ohne aber in einem Widerspruch zueinander zu stehen. Geht aber ein Interpret dazu über, seine Interpretation als die allein mögliche Deutung zu betrachten und zu klassifizieren, bringt diese Haltung die Installation eines binären Schematismus mit sich, der eine enorme Ausschlussdynamik zur Konsequenz hat: Wahr steht im Widerspruch zu falsch, gut zu böse, krank zu gesund und zurechnungsfähig zu geisteskrank. Dieser binäre Schematismus bleibt nicht auf die intellektuelle Sphäre begrenzt, sondern führt gleichermaßen enorme lebensweltliche Konsequenzen mit sich, indem das Falsche und das Unlogische ausgeschlossen und zum Schweigen gebracht werden. Solche binären Interpretationsmuster erzeugen Ausschlussmechanismen innerhalb der Gesellschaft, wie sie von Michel Foucault für das Gebiet des klinischen Wahnsinns nachgezeichnet werden konnten.⁵⁰

Führt man diese Herleitung über die binären Ausschlussmechanismen weiter auf das Gebiet der Wahrheit, zeigen sich bedeutsame Erkenntnisse. Die prominenten Wahrheitstheorien (Adäquationstheorie, Kohärenztheorie und Konsenstheorie) versuchen über asymptotische Annäherungen von etwas Wahrem an die Wahrheit, den Horizont und das Wesen der Wahrheit selbst zu bestimmen bzw. einzufassen.⁵¹ Dabei ist jedoch die Interpretation (intellektueller Anschauung) eines Phänomens in den binären Kategorien von wahr und falsch nicht mit der Wahrheit selbst gleichzusetzen, da hier die innerweltlichen Interpretationen (im Plural!) von Phänomenen mit einem radikal reduktiven Denkmuster auf

⁵⁰ Vgl. Foucault 2013, 8.51.100; Derrida 1976a, 60–65.87.

⁵¹ Vgl. Müller/Werbick 2006, 929f.

der ontischen Ebene mit dem Großhorizont der Wahrheit auf der ontologischen Ebene einhergeht. Die Wahrheit ist größer als die Summe der als wahr interpretierten Phänomene.⁵² Selbst bei vermeintlich asymptotischer Annäherung an die Wahrheit durch die Gleichsetzung und anschließender Zusammenziehung (von Interpretationen von als wahr interpretierten Phänomenen zur Wahrheit) stellt vielmehr diese Idee einer asymptotischen Annäherung einen Kategorienfehler dar.

Doch das entscheidende und damit deutlich größere Problem in Sachen Wahrheit ist nicht die Frage nach dem Verhältnis von partikularem Wahren und dessen Relation zur Wahrheit. Das viel gewichtigere Problem hinsichtlich der Wahrheit zeigt sich in Bezug auf die menschlichen Erkenntnisbedingungen. Während noch eine vorkritische Philosophie einen relativ ungehinderten und objektiven Zugriff des Menschen auf die Wirklichkeit annahm, konnten die kritischen Studien von Immanuel Kant (v.a. Kritik der reinen Vernunft) zeigen, dass diese Zugriffsmöglichkeit in autonom-objektiver Art niemals gegeben war. Der Mensch ist vielmehr subjektiv-perspektivisch gebunden und hat dadurch keinen neutralen Zugang zu den Phänomenen in seinem Welthorizont. Ein erschienenes Phänomen zeigt sich ihm nicht in neutraler Weise, sondern es ist schon perspektivisch gerahmt und steht damit stets jenseits einer vermeintlichen Neutralität: Für den Menschen gibt es *kein Ding an sich*, weswegen im Gegenzug dazu die menschliche Perspektivität eine apriorische, erkenntnistheoretische Grundbedingung ist.⁵³

Statt eine Trennung von Subjekt und Ding im Erkenntnisprozess durch eine vermeintliche Objektivität vorzunehmen, gilt es daher, die Relationalität von wahrnehmendem Mensch und wahrgenommenem Ding herauszustellen:⁵⁴ Die kontingente Menschlichkeit bringt es mit sich, dass es keinen zeitlosen, neutralen und bedingungsfreien Blick auf die Wirk-

⁵² Vgl. Aristoteles 1995b, 1041b(167f.); Dies lässt sich ebenso mit Thomas von Aquin begründen, der eine strenge Trennung hinsichtlich der Wahrheitsbestimmung zwischen dem ontischen Bereich und deren ontologischem Grund vornimmt. Wahrheit im eigentlichen Sinne ist nicht die Summe der wahren Aussagen, sondern die Wahrheit ist Gott und damit radikal verschieden von dem Geschöpflichen (vgl. Thomas von Aquin, STh, I q. 16, a.6–8).

⁵³ Vgl. Kant 2011, 77f. (A 30–31 / B 45–47).

⁵⁴ Vgl. Žižek 2006, 21.194f.

lichkeit gibt, was den Menschen auch dazu bringt, stets perspektivisch hinsichtlich der Wahrheit und der Wahrheitserkenntnis verortet zu sein:

»Pointiert gesagt: Perspektivität ist die Bedingung der Möglichkeit von Wahrheit. Für einen ›view from nowhere‹ gibt es keine Wahrheit, weil nichts falsch gesehen, verstanden und beurteilt werden kann. Wo es aber Falschheit nicht nur faktisch nicht gibt, sondern gar nicht geben kann, bedarf es keiner Wahrheit. Nur unter den Bedingungen der Endlichkeit und Perspektivität wird Wahrheit wichtig. Nur da braucht man sie, und nur da gibt es sie. Denn nur wo sie möglicherweise oder tatsächlich gefährdet ist, gibt es den Streit um Wahrheit, ohne den es keine Wahrheit gibt.«⁵⁵

Statt Wahrheit und Perspektivität durch ein Neutralitäts- und Objektivitätsphantasma trennen zu wollen, sind beide Momente im strengen Sinne aufeinander verwiesen und bedingen sich gegenseitig: Nur von einer subjektiven Perspektivität her ist die Wahrheit auch erkennbar, weswegen auch das Subjekt erst durch den Wahrheitsbezug und die entschiedene Verantwortungsübernahme gegenüber der Wahrheit entsteht:⁵⁶ So führt Žižek hierfür Paulus und dessen Interpretation Jesu Christi als der von den Toten Auferstandene mit einer Verantwortungsübernahme an, die nicht in neutraler oder objektiver Weise geschehen kann. Diese Entscheidung fordert in axiomatischer Weise die existenzielle Haltung der gesamten Person ein.⁵⁷

Ein Wahrnehmen, Erkennen und Verstehen der Wahrheit für den subjektiven Einzelnen führt dazu, dass die Wahrheit ein existenzielles Gewicht bekommt und dadurch auch im eigenen Leben Raum und Geltung finden muss: Die erkannte Wahrheit muss auch angewandt werden (im Sinne der hermeneutischen Applikation);⁵⁸ und derjenige, der um die Wahrheit als *Wahrheit für sich* in aller existenziellen Schwere und Gültigkeit weiß (wie die Auferstehung), bleibt ihr auch treu.⁵⁹ Die subjektive, aber dadurch existenzielle Erkenntnis einer bzw. der Wahrheit fordert den

⁵⁵ Dalferth/Stoellger 2004, 13.

⁵⁶ Vgl. Badiou 2005, 224f.; Žižek 2001, 192.

⁵⁷ Vgl. Žižek 2001, 194f.; Auch wenn die Entscheidung axiomatisch (für Paulus durch die Gnade Christi) geschieht, heißt das nicht, dass sie unbegründet geschieht. Eine Plausibilisierung ist aber ein nachträgliches Moment.

⁵⁸ Vgl. Caputo 2018, 101.112.310.

⁵⁹ Vgl. Badiou 2003, 62f.

Einzelnen nicht als passives Objekt heraus, sondern ruft ihn zur Entscheidung für die Wahrheit und führt zu einer Bindung ihr gegenüber.⁶⁰

Um ein Arbeitsverständnis von Wahrheit darzulegen, das dem möglichen Kategorienfehler und den erkenntnistheoretischen Bedingungen gegenüber sensibel ist und der subjektiv-hermeneutischen Verbundenheit Rechnung trägt, lässt sich Folgendes sagen: Die Wahrheit ist der *universale Deutungs- und Verantwortungshorizont*, vor dem der Mensch als Einzelner wie auch die Menschheit als Gemeinschaft Stellung bezieht und auf den hin die jeweiligen Einzelinterpretationen wie auch die jeweiligen Handlungen der Einzelnen wie der Gemeinschaft selbst zu überprüfen, zu bewerten und anzuwenden sind.

Falls der Einzelne sich der nicht dekonstruierbaren Vorstellung der Gerechtigkeit bewusst ist und auch um ihre lebensweltliche Relevanz (durch ihren Appell) im Hinblick auf seine Handlungen und deren Konsequenzen weiß,⁶¹ wird die Wahrheit zur existenziellen Verpflichtung, die wegen ihres universellen Umfangs auch die Gerechtigkeit umfasst. Der Einzelne steht in Verpflichtung gegenüber der Wahrheit – er besitzt sie nicht, sondern im Wissen um sie ist es überhaupt erst möglich, Phänomene einzuordnen, zu deuten und sie zur Wahrheit in Beziehung zu setzen. Die Wahrheit ist der Ermöglichungsgrund für jedwede Interpretation. Daher wird die Wahrheit auch zum Verantwortungshorizont, vor dem die einzelnen (sprachlichen oder tätigen) Handlungen überhaupt erst Gewicht und Wert erhalten. Eine solche Wahrheit ist nicht kalt oder abstrakt, sondern sie besitzt eine existenzielle Wichtigkeit, weswegen sich der Einzelne ihr gegenüber zu verantworten hat und auch für seine Handlungen eine Antwort schuldig ist.

Diesem Zusammenhang von Wahrheit und existenzieller Dimension stellte sich Michel Foucault im Nachgang zu seinen Studien zu Wahrheit, Macht und Subjektivität, indem er sich der sokratischen und kynischen Philosophie sowie der frühkirchlichen Spiritualität im Hinblick auf die Parrhesia als Wahrsprechen oder Wahrhaftigkeit widmet.

⁶⁰ Vgl. Badiou 2009, 111–114; 2005, 169.445f.448.

⁶¹ Es ist Derrida selbst als Theoretiker der Dekonstruktion, der die Gerechtigkeit als nicht dekonstruierbar ausweist und den Menschen durch den Anruf der Gerechtigkeit als Einzelnen in die Verantwortung genommen ansieht (vgl. Derrida 1994, 35; Caputo 2018, 205).

In der griechischen Antike ist das Verhältnis einer Person zur Wahrheit keine theoretische oder analytische Angelegenheit, sondern fällt in den lebensweltlichen, praktischen Bereich der Lebensgestaltung und Selbstwerdung. Die Wahrheit wird zu dieser Zeit (zu Lebzeiten Sokrates' und der Hochzeit der kynischen Philosophie) im strengen Zusammenhang von politischer Öffentlichkeit und eigenem Selbstverständnis verstanden:⁶² *Aletheia*, *politeia* und *ethos* bilden eine Trias des gelingenden Lebens. Um eine Diskrepanz zwischen dem Leben einer Person und dem jeweiligen Verhältnis zur Wahrheit aufzudecken, braucht es die *Parrhesia* als Moment des Wahrsprechens.⁶³ Die *Parrhesia* hat daher in diesem Zusammenhang eine pädagogische Funktion, indem sie sich um das Selbstverhältnis einer Person sorgt.⁶⁴ Foucault versteht die *Parrhesia* dabei wie folgt:

»daß *parrhesia* eine Art von verbaler Tätigkeit ist, bei der der Sprecher dank seiner Freimütigkeit eine spezielle Beziehung zur Wahrheit hat, durch die Gefahr eine spezielle Beziehung zu seinem eigenen Leben, und durch die Kritik (Selbstkritik oder Kritik anderer Menschen) eine spezielle Beziehung zu sich selber oder zu anderen Menschen, und durch die Freiheit und die Pflicht eine spezielle Beziehung zum moralischen Gesetz. Oder genauer gesagt, *parrhesia* ist eine verbale Tätigkeit, bei der der Sprecher seine persönliche Beziehung zur Wahrheit ausdrückt und sein Leben aufs Spiel setzt, weil er das Wahrsprechen als eine Pflicht erkennt, um anderen Menschen (so wie sich selber) zu helfen oder sie zu verbessern. Bei *parrhesia* gebraucht der Sprecher seine Freiheit und wählt Offenheit anstelle von Überredung, die Wahrheit anstelle Falschheit oder Schweigen, das Risiko des Todes anstelle von Leben und Sicherheit, die Kritik anstelle von Schmeichelei, und die moralische Pflicht anstelle von Eigennutz und moralischer Gleichgültigkeit.«⁶⁵

Als äußerst spannend zeigt sich hier, dass Foucault Sokrates durch den Blick auf die *Parrhesia* erheblich anders als Kierkegaard deutet, wobei auch Foucault die sokratische Ironie anerkennend bemerkt, diese aber alleine als Mittel und nicht als Zweck betrachtet, um seinen Gesprächspartnern zu helfen, eine harmonische Beziehung zur Wahrheit zu finden.⁶⁶ Dass Sokrates als *Parrhesiast* (als Wahrsprecher) anerkannt wird, weicht

⁶² Vgl. Foucault 2012, 95–97.

⁶³ Vgl. ebd., 305.

⁶⁴ Vgl. Foucault 1996, 92.

⁶⁵ Ebd., 19.

⁶⁶ Vgl. ebd., 132.

in Foucaults Darlegung genauso von Kierkegaards Sokratesbild ab: Statt Sokrates alleine in der reinen Negativität verortet zu sehen und sich selbst von dieser verschlingen zu lassen,⁶⁷ attestiert ihm Foucault durch die öffentliche Anerkennung und den sozialen Respekt ein harmonisches Verhältnis von Wahrheit und Leben. Eine Diskrepanz von Worten und ethischer Lebensgestaltung lässt sich nach Foucault bei ihm keinesfalls finden: Er ist kein Lügner,⁶⁸ sondern sein Auftreten als Ironiker ermöglicht es ihm in mäeutischer Weise, seinem Gegenüber und auch seinem eigenen Leben eine wahrhafte Gestalt und ein harmonisches Verhältnis vom Leben zur Wahrheit zu finden:⁶⁹ »Sokrates ist der Parrhesiast.«⁷⁰

Dass diese Offenlegung von Diskrepanzen im Selbstverhältnis zur Wahrheit kein harmloses Unterfangen ist, zeigen die Verurteilung und der Tod Sokrates' am eindrucklichsten: *Parrhesia* ist eine prekäre und risikogetränkte Praxis, da sie darauf abzielt, die Beziehung zum Gesprächspartner und zu sich selbst in der Sorge um sich selbst nachhaltig durch das Gespräch zu ändern. Dieses Wahrsprechen unterscheidet sich vom harmlosen Aussprechen einer wahren Aussage (z.B. »Sokrates ist ein Mensch«) insofern, dass Mut zum Wahrsprechen erforderlich ist, denn die *Parrhesia* kann die bestehende Beziehung beschädigen oder zerstören und kann im Endeffekt den Tod zur Folge haben.⁷¹ Das Risiko und die Offenheit lassen die *Parrhesia* als eine Entblößungsgeste erscheinen, denn es kommt zu einer konstitutiven Bindung der eigenen Aussage an die eigene Existenz (im öffentlichen Leben). Das eigene Wahrsprechen erhält ein existenzielles Gewicht und weicht daher fundamental von einer rein rhetorischen Geste ab, die nur einen zufälligen Zusammenhang von Sprecher und Aussage aufweist.⁷²

Betrachtet man nun die philosophischen Untersuchungen von Giorgio Agamben in Hinsicht auf das menschliche Sprechen und insbesondere den Schwur, werden Parallelen zwischen den späten Untersuchungen von Michel Foucault und den Einsichten von Agamben deutlich. Agamben versteht den Menschen im Anschluss an Aristoteles nicht nur als das

⁶⁷ Vgl. Kierkegaard 2004, 203.220.224.

⁶⁸ Vgl. Foucault 1996, 101.

⁶⁹ Vgl. Foucault 2012, 211f.

⁷⁰ Ebd., 46.

⁷¹ Vgl. Foucault 2012, 27; 1996, 14–16.

⁷² Vgl. Foucault 2012, 30.

sprechende Tier (*ζῶον λόγον ἔχον*),⁷³ sondern durch das aktuelle Sprechen des Menschen geschieht im eigentlichen Sinne Menschwerdung.⁷⁴ Agamben gibt in seiner Studie zum Schwur an, dass sich das gegenwärtige Zeitalter des Menschen radikal von den vorherigen Zeitaltern unterscheidet, da die Sprache des Menschen von einem krebbsartigen Wuchern nichtiger und inhaltsloser Aussagen heimgesucht wird. Statt wie in vorherigen Zeiten den Eid als Mittel der subjektiven Bindung an die eigene Aussage zur Verfügung zu haben, ist das Band zwischen Sprecher und Sprache zerschnitten.⁷⁵ Anschließend an diese Feststellung lässt sich mit Heidegger folgern, dass sich der gegenwärtige Mensch im Gerede verliert.⁷⁶ Das unbeständige Sein des Menschen, das sich in der Schweben zwischen Potenzialität und Aktualisierung befindet, kann durch die Sprache selbst verstanden werden: Jedes Bekenntnis und jeder Schwur sind dadurch grundsätzlich gefährdet, sich in einen Meineid oder in eine Lüge zu wenden.⁷⁷ Im Eid bindet sich ein Mensch an seine Aussage, so dass Sprecher und Aussage aneinander gekoppelt sind, ohne dass der Sprecher selbst für die Gültigkeit und Richtigkeit seines Schwurs garantieren kann. Er wendet sich als Mensch an Gott bzw. die Gottheit, um für ihn den Eid zu garantieren und ihn mit Glaubwürdigkeit auszustatten:

»Der durch die Überstimmung zwischen Worten und Akten definierte Eid übt hier eine absolut zentrale Funktion aus, und das nicht nur auf theologischer Ebene, insofern er Gott und seinen *logos* bezeichnet, sondern auch auf anthropologischer Ebene, weil er die menschliche Sprache mit dem Paradigma der göttlichen Sprache in Beziehung setzt. Wenn der Eid jene Sprache ist, dies sich stets tatsächlich verwirklicht, und dies Gottes *logos* ist [...], dann stellt der Eid der Menschen also den Versuch dar, die menschliche Sprache an dieses göttliche Model anzugleichen und sie, nach Möglichkeit, *pistos*, glaubwürdig, zu machen.«⁷⁸

Der Eid ist für den Menschen nicht nur im sprichwörtlichen Sinne, sondern von seinem Ursprung her sowohl Fluch als auch Segen,⁷⁹ denn

⁷³ Vgl. Aristoteles 1995a, 1253a (4): »Nun ist aber einzig der Mensch unter allen animalischen Wesen mit der Sprache begabt.«

⁷⁴ Vgl. Dickinson 2011, 18–24.

⁷⁵ Vgl. Agamben 2010, 88–90.

⁷⁶ Vgl. Heidegger 2006, 167–169.

⁷⁷ Vgl. Agamben 2010, 14.

⁷⁸ Ebd., 31.

⁷⁹ Vgl. ebd., 40–42.46–51.

durch die Institution des Eides wird die Gebrechlichkeit der menschlichen Sprache vollends sichtbar, und gleichzeitig dient der Eid dazu, diese inhärente Gebrechlichkeit über den Schwur beim Namen Gottes verlässlich werden zu lassen.⁸⁰ Dabei überschreitet der Eid die menschliche Sprache und versucht diese an die göttliche Sprache anzugleichen.⁸¹ Dabei sollte tunlichst darauf geachtet werden, die Institution des Eides nicht mit der Magie und mit Zaubersprüchen zu verwechseln, denn da Magie und Zaubersprüche durch ihren Ausschluss der Öffentlichkeit und ihre Unverständlichkeit (z.B. im Gemurmel des Hokuspokus) den Beziehungszusammenhang mit Gott und der öffentlichen Vermittelbarkeit und Verständlichkeit abgebrochen hätten,⁸² stellt die Beziehungsdimension einen Kerngehalt des Eides dar: Im Eid wird nicht die menschliche Sprache auf die Stufe der (unfehlbaren) göttlichen Sprache geführt, sondern die göttliche Sphäre wird miteinbezogen, was der menschlichen Sprache eine andere Qualität verleiht.⁸³

Der Eid überschreitet die Oberfläche der menschlichen Sprache und kann durch die Gottesbeziehung von Gott aus zum Sakrament werden. Hierbei verbietet es sich, das Sakrament in einem vulgär-theologischen Sinn dinglich zu verstehen, denn der Kerngehalt des sakramentalen Geschehens liegt darin, über eine sprachlich-codierte, endliche Oberfläche einen Überschuss göttlicher Präsenz wahrzunehmen, die die rein menschliche Sphäre übersteigt. Ein Sakrament ist in seinem Innersten ein Beziehungsgeschehen: »Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott«.⁸⁴

Auch wird der Eid in seiner sakramentalen Dimension nicht in der Abgeschlossenheit oder in alleiniger Einsamkeit ausgesprochen, sondern der Eid hat seinen Ort in der Öffentlichkeit. Der Eid wird gehört und dem Schwörenden wird geglaubt – so er denn Glaubwürdigkeit bei den Hören-

⁸⁰ Vgl. ebd., 14.30f.

⁸¹ Vgl. ebd., 31.

⁸² Vgl. ebd., 56.

⁸³ Vgl. ebd., 31f.: »Auf diese Weise wird jedoch nicht allein die menschliche Sprache, sondern Gott selbst unwiderstehlich in die Sphäre des Eids hineingezogen. Im Eid kommuniziert die menschliche Sprache tatsächlich mit derjenigen Gottes. Wenn Gott andererseits aber dasjenige Wesen ist, dessen Worte selbst Eide sind, ist es gänzlich unmöglich zu entscheiden, ob Gott wegen des Eides glaubwürdig ist oder ob der Eid wegen Gott glaubwürdig ist.« (Ebd., 32).

⁸⁴ »Lumen Gentium« 2009, 73.

den besitzt. Man glaubt und vertraut darauf, dass der Schwörende sich an seinen eigenen Schwur hält und den Worten Taten folgen lässt. Ist der Schwörende glaubwürdig, so besitzt er *fides* gegenüber den Anderen, die ihm vertrauen.⁸⁵ Dabei entblößt sich der Schwörende, weil er weder ein Recht auf die *fides* ihm gegenüber hat, noch weil er für die Gültigkeit seiner Aussage eine Garantie übernehmen könnte. Er bindet seine Aussage unmittelbar an seine eigene Person: »Der Mensch ist das Lebewesen, das, um sprechen zu können, ›ich‹ sagen muß, das mithin ›das Wort ergreifen‹, es annehmen und sich zu eigen machen muß.«⁸⁶ Der Mensch setzt sich im Schwur selbst aufs Spiel, so Agamben im Anschluss an Foucault; er begibt sich in eine prekäre Situation, um selbst als Sprechender überhaupt erst Mensch zu werden und um in Gemeinschaft Mensch zu sein.⁸⁷ Der Schwur präsentiert sich daher als Subjektivierungsgeste schlechthin. Die Sprache des Menschen ist jedoch schwach, weil sie nicht für das Eintreten garantieren kann und stets davor steht, in einen Widerspruch zu fallen oder in die Sinnlosigkeit zu kollabieren. Die Fragilität des menschlichen Daseins und die Gebrechlichkeit der Sprache fallen hierbei zusammen.

Ein Mensch ist weder in der Lage, für die Wahrheit bzw. die Gültigkeit einer Aussage zu garantieren, noch kann er jemals die Wahrheit durch eine Macht- oder Aneignungsgeste erwerben oder besitzen. Im Glaubensbekenntnis verweist die gläubige Person aber nicht auf den Besitz der Wahrheit, sondern verweist – wie bei Paulus erkannt – auf Christus selbst, der sich selbst als die Wahrheit präsentiert und für die Wahrheit auch (z.B. am Kreuz) einsteht. Der christliche Glaube geht in Sachen Schwachheit in eine noch exponiertere Position über, indem Christen den qualvollen Fluchtod Christi bekennen. Christen bezeugen im (eidhaften) Glaubensbekenntnis, ohne eine Garantie aufbieten zu können, dass Jesus Christus der inkarnierte Sohn Gottes ist, am Kreuz starb und entgegen jeder menschlichen Vernunft den Tod selbst durch die Auferstehung besiegt hat, um aus der Ohnmacht des Kreuzes die Machtstrukturen der Welt von innen heraus aufzubrechen und bedeutungslos werden zu lassen (vgl. 1 Kor 15,55). Das Bekenntnis zu Jesus Christus ähnelt hier nicht nur dem Schwur in formeller Hinsicht, sondern steigert dessen Schwachheit der Sprache und die Gemeinschaft mit Gott: Das Glaubensbekennt-

⁸⁵ Vgl. Agamben 2010, 31.36f.

⁸⁶ Ebd., 89.

⁸⁷ Vgl. ebd., 86f.

nis wird zu einem bindenden Glaubensakt, der zur Rettung wird und damit eine performative Wirkung mit sich bringt.⁸⁸ Dabei stellt sich (primär) nach Agamben kein denotativer Inhalt im Bekenntnis zu Jesus Christus dar, weil die Auferstehung nicht begrifflich gefasst werden kann, sondern durch das Bekenntnis wird in autoreferentieller Weise die Wahrheit angesagt und wahrgesprochen, die sich selbst bezeugt. Daher geht auch Agamben im Anschluss an Foucault dazu über, das christliche Bekenntnis als Form der Parrhesia *par excellence* zu verstehen:

»Dabei ist nicht so sehr der Inhalt der Aussage wichtig, als vielmehr das Aussprechen des Wahren selbst. Dieser Akt ist in gewisser Weise performativ, da sich das Subjekt im Geständnis an die eigene Wahrheit bindet und so seine Beziehung zu den anderen und zu sich selbst verändert. [...] Zwischen den beiden ›Formen der Wahrsagung‹ – dem Performativen des Schwures und demjenigen der Buße, gibt es aber noch eine weitere Form, die von Foucault unbefragt bleibt und die genau das Glaubensbekenntnis ist, das sich in unserer Paulus-Stelle [Röm 10,6–10] dokumentiert findet. Das *performativum fidei* stellt zwischen dem Performativen des Schwurs und demjenigen der Buße die ursprüngliche messianische – d.h. christliche – Erfahrung des Wortes dar.«⁸⁹

Durch das Bekenntnis zu Christus geschieht eine Anteilhabe an der Macht Christi, wodurch das Bekenntnis eine existenzielle Bedeutung gewinnt und dabei im persönlichen wie im gemeinschaftlichen Rahmen die Machtstrukturen der Welt bedeutungslos werden lässt.⁹⁰ Die hier wirkende Form der Macht vollzieht sich auf eine schwache und ironische Weise, denn es wird nicht über die Wahrheit eine andere Meinung oder Ansicht der Unwahrheit überführt, sondern aus der Schwachheit des Bekenntnisses an eine schwache Wahrheit (an Jesus Christus, der als Verfluchter am Kreuz hing; vgl. Gal 3,13),⁹¹ wird die Sprache selbst überschritten. Das christliche Bekenntnis ist ein Wahrsprechen als existenzieller Akt, der im Überschreiten der Sprache eine performative Kraft eröffnet. Die Sprache bleibt nicht innerweltlich beschränkt, sondern sie kann als Sakrament der

⁸⁸ Vgl. Agamben 2012, 146f.

⁸⁹ Ebd., 149. Agamben nimmt hier Bezug auf einen Aspekt, der von Foucault in seinen letzten Vorträgen nur angerissen wurde und erst vor kurzem im größeren Umfang mit einer eigenen Untersuchung postum veröffentlicht werden konnte. Die christliche Spiritualität und Lebensführung kann nach Foucault als echte Parrhesia verstanden werden (vgl. Foucault 2019).

⁹⁰ Vgl. Agamben 2012, 23f.42–46.

⁹¹ Vgl. Dickinson 2011, 126–128.

Wahrheit für die Wahrheit selbst einen Raum bereitstellen, um dem Menschen innerweltlich nahe zu sein.

4. Schlussfolgernde Synthese

Von ihrem Ansatz stellen die Ironie wie auch die Parrhesia keine Gegensätze zueinander dar, denn – so konnte es die Herleitung zeigen – beide versuchen sich in Relation zur Wahrheit zu setzen und sich der Wahrheit ohne Ermächtigungs- oder Autoritätsgeste gewaltsamer Art anzunähern. Die Wahrheit wird hier nicht als etwas verstanden, das in reduktiver Art innerweltlich verortet, auf eine Übereinstimmung von Ding und mentaler Repräsentation beschränkt oder durch Konsensbildung gewissermaßen hergestellt werden kann. Der hier angelegte Wahrheitsbegriff zeichnet sich als umfassender Horizont aus, auf den hin Phänomene befragt, bewertet und gedeutet werden können, wobei aber sich der Einzelne vor die Wahrheit in Verantwortlichkeit gerufen weiß und sich für seine Taten und Haltung verantworten muss.

Die Ironie ist insoweit auf die Wahrheit verwiesen und mit ihr verbunden, weil die Ironie unterkomplexe Interpretationen von Phänomenen in Frage stellt und dabei gleichzeitig den Deutehorizont auf eine angemessenere Interpretation offenhalten will. Sie unterscheidet sich daher auch fundamental vom Zynismus, weil die Ironie entgegen der Haltung des Zynismus einen konstruktiven Ansatz im Hinblick auf Erkenntnisgewinn an den Tag legt. Die Ironie benutzt zwar eine Methode der Dekonstruktion, wobei hier Dekonstruktion nicht mit Destruktion verwechselt werden darf; die Ironie weiß sich in guter Gesellschaft mit der Postmoderne nach Lyotard, der seinen Forschungsansatz in der Tradition der Aufklärung und deren Fortführung versteht.⁹² Die Ironie vertritt einen erkenntniskritischen Ansatz, der aber dennoch auf weitere Erkenntnis ausgerichtet ist. Das Wahrsprechen versteht sich nach Foucault als eine existenzielle Verpflichtung gegenüber der Wahrheit, die nicht nur das eigene Dasein umfasst, sondern auch versucht, Mitmenschen zu helfen, indem Fehlstellungen und verdrehte Perspektiven im Hinblick auf die Wahrheit erkannt

⁹² Vgl. Engelmann 2007, 16; Auch wenn Postmoderne und Dekonstruktion begrifflich zu trennend sind, wird hier der explizite Verweis auf die Aufklärung durch Lyotard zum Anlass genommen, das gleiche Anliegen wie in der Ironie zu attestieren.

und aus einer Haltung des Muts angesprochen und benannt werden. Wie der Schwur ist auch die Parrhesia eine existenzielle Entblößungsgeste, da man sich an seine Aussage bindet, sich öffentlich verwundbar macht und zur Wahrheit selbst Stellung bezieht. Der Parrhesiast geht eine Verpflichtung gegenüber der Wahrheit ein, um diese anzusagen und ihr selbst Raum zu gewähren, wobei der Schwörende das Risiko eines Fluchs und eines Meineides auf sich nimmt und seinen Eid an seine Person bindet, um so in sakramentaler Weise der Wahrheit eine Präsenzmöglichkeit zu eröffnen.

Zieht man die Gedanken zusammen und kombiniert man sie mit der paulinischen Ekklesiologie, wird es deutlich, warum es möglich ist, die Kirche als *ironische Gesellschaft des Wahrsprechens* zu deuten: Nach Paulus gelten die Abgrenzungen nach Geschlecht, Nationalität und Klasse nicht mehr durch die Auferstehung Christi und die Eingliederung in den Leib des Herrn durch die Taufe. Dabei werden gesellschaftliche Marker angefragt, aber nicht zerstört. Diese neue Gesellschaft bindet sich in einem Bekenntnis der Schwachheit an Jesus Christus, der auf qualvolle Weise die Machtmechanismen der Welt zu spüren bekam, aber der ihnen durch die Auferstehung nicht das letzte Wort überließ. Das Bekenntnis der Kirche aus der Schwachheit an den Überwinder des Todes lässt sich mit Giorgio Agamben als »erhabene Ironie« verstehen,⁹³ das in sakramentaler Weise die Wahrheit Gottes in innerweltlicher Nähe zu seiner Schöpfung anzeigen kann.

Literatur

Agamben, Giorgio

- 2010 Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides (Homo sacer; II.3) (edition suhrkamp 2606), Berlin.
- 2012 Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief (edition suhrkamp 2453), 4. Auflage, Frankfurt a.M.

Alison, James

- 1998 The Joy of Being Wrong. Original Sin Through Easter Eyes, New York.

⁹³ Agamben 2012, 152.

Aristoteles

- 1995a Philosophische Schriften in sechs Bänden. Bd. 4: Politik, Hamburg.
- 1995b Philosophische Schriften in sechs Bänden. Bd. 5: Metaphysik, Hamburg.

Badiou, Alain

- 2003 Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen, Wien.
- 2005 Das Sein und das Ereignis, Zürich/Berlin.
- 2009 Paulus. Die Begründung des Universalismus, Zürich/Berlin.

Böttigheimer, Christoph

- 2012 Glauben verstehen. Eine Theologie des Glaubensaktes, Freiburg i.Br. / Basel / Wien.

Caputo, John D.

- 2018 Hermeneutics. Facts and Interpretation in the Age of Information, London.

Dalferth, Ingolf U. / Stoellger, Philipp

- 2004 Perspektive und Wahrheit. Einleitende Hinweise auf eine klärungsbedürftige Problemgeschichte, in: Dalferth, Ingolf U. / Stoellger Philipp (Hg.): Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation (Religion in Philosophy and Theology 14), Tübingen, 1–28.

Derrida, Jacques

- 1976a Cogito und Geschichte des Wahnsinns, in: Derrida, Jacques: Die Schrift und die Differenz (Suhrkamp-Taschenbücher Wissenschaft 177), Frankfurt a.M., 53–101.
- 1976b Die Schrift und die Differenz (Suhrkamp-Taschenbücher Wissenschaft 177), Frankfurt a.M.
- 1994 Force de loi. Le »Fondement mystique de l'autorité«, Paris.

Dickinson, Colby

- 2011 Agamben and Theology (Philosophy and Theology), New York / London.

Egger, Wilhelm

- 1988 Galaterbrief. Phillipperbrief. Philemonbrief, in: Gnllka, Joachim / Schnackenburg, Rudolf (Hg.): Die neue Echter-Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung. Bd. 9/11/15, 2. Auflage, Würzburg.

Engelmann, Peter

- 2007 Einführung: Postmoderne und Dekonstruktion. Zwei Stichwörter zur zeitgenössischen Philosophie, in: Engelmann, Peter (Hg.): *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart* (Reclams Universal-Bibliothek 8668), Stuttgart, 5–32.

Foucault, Michel

- 1996 *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia. 6 Vorlesungen. Gehalten im Herbst 1983 an der Universität von Berkeley (Kalifornien)*, hg. von Joseph Pearson (*Internationaler Merve-Diskurs 197*), Berlin.
- 2012 *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesungen am Collège de France 1983/84* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 2020), Berlin.
- 2013 *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 39), 20. Auflage, Frankfurt a.M.
- 2019 *Die Geständnisse des Fleisches*, hg. von Frédéric Gros (*Sexualität und Wahrheit 4*), Berlin.

Heidegger, Martin

- 1976 *Vom Wesen der Wahrheit*, in: Ders.: *Gesamtausgabe Bd. 9: Wegmarken*, hg. von Friedrich-Wilhelm Herrmann, Frankfurt a.M., 177–202.
- 1995 *Einleitung in die Phänomenologie des religiösen Lebens*, in: Ders.: *Gesamtausgabe. Bd. 60 Phänomenologie des religiösen Lebens*, hg. von Friedrich-Wilhelm Herrmann, Frankfurt a.M.
- 2006 *Sein und Zeit*, 19. Auflage, Tübingen.

Hilberath, Bernd Jochen

- 2005 *Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus Unitatis Redintegratio*, in: Hilberath, Bernd Jochen (Hg.): *Herders Theologischer Kommentar zum zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 3, Freiburg i.Br. / Basel / Wien*, 69–223.

Jankélévitch, Vladimir

- 2012 *Die Ironie*, Berlin.

Kant, Immanuel

- 2011 *Werke in sechs Bänden. Bd. 2: Kritik der reinen Vernunft*, hg. von Wilhelm Weischedel, 7. Auflage, Darmstadt.

Kierkegaard, Sören

- 2004 Über den Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates (Gesammelte Werke und Tagebücher 31), Simmerath.

Klug, Florian

- 2016 Sprache, Geist und Dogma. Über den Einbruch Gottes in die Wirklichkeit des Menschen und dessen sprachliche Aufarbeitung, Paderborn.

Lacan, Jacques

- 1975 Das Werk. Bd. 2: Schriften, hg. von Norbert Haas, Olten / Freiburg i.Br.
2013 Namen-des-Vaters (Lacans Paradoxa), Wien.

Longenecker, Richard N.

- 1990 Galatians (Word Biblical Commentary 41), Nashville.

Meuffels, Otmar

- 2018 Christsein im demokratischen Handeln. Trinitarische Einsichten – gesellschaftliche Interessen (Religion in Philosophy and Theology 96), Tübingen.

Müller, Klaus / Werbick, Jürgen

- 2006 Art. Wahrheit. II. Philosophie- und theologiegeschichtlich, in: Lexikon für Theologie und Kirche 10, 3. Auflage, Freiburg i.Br., 929–933.

Mußner, Franz

- 1974 Der Galaterbrief (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 9), Freiburg i.Br. / Basel / Wien.

Pound, Marcus

- 2019 Theology, Comedy, Politics (Dispatches), Minneapolis (MN).

Pröpper, Thomas

- 2015 Theologische Anthropologie. Bd. 1, Freiburg i.Br.

Rickert, Friedemann

- 2014 Platon und Christus. Antike Wurzeln des Neuen Testaments, 3. Auflage, Darmstadt.

Samyn, Liesbet

- 2009 How to Cure Despair. On Irony and the Unhappy Consciousness, in: Kierkegaard Studies Yearbook 2009, 317–351.

Seckler, Max

- 1985 Der Begriff der Offenbarung, in: Kern, Walter / Pottmeyer, Hermann Josef / Seckler, Max (Hg.): Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 2: Traktat Offenbarung, Freiburg i.Br. / Basel / Wien, 60–83.

Schreiner, Thomas R.

- 2014 Understanding Truth according to Paul, in: Harmon, Matthew S. / Smith, Jay E. (Hg.): Studies in the Pauline Epistles. Essays in Honor of Douglas J. Moo, Grand Rapids, 259–273.

Theobald, Michael

- 2006 Art. Mysterium. II. Biblisch-theologisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche 7, 3. Auflage, Freiburg i.Br., 577–579.

Thomas von Aquin

- 1993 Summa theologica. Deutsche Thomas-Ausgabe. Bd. 1: Gottes Dasein und Wesen, I, q. 1–13, 2. Auflage, Heidelberg u.a.

Žižek, Slavoj

- 2001 Die Tücke des Subjekts, Frankfurt a.M.
2006 Parallaxe, Frankfurt a.M.

Ohne AutorIn

- 2009 Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«, in: Hünermann, Peter (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 1: Dokumente, Freiburg i.Br. / Basel / Wien, 73–185.

III. Ethisch-praktische Perspektiven

Die Wahrheit der Medien

Der Wirklichkeitsbezug in medienethischer Perspektive

Christine Ulrich / Alexander Filipović

1. Einleitung

Eine der meistzitierten Aussagen zum Zusammenhang von Realität und Medien stammt von Niklas Luhmann: »Was wir über unsere Gesellschaft, ja über die Welt, in der wir leben, wissen, wissen wir durch die Massenmedien.« Ein paar Sätze weiter steht sodann eine Einschränkung, die eher selten mitgeliefert wird: »Andererseits wissen wir so viel über die Massenmedien, daß wir diesen Quellen nicht trauen können.«¹ – Damit ist die Bedeutung und auch die Problematik des Wirklichkeitsbezuges der Medien – hier in leicht zynischer Weise – angesprochen: Relevantes Wissen über die Welt erhalten wir über die Medien und zugleich wissen wir, dass nicht alles stimmt, was geschrieben und gesendet wird. Können wir dennoch auf die Wahrheit der Medien bauen?

Vielleicht ja – denn wenn wir beispielsweise die Praxis des Journalismus untersuchen, können wir davon ausgehen, dass Medienschaffende es permanent versuchen, sich der Wahrheit anzunähern und realitätsnah zu informieren. Dabei ist die Frage nach dem Wahrheitsbezug der Medien immer aktuell und heute in besonderer Weise drängend. So wollen wir fragen: Was bedeutet eine solche Orientierung an der Wahrheit für die Medien im 21. Jahrhundert?

Der Soziologe Andreas Reckwitz spricht von einer »Gesellschaft der Singularitäten«²: Der Mensch in der westlichen Zivilisation will sich nicht nur einzeln entfalten, sondern einzigartig, »authentisch« sein.³ Dazu gehört die entsprechende Mediennutzung; allein ein Handykauf suggeriert

¹ Luhmann 1996, 9.

² Vgl. Reckwitz 2019.

³ Vgl. dazu auch Filipović 2013.

Identifikationspotenzial, und die App-Nutzung verspricht zuhauf Möglichkeiten zur Darstellung der eigenen Singularität; Algorithmen spülen jedem Nutzer ein jeweils auf ihn zugeschnittenes Nachrichten- und Unterhaltungsportfolio in die Timeline. Jedem Tierchen sein Pläsierchen, jedem User seine eigene Wirklichkeit. Im Ringen um die Aufmerksamkeit des Publikums scheint dabei oft fast jedes Mittel recht zu sein, um die Aufmerksamkeit zu erhaschen und möglichst zu halten – zunehmend mit »emotionsfokussierten Stilmitteln«⁴. Ein Stichwort ist das Clickbaiting: einen plakativen, vielversprechenden und nach Maßgaben der *search engine optimization* funktionierenden Titel zu wählen über einem Inhalt, der dieses Versprechen häufig nicht einlösen kann. Das ist die »Einstiegsdroge«, gefolgt von Filterblasen und Echokammern und schließlich dem *fake*-Phänomen: Fake-Profilе in sozialen Medien, Deepfakes bei Bildern und Videos, Fake News in den medialen Inhalten und die rechtspopulistische Behauptung, die etablierten Medien seien allesamt Fake News. Fakt und Fake, Tatsachen und Fiktionen, »Lügenpresse«-Vorwürfe und eine gesunde kritische Auseinandersetzung mit den Medien scheinen dem gemeinen Rezipienten kaum noch differenzierbar. Wen nimmt es da wunder, dass jedes Individuum sein eigenes Verständnis von Wahrheit zu haben, dass es einen Markt der Wahrheiten zu geben und die medienvermittelte Wahrheit heute immer kontingenter scheint?

Eine große Debatte über Wahrheit in den Medien tobte in den 1980er und 1990er Jahren, ausgelöst und befeuert von der massenmedialen Entwicklung, insbesondere der Durchsetzung des privaten Fernsehens. Es herrschte ein regelrechter Glaubenskrieg zwischen den Denkschulen, dem Radikalen Konstruktivismus einerseits und dem Kritischen Rationalismus andererseits.⁵

»Waren die Medien (vor allem die Programme der Fernsehanbieter) überhaupt noch imstande, Realität sichtbar zu machen? Verstellten sie nicht vielmehr mit einer Flut von Unterhaltungsstoffen und unterhaltsam präsentierten News den Blick der Bürger auf das, was wirklich [...] auf der Welt vor sich ging?«⁶

⁴ Kettmann 2017, 360.

⁵ Vgl. Neuberger 1996.

⁶ Wunden 2005, 11.

Wahrheit als traditionelles Thema der Moral, ja der gesamten Philosophie wurde so im Kontext der Medien erneut aktuell – und ist es in verschiedenen Wellen bis heute geblieben.

Die neueste Entwicklung nennt Stephan Ruß-Mohl den Übergang von der »Aufmerksamkeitsökonomie« (Franck 1998) in eine »Desinformationsökonomie«⁷. Erstere ist gekennzeichnet durch die Gier nach öffentlicher Aufmerksamkeit und, aufgrund der wachsenden Konkurrenz, durch eine Veränderung des öffentlichen Diskurses. Investiert wird verstärkt in die Generierung der Aufmerksamkeit, während die Publika zugleich weniger bereit sind, für Nachrichten zu bezahlen. Redaktionen wurden geschrumpft, die PR explodierte: Auf einen Journalisten kommen in den USA aktuell mehr als sechs PR-Fachleute.⁸ Dadurch verschiebt sich zwangsläufig die Macht zu definieren, was News ist und was nicht: Immer weniger entscheiden die Redaktionen, was öffentlich thematisiert wird, und immer mehr wird von den PR-Experten im Vorfeld gefiltert.

Der Weg hin zur Desinformationsflut wurde Ruß-Mohl zufolge gebahnt vom zweiten Trend: der Ausbreitung von Suchmaschinen und sozialen Medien. Seit einigen Jahren lohnt es sich für zahlreiche Akteure, »durch Fakes, Halbwahrheiten und Propaganda Aufmerksamkeit zu erzielen – und das mitunter so massiv, dass honorige Aufklärungs- und Wahrheitsfindungsversuche von Journalist*innen und Wissenschaftler*innen ins Hintertreffen geraten«⁹. Aufgrund sinkender Werbeerlöse ist journalistische Infrastruktur weggebrochen, und Journalisten wurden als »Gatekeeper« (Schleusenwärter) entthront. »Eine allein auf *Clicks* zielende, in diesem Sinne »entfesselte« digitalisierte *Content*-Produktion trägt erheblich dazu bei, dass es letztlich nahezu egal zu sein scheint, ob Nachrichten stimmen oder nicht.«¹⁰

Um den erkennbaren Gefahren der »Desinformationsökonomie« entgegenzuwirken, sind nach Ruß-Mohl vor allem die beiden Berufsstände gefordert, »die sich – ablesbar an den professionsethischen Deklarationen – der Wahrheitssuche verschrieben haben und deshalb von Desinfor-

⁷ Ruß-Mohl 2017, 50.

⁸ Vgl. Hagan/Tanzi 2019.

⁹ Ruß-Mohl 2017, 52.

¹⁰ Ebd., 53.

mations-Attacken besonders unmittelbar in ihrer Funktionsfähigkeit betroffen sind: die Wissenschaften und der Journalismus«¹¹.

Mit diesen wenigen Bemerkungen ist die aktuelle medienethische Relevanz der Wahrheitsthematik im Bereich der Medien und der öffentlichen Kommunikation skizziert. Der Beitrag nimmt sich vor, die Wahrheit (bzw. die Wahrhaftigkeit) als medienethische Grundkategorie zu klären (Abschnitt 2), um damit dann im 3. Abschnitt anhand von aktuellen Diskussionen (dem Fall Relotius und dem generellen Phänomen der Fake News) die ethischen Probleme und Herausforderungen dieser Wahrheitskategorie zu zeigen. Im vierten Abschnitt begreifen wir als Ergebnis dann »Medienwirklichkeit als Aufgabe«.

In unserem Text konzentrieren wir uns vornehmlich auf den Journalismus und vernachlässigen hier andere Formen öffentlicher Kommunikation (etwa Werbung) und generelle medienphilosophische Grundüberlegungen (etwa zur erkenntnistheoretischen Frage nach der »Medienrealität«).

2. Wahrheit und Wahrhaftigkeit als medienethische Kategorie

Ist es egal, ob Nachrichten stimmen oder nicht? Ob Bilder einen realen Bezug haben oder manipuliert sind – ist das von Bedeutung, wenn ohnehin jeder seine eigene (Medien-)Wirklichkeit hat? Sind Journalisten nach wie vor der Wahrheitsfindung verschrieben, oder hat Wahrheit als medienethische Kategorie ausgedient? Dazu muss zunächst geklärt werden, was es mit dieser Norm auf sich hat.

Die beständige Suche nach der Wahrheit ist das Brot speziell des Journalisten. Wenn von Wahrheit in den Medien die Rede ist, dann bezieht sich das gewöhnlich auf ein bestimmtes Segment der Medienlandschaft: die öffentliche Kommunikation, die sich an die politische Öffentlichkeit richtet, also den Informationsjournalismus. In dieser politischen Dimension der Medienethik geht es um einen Bezug auf ein gemeinsames Wissen, unbeschränkten Informationszugang und Meinungsbildung, und all das spielt eine Rolle im Hinblick auf die Gestaltung der sozialen Sphäre.¹²

¹¹ Ruß-Mohl 2017, 54.

¹² Die kategoriale Unterscheidung ist hier die zu den medienethischen Dimensionen der Unterhaltung und der Technologie, bei denen andere Begriffe normgebend

In der politischen Dimension stehen ethisch betrachtet zwei Begriffe im Mittelpunkt: Öffentlichkeit und Wahrheit bzw. Wahrhaftigkeit. Öffentlichkeit ist hier die zentrale Kategorie medienethischer Überlegungen. Der Begriff verweist auf den der Moderne eigenen Anspruch demokratischer Selbstbestimmung¹³ und ist in dieser Perspektive daher auch immer unter normativen Vorzeichen zu behandeln. Wolfgang Wunden beschreibt Öffentlichkeit als einen Grundwert der Medienethik (neben Wahrheit und Freiheit) und setzt ihn systematisch an den Anfang.¹⁴

Die Medienethik hat sich dem Thema der Öffentlichkeit bisher vor allem in Anknüpfung an die normative Öffentlichkeitstheorie von Jürgen Habermas genähert.¹⁵ Spätestens ab dem Zeitalter der Aufklärung kann man nach und nach eine Verbindung eines politisch-ethischen Begriffs von Öffentlichkeit mit dem Begriff der Wahrheit erkennen. Wahrheitsfähig ist nur das, was im Licht der Öffentlichkeit erkennbar ist und über das frei diskutiert werden kann. Die Wahrhaftigkeit als Streben nach richtiger und vollständiger Darstellung der Wirklichkeit bleibt daher fundamentale Norm dieser spezifischen öffentlichen Kommunikation.¹⁶ Die Aufgabe des Journalismus, wahrheitsgemäß über das zu berichten, was in der Welt geschieht, Verschleierungen aufzudecken, Licht in das Dunkel zu bringen und Interessen in der allgemeinen öffentlichen Kommunikation zu hinterfragen – das ist für demokratische Selbstbestimmung unerlässlich.

Journalismus hat im modernen Verständnis die Aufgabe, Öffentlichkeit herzustellen für Themen, »die eine Orientierung aller ermöglichen«¹⁷. Er soll Komplexität überbrücken und zwischen Lebenswirklichkeiten vermitteln und Erfahrungswissen in eine offene Sphäre übertragen mit dem Ziel, dass alle Menschen gesellschaftlich partizipieren können.¹⁸ Diese Ziele zu erreichen kann nur gelingen, wenn die Informationen stimmen. Darum ist die Wahrheitsorientierung ein normativer Grundpfeiler journalistischer Qualität.

sind (Würde beziehungsweise Verantwortung).

¹³ Vgl. Imhof 2008.

¹⁴ Vgl. Wunden 1994.

¹⁵ Vgl. Filipović 2019.

¹⁶ Vgl. Mieth 1996; Arens 1996.

¹⁷ Funiok 2011, 129.

¹⁸ Vgl. Funiok 2011.

Rüdiger Funiok zufolge gliedert sich die Wahrheitsnorm auf in zwei Komponenten: (1) Richtigkeit und Objektivität – der Informationsgehalt muss nachprüfbar sein und auf dem Zwei-Quellen-Prinzip basieren, Information und Meinung müssen getrennt werden – sowie (2) Vollständigkeit: Informationen dürfen nicht unzulässig und damit verfälschend verkürzt werden.¹⁹

Weil Wahrheit nie ganz erreichbar beziehungsweise Wirklichkeit nicht perfekt abbildbar ist, drückt das Kriterium der Wahrhaftigkeit das »Bemühen um bestmögliche Annäherung«²⁰ aus, die Verpflichtung auf Wahrheit. Diese Norm ist auf das Subjekt bezogen, »möglichst wahrheitsgemäß zu kommunizieren. Wahrhaftigkeit bringt das Verhältnis von Menschen zur Wahrheit zum Ausdruck und bezeichnet das subjektive ›Fürwahr-Halten‹ von etwas.«²¹ Eine wahrhaftig getätigte Aussage muss also nicht unbedingt wahr sein. Ist sie es nicht, liegt ein Irrtum vor. Dagegen sind Lügen »intentionale Falschaussagen über die Wirklichkeit«²².

Die journalistische Berufsnorm gründet auf der Ebene der Prinzipien: in einer Grundnorm der Wahrhaftigkeit. Dietmar Mieth wählt eine hermeneutische Begründung:

»Wahrheit existiert als Bedürfnis der Menschen unter Menschen [...]. Einmal in dem Sinne, daß die Menschen ihren greifbaren Bezug zur Wirklichkeit nicht verlieren wollen, weil sie in dieser Wirklichkeit leben müssen [...]. Auf der anderen Seite wird die Kommunikation zwischen den Menschen nur dann von den Menschen als achtungsvoll erfahren, wenn in dieser Kommunikation das Kriterium der Wahrheit zum Zuge kommt. [...] Insofern kann man von der Wahrheit als einem dreifachen Bedürfnis des Menschen sprechen: im Verhältnis zur Wirklichkeit, im Verhältnis zu sich selbst und im Verhältnis zu anderen Menschen.«²³

Für den Journalismus folgt daraus ein verantwortungsethischer Imperativ, der Wahrheit verpflichtet zu bleiben. Dieser entsteht auch aus der öffentlichen Aufgabe des Journalismus nicht als Wirtschafts-, sondern als Kulturgut, das sich an den *homo politicus* richtet und nicht an eine beliebige Allgemeinheit. Der Journalismus schafft das mediale Forum, auf dem sich der gesellschaftliche Diskurs artikuliert; er klärt auf und ermöglicht

¹⁹ Vgl. dazu auch Pöttker 2017.

²⁰ Funiok 2011, 130.

²¹ Bentele 2016, 61.

²² Ebd.

²³ Mieth 1996, 19.

Teilhabe.²⁴ Spätestens seit dem 19. Jahrhundert werden die Medien als »vierte Gewalt« in der Demokratie bezeichnet. Eine entscheidende Rolle spielt dabei das – auch systemtheoretisch begründete – Vertrauen in und durch Journalismus.

Die Prämisse von einer unhintergehbaren Wahrheit, der sich der Journalist bestmöglich anzunähern versuchen muss, ist auch in den vom Deutschen Presserat herausgegebenen Publizistischen Grundsätzen – dem Pressekodex – abgebildet. Ziffer 1 und 2 lauten:

- »(1) Die Achtung vor der Wahrheit, die Wahrung der Menschenwürde und die wahrhaftige Unterrichtung der Öffentlichkeit sind oberste Gebote der Presse. Jede in der Presse tätige Person wahrt auf dieser Grundlage das Ansehen und die Glaubwürdigkeit der Medien.
- (2) Recherche ist unverzichtbares Instrument journalistischer Sorgfalt. Zur Veröffentlichung bestimmte Informationen in Wort, Bild und Grafik sind mit der nach den Umständen gebotenen Sorgfalt auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen und wahrheitsgetreu wiederzugeben.«²⁵

Es wird also nicht als journalistische Pflicht festgestellt, Wahrheit zu erreichen – sondern lediglich, sie als einen Wert zu achten. Für die konkrete Tätigkeit geht es um Wahrhaftigkeit: die »wahrhaftige Unterrichtung der Öffentlichkeit«, umgangssprachlich zu fassen mit »nach bestem Wissen und Gewissen«. Satz 2 von Artikel 1 begründet pragmatisch: Die Wahrheit ist zu achten, weil eine Missachtung bedeuten würde, dass systemrelevantes Vertrauen verlorenginge. Nach Ansicht des Presserats hängen Wahrhaftigkeit als Produktionsnorm und Glaubwürdigkeit als Rezeptionsurteil zusammen.²⁶ Das bedeutet, dass beide einen gemeinsamen Wirklichkeitsbezug haben. Denn nur in der Referenz auf ein reales Erlebnis und eine geteilte Realität lässt sich Wahrhaftigkeit in der Berichterstattung herstellen und zugleich ein Medienerzeugnis als glaubwürdig bewerten.

Die Wahrheitsnorm im Journalismus gilt international, sie schlägt sich in den meisten weltweiten Berufskodizes nieder.²⁷ Festgestellt werden kann, dass Wahrheit im Journalismus vor allem als empirischer bzw. All-

²⁴ Vgl. Prinzing 2016, 107.

²⁵ Deutscher Presserat 2017.

²⁶ Vgl. Bentele 2016, 63.

²⁷ Vgl. Bentele 2016; Lünenborg 2005.

tagsbegriff benutzt wird, also der lebensweltlichen Orientierung dient. »Und hinter dem Alltagsbegriff der Wahrheit steht vor allem die Korrespondenztheorie der Wahrheit«²⁸, meint Günter Bentele. In einer repräsentativen Befragung 1993 stimmten zwei Drittel der deutschen Journalisten der Aufgabenstellung zu, Journalisten sollten »die Realität so abbilden, wie sie ist«.²⁹

Dieses Verständnis bildet z.B. auch die jüngste Werbekampagne des *Spiegel* von 2020 ab. Auf Plakaten ist jeweils ein Foto und dessen Spiegelung zu sehen; dazu werden zwei Tatsachen einander gegenübergestellt, die sich gegenseitig in ein neues Licht rücken. Der Claim lautet: »Wir halten dieser Welt den Spiegel vor.« Dies solle deutlich machen, dass das Magazin den Lesern einen Blick hinter die Fassade der Nachrichtenwelt gebe, Hintergründe liefere und Sachverhalte einordne, teilte der Verlag mit.³⁰ Die *Süddeutsche Zeitung* wirbt seit 2019 mit der Frage: »Kommt die Wahrheit aus der Mode?« Darunter steht: »Nein, auch wenn es manchmal so erscheint. Die *Süddeutsche Zeitung* ist der Wahrheit verpflichtet und bleibt ihr auf der Spur.«

Damit betonen die beiden Leitmedien, richtige Fakten und vollständige Darstellung seien gerade im angeblich »postfaktischen Zeitalter« wesentlich. Der Begriff des Faktischen orientiert sich dabei an der Sinneserfahrung des Menschen: »Was alle identisch wahrnehmen oder was allen anderen als identisch wahrnehmbar unterstellt werden kann, das gilt als Fakt.«³¹ Dabei scheinen in professionsethischen Deklarationen die erkenntnisphilosophische Skepsis, ob überhaupt eine Wirklichkeit existiert, die dem empirischen Wahrheitsbegriff erst Sinn gibt, und damit auch radikal-konstruktivistische Zweifel an der Erfüllbarkeit der Objektivitätsnorm neuerdings gerade in der Abgrenzung zu »alternativen Fakten« wieder beiseitegeschoben zu werden. Vieles scheint darauf hinzudeuten, dass sich seriöse Journalisten auch in der Reflexion eher wieder an Ansätze der kritisch-rationalen Methode halten: »Wahrheit ist nur als ein kommunikativer Prozess der permanenten Vervollständigung vorstellbar [...].«³² Dabei mag sich die Situation in Deutschland (noch) von der in den USA unter-

²⁸ Bentele 2016, 62.

²⁹ Vgl. Neuberger 1996, 137.

³⁰ Vgl. Schwab 2020.

³¹ Kohring 2002, 91.

³² Pöttker 2017, 88.

scheiden, wo Michiko Kakutani diagnostiziert, dass die Objektivität mit der wachsenden politischen Polarisierung und dem Relativismus zunehmend an Beliebtheit verliere.³³

Journalismus braucht also den »Bezug auf ein Erlebnis, das in der äußeren Wirklichkeit gründet«³⁴. Als faktual kann ein Text definiert werden, »der auf eine konkrete außersprachliche Wirklichkeit referiert und dabei den Anspruch erhebt, keine Erfindung zu sein«³⁵. Demgegenüber ist etwa Fiktion »eine subjektiv gebildete Wahrnehmung, für die kein Wahrheits- oder Wirklichkeitsbeweis angestrebt wird«³⁶.

3. Storytelling und Fake News: Aktuelle Herausforderungen

Diese grundlegenden ethischen Überlegungen zum Wahrheitsbegriff in der öffentlichen Kommunikation des Journalismus formulieren Werte oder normative Ideale, die sich erst in Praxiskontexten bewähren müssen. Wir wollen in diesem Abschnitt zwei aktuelle Kontexte thematisieren, in denen der Wahrheitswert öffentlicher Kommunikation zur Debatte steht und ethische Überlegungen anregt und notwendig macht.

3.1. Fiktion und Fakten: Der Fall Relotius

Für den *Spiegel* ist es »Der Fall Relotius«, andere Medien sprechen von der »Relotius-Affäre«: Das Auffliegen der Fälschungen des preisgekrönten Reporters Claas Relotius, die der *Spiegel* am 19. Dezember 2018 publik machte, gilt als neuer großer Medienskandal. In der Presse wurde befürchtet, dass er mehrere problematische Entwicklungen symptomatisiert: den ökonomischen Druck auf Journalisten und auf Publikationsorgane sowie die Selbstverliebtheit der Medienszene; und dass er geradezu paradigmatisch rechtspopulistische Klischees von »Lügenpresse« bestätigen und den Journalismus in eine weitere Krise stürzen könnte. Nicht nur in der Medienszene herrschte Erschütterung und Verunsicherung

³³ Vgl. Kakutani 2019.

³⁴ Reus 2002, 79.

³⁵ Strässle 2019, 31.

³⁶ Kohring 2002, 92.

darüber, inwiefern sich Relotius gesellschaftlich-moralisch verirrt hat und wie sein Fall zu deuten ist in Zeiten von US-Präsident Donald Trump, da mit dem Verständnis von Wahrheit offensichtlich etwas durcheinandergelassen ist. Um die Auswirkungen des Skandals abzufangen, bemühte sich der *Spiegel* um maximale Transparenz. »Claas Relotius war ein Einzeltäter«³⁷, heißt es im Abschlussbericht. Gleichwohl stelle sich die Frage: »Wie konnte es so weit kommen?« Der Fall wirft Orientierungsfragen auf: nach dem Vertrauen in dargebotene Wahrheit(en) in Fake-News-Zeiten und dem in Medien als demokratische Institution.

Der Journalist Relotius, geboren 1985 in Hamburg, wurde rund 40 Mal für seine Texte ausgezeichnet.³⁸ Seine Karriere fand 2018 ein vorläufiges Ende, als sein Arbeitgeber *Der Spiegel* öffentlich machte, dass viele seiner Reportagen ganz oder teilweise erfunden oder manipuliert waren.³⁹ Von Fälschungen ist die Rede, von frisierten Zitaten, Fehlern und Fake, von Märchen, »kruden Potpourris«, gar von Relotius' »elender Seite«. Ans Licht gebracht worden war sein Vorgehen durch seinen Co-Autor Juan Moreno, der irgendwann Verdacht schöpfte, hinterrecherchierte und die Chefs überzeugte, dass etwas nicht stimmte mit den von Relotius aufgetischten »Fakten«. Relotius ließ über seinen Anwalt bestätigen, dass er »über mehrere Jahre hinweg vielfach Fakten falsch dargestellt, verfälscht und hinzuerfunden hat«⁴⁰. Rund 60 Texte hat er im *Spiegel* und auf *Spiegel Online* veröffentlicht, die diese bis Mai 2019 von einer Aufklärungskommission haben überprüfen lassen. Fazit: Es handle sich um einen der »schwersten Fälle von publizistischer Fälschung in der Nachkriegsgeschichte«⁴¹.

Ausgangspunkt für Morenos Misstrauen und ein Paradebeispiel ist die Reportage »Jaegers Grenze« (Ausgabe 48/2018). Moreno recherchierte den mexikanischen Part: wie eine Honduranerin im Treck Richtung USA zieht. Relotius beschrieb den US-Teil: wie ein Amerikaner mit einer bewaffneten Bürgermiliz an der Grenze auf Flüchtende wartet. Aber: »Relotius hat die Bürgerwehr nie getroffen«⁴², fand zuerst Moreno und dann

³⁷ Spiegel 2019a, 137.

³⁸ Vgl. ebd., 139.

³⁹ Vgl. Fichtner 2018.

⁴⁰ Spiegel 2019b.

⁴¹ Spiegel 2019a, 130.

⁴² Ebd.; vgl. auch Moreno 2019.

das Nachrecherche-Team des *Spiegel* heraus. Teile des Textes übernahm er aus Reportagen und Dokumentarfilmen, andere dachte er sich aus. Gerade bei den Details, die entscheidend zur Glaubwürdigkeit einer Reportage beitragen,⁴³ war er erfinderisch: Vier Namen der Bürgerwehr-Mitglieder übernahm er aus einer Reportage im US-Magazin *Mother Jones*. Er fakete sogar Bilder, indem er Fotos von anderen Personen verwendete.

Auch von der Reportage »In einer kleinen Stadt« über den US-Ort Ferguson Falls (13/2017) bleibt nach der Überprüfung kaum etwas übrig: Die Biografien der Hauptfiguren seien ausgedacht und die Fakten meist falsch, heißt es. Massive Fälschungen enthält auch »Ein Kinderspiel« (26/2018) über einen Jungen aus Syrien, der glaubt, er habe den Krieg ausgelöst: Das dramaturgische Konzept sei Fiktion, so die Nachrecherche. Andere Reportagen enthalten viele nachprüfbar stimmige Fakten, doch auch zahlreiche Übertreibungen, Ungenauigkeiten und erfundene Details.

3.1.1. Grauzone und Grenzgänger

Der *Spiegel* macht plakativ darauf aufmerksam, wie er sich der Bedeutung von Wahrheit bewusst ist: Der Spruch »Sagen, was ist« von Magazingründer Rudolf Augstein prangt in der Eingangshalle des Hamburger Hauptgebäudes. Und seit 2015 lautet der Werbeslogan »Keine Angst vor der Wahrheit«. Damit könnte der Fall also klar sein: Ein Journalist hat die Wahrheitsnorm verletzt – das ist ein Skandal, aus dem Konsequenzen folgen müssen.

Doch trotz der scheinbaren Eindeutigkeit des Falls und der überwältigenden Kritik in den Medien muss auch gefragt werden, ob Relotius nicht als Grenzgänger zu verstehen sein könnte und sein Vorgehen womöglich auch nachvollziehbare und legitime Aspekte hat. Denn dass es so einfach nicht ist, dass es praktisch und theoretisch keine klaren Dichotomien gibt, sondern eine faszinierende Grauzone zwischen Fakt und Fiktion, zeigen etwa frühere Medienskandale wie der Fall Tom Kummer. Dieser arbeitete seit 1993 als Hollywood-Korrespondent, viele seiner Star-Interviews wurden im *SZ-Magazin* abgedruckt. Im Jahr 2000 kam heraus, dass er mehrere davon nicht geführt, sondern neu zusammengesetzt oder er-

⁴³ Vgl. Lampert/Wespe 2013.

funden hatte. Anders als Relotius⁴⁴ reagierte Kummer auf die Anwürfe jedoch »mit Chuzpe und Vorwärtsverteidigung«⁴⁵. Es habe sich um Konzeptkunst gehandelt, teilte er mit. Es sei ihm darum gegangen, die Medientheorie zu erweitern und »die Definition, was Realität ist und was Fiktion, in Frage zu stellen«⁴⁶. Es entstand der Begriff des »Borderline-Journalismus«, der reale mit fiktiven Elementen kombiniert. »Die somit neu entstehenden Berichte verfügen über einen nur sehr begrenzten Wahrheitsgehalt«⁴⁷, schreibt Christian Schicha (2010). Er unterstellt den betreffenden Journalisten, sich damit profilieren und mit wenig Aufwand Geld verdienen zu wollen:

»Grenzgänger-Journalismus also, munter die Seiten wechselnd zwischen Fakt und Fiktion, zwischen Finden und Erfinden, zwischen Ereignis und Story [...], zwischen Wahrheit und Lüge. ›It's all entertainment‹, hat Kummer zu seiner Rechtfertigung angeführt [...].«⁴⁸

Aber: Historisch sowie erkenntnis- und kulturtheoretisch betrachtet gibt es keine so eindeutige Trennung von Faktuellem und Fiktionalem.⁴⁹ Historisch betrachtet ist das »Hinzudichten« keine neue journalistische Erfindung. Daniel Defoe etwa verknüpfte als Journalist im 17./18. Jahrhundert faktische und fiktionale Textelemente zu »factions«. Als Hauptziel betrachtete er es, eine moralische Wahrheit zu transportieren. Defoes Arbeit gehört in die Frühphase der Entstehung der bürgerlichen Öffentlichkeit, als sich eine freie Presse zu etablieren und von literarischen Formen abzugrenzen begann.⁵⁰

Noch im 19. Jahrhundert waren Journalismus und Literatur inhaltlich und personell eng verwoben, gerade in Deutschland, wie etwa am Schaffen von Theodor Fontane und Heinrich Heine sichtbar wird. Auch später blieb die Abgrenzung schwierig, etwa Anfang des 20. Jahrhunderts bei

⁴⁴ Relotius hat bislang gegenüber der *Spiegel*-Chefetage lediglich geäußert: »Es ging nicht um das nächste große Ding. Es war die Angst vor dem Scheitern.« Und »mein Druck, nicht scheitern zu dürfen, wurde immer größer, je erfolgreicher ich wurde.« (zitiert nach Fichtner 2018).

⁴⁵ Wolf 2000.

⁴⁶ Zitiert nach Wolf 2000.

⁴⁷ Schicha 2010, 381.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Vgl. Lünenborg 2005.

⁵⁰ Vgl. Meyer 2005.

Egon Erwin Kisch. Der oft als »Vater der Reportage« bezeichnete Reporter »kokettierte selbst mit einem großzügigen Einsatz fiktionaler Mittel«⁵¹, dachte sich etwa fiktive Gesprächspartner aus.

In den USA entstand in den 1960er-Jahren der »New Journalism«, der sich als Weiterentwicklung des literarischen Journalismus in Europa verstand. Autoren wie Truman Capote, Hunter S. Thompson oder Thomas Wolfe recherchierten zwar, nahmen jedoch fiktive Elemente hinzu wie etwa innere Monologe. Der New Journalism verband Tatsachen mit Phantasien: »Fiktion dient der atmosphärischen Verdichtung des Beobachteten, sie trägt damit zur Herstellung von Authentizität bei.«⁵² Das Ziel war, nicht nur Details zu reproduzieren, sondern Zusammenhänge sichtbar zu machen und damit gesellschaftliche Entwicklung zu beschreiben. Die Journalistik kennt in der Auseinandersetzung mit dieser Strömung zwei gegensätzliche Positionen. Während die nachrichtenzentrierte Journalismusforschung versucht, den New Journalism als unbedeutende Randerscheinung abzutun, begreift die Feuilleton- und Reportageforschung das Konzept »als literarische Ästhetisierung der profanen Alltagsbetrachtung«⁵³.

3.1.2. Reportage und Storytelling

Ist es auch das Genre, das zum Fiktionalisieren verleitet? Die Reportage ist mit Relotius in Verruf geraten.⁵⁴ Laut Margreth Lünenborg ist bestimmten Formen »der Grenzübertritt [...] zwischen Wirklichem und Möglichem immanent«⁵⁵. Zwar formulierte schon Kisch klare Ansprüche; das Vorwort zu seiner Sammlung »Der rasende Reporter« von 1925 gilt als Programmschrift der Reportage der Neuen Sachlichkeit:

»Der Reporter hat keine Tendenz [...]. Er hat unbefangene Zeuge zu sein und unbefangene Zeugenschaft zu liefern, so verlässlich, wie sich eine Aussage geben lässt [...]. Selbst der schlechte Reporter – der, der übertreibt oder unverlässlich ist – leis-

⁵¹ Ebd., 188.

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd., 185.

⁵⁴ Vgl. z.B. Reporterfabrik 2019.

⁵⁵ Lünenborg 2005, 187f.

tet werktätige Arbeit: denn er ist von den Tatsachen abhängig, er hat sich Kenntnis von ihnen zu verschaffen [...].«⁵⁶

Und Schneider/Raue (1998) fordern im Lehrbuch:

»Auch wenn die Reportage einen literarischen Anspruch erheben kann, so steht doch die Wahrheit niemals zur Disposition. Der Anfänger möchte, um den Text attraktiver zu machen, ein bißchen die Fakten biegen. [...] Auch wenn das Erzählen die Tugend der Reportage ist, so duldet sie doch kein Flunkern und keine noch so schöne Erfindung [...].«⁵⁷

Bei den Feinheiten des Handwerks jedoch ist dieser Konsens nicht unverbrüchlich. Stefan Niggemeier vermutet sogar eine »zweifelhafte Tradition, es bei dieser besonders subjektiven Erzählform mit der Wahrheit nicht so genau zu nehmen«⁵⁸. 2006 schrieb Michael Haller, dem journalistischen Realitätsprinzip zufolge dürften die »zur Zeit anzutreffenden Verhältnisse gestalterisch ausgeschöpft, aber nicht entstellt werden«⁵⁹. Als legitimes Beispiel nennt er die Verdichtung mehrerer Personen zu einer. Eine solche Montage sei richtig, »weil durch sie ihre Schilderungen aufs Wesentliche vereinfacht«⁶⁰ würden. Niggemeier moniert, dass Haller die Grenze nicht vor jeder Fiktionalisierung ziehe. Doch diesem zufolge blühten erst im vergangenen Jahrzehnt »merkwürdige Vorstellungen«⁶¹ darüber auf, wie eine Story gestrickt sein und dass die Botschaft mehr Gewicht haben müsse als die Fakten: Storytelling ist »Aufmerksamkeit holen und halten«⁶² mit bestimmten Techniken – nah dran, Emotionen weckend, dramaturgisch ausgefeilt. Es ist kein Zufall, dass der Begriff vor allem vom Marketing besetzt wurde: Ein Produkt, das eine Geschichte erzählt, verkauft sich besser.

Auch die *Spiegel*-Kommission hält das Storytelling, speziell die Reportage, für besonders anfällig. Die oft filmisch erzählten Geschichten mit geplanten Plots und Figuren bergen »die Gefahr, dass die Wirklichkeit dem Drehbuch angepasst wird«⁶³. Zwar habe Reportage ihre Berechti-

⁵⁶ Kisch 1972, 659f.

⁵⁷ Raue/Schneider 1998, 112f.

⁵⁸ Niggemeier 2019.

⁵⁹ Haller 2006, zitiert nach Niggemeier 2019.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd.

⁶² Lampert/Wespe 2013, 9.

⁶³ Spiegel 2019a.

gung dort, wo Wirklichkeit anschaulich werden solle. Doch der Anspruch, »Kino im Kopf«⁶⁴ zu erzeugen und das Leben in einer »nutshell«⁶⁵ zu erzählen, könne Journalisten dazu verleiten, vom Verdichten zum Dichten überzugehen – insbesondere da sie sich aus »dem Werkzeugkasten [...] der Fiktion«⁶⁶ bedienen.

Tatsache ist, dass sich die enge Fokussierung auf den Informationsjournalismus seit Jahren ausdehnt.⁶⁷ Lünenborg beobachtet eine »Entdifferenzierung«, die sich in Boulevardisierung, Infotainment und Hybridisierung journalistischer Formen manifestiere. Sie beklagt jedoch keinen Normverlust, sondern plädiert vor dem Hintergrund der Cultural Studies vielmehr dafür anzuerkennen, dass es keine strenge Ausdifferenzierung geben kann zwischen einem allein faktenbasierten Journalismus und einer der reinen Idee verhafteten Literatur.⁶⁸ Befürwortet wird ein neues Verständnis von Journalismus – auch weil die Narration wesentlich dazu gehöre. Journalistisches und literarisches System haben etwa die Gemeinsamkeit, »dass sie sich mit einer Vermittlung von Wirklichkeit befassen«⁶⁹. Früh/Frey definieren journalistische Narration als »authentische Rekonstruktion«⁷⁰ von Realität.

Laut Gunter Reus zieht sich Fiktionalisieren durch alle Darstellungsformen des Journalismus – zwangsläufig, weil er immer nur Wirklichkeitspartikel herauslösen könne, diese interpretieren und wieder neu zusammenbauen müsse mithilfe von Vorstellungen, die sich von faktischen Ereignissen ablösen: eine Konstruktionsleistung von Journalismus, die unsichtbar bleibt. Die Interpretation von Fakten durch Stilmittel der Fiktion verläuft für Reus gemäß einem fünfstufigen Modell: von Metaphern über dramaturgische Eingriffe, szenisches Ausschmücken, Ironie und Satire bis hin zur Schaffung künstlicher Figuren und Stilformen.⁷¹

Gefährdet Narration journalistische Normen wie Sorgfalt, Authentizität oder Zuverlässigkeit, statt sie zu stärken? »Journalismus braucht die

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Vgl. Dernbach 2017, 152.

⁶⁸ Vgl. Lünenborg 2005, 197.

⁶⁹ Blöbaum 2003, 30.

⁷⁰ Frey/Früh 2014, 77.

⁷¹ Vgl. Reus 2002, 79.

Fiktion, um Fakten sinnhaft zu strukturieren«⁷² und Kontextualisierungen herzustellen, meint Lünenborg. Anders als die Kunst naturalisiere er dabei seine Fiktionalisierungsleistung. Bestimmte Formen von Fiktionalisierung seien zentral, um Deutungen darüber zu liefern, wie es hätte gewesen sein können oder sein könnte, also über mögliche Realitäten. Davon zu unterscheiden seien allerdings »Formen der gezielten Falschinformation, der Fälschung und der interessenengebundenen Fehlinformation«⁷³. Fälschungen behaupteten »Aussagen wider besseren Wissens«⁷⁴. Konkret seien das falsche Sachinformationen oder unvollständige, einseitige und interessengebundene Teilinformationen.

In diesem Sinne hat Relotius bei einigen Beispielen gefälscht, bei anderen hingegen wohl lediglich die »erlaubte« Fiktionalisierung ausgeübt: Man könnte argumentieren, seine Darstellung des überzeichneten, angeblich schießbereiten Bürgerwehrlers bilde den Sachverhalt möglicherweise wahrhaftiger, weil verdichteter ab als eine Schilderung der nackten, punktuell vorgefundenen, kontingenten Realität; er habe Deutungen und Kontexte für eine komplexe Welt geliefert.

Demgegenüber steht die eindeutige Verurteilung Relotius' in der Presse selbst. Manche bezichtigen ihn der Lüge – obwohl dies, als Gegensatz zur Wahrheit, eigentlich keine journalistische Kategorie ist. Doch angesichts des »Lügenpresse«-irritierten Zeitgeists geht sogar das Leitmedium *Spiegel* in Sack und Asche: Relotius erzähle Märchen; der Journalismus »hätte sich in der digitalen Welt schon längst verändern müssen«⁷⁵, heißt es im Abschlussbericht. In diesen »Zeiten der Beunruhigung«⁷⁶ sei es wichtiger denn je, echte Informationen zu liefern. Für einen glaubwürdigen Journalismus gehe es um Wahrhaftigkeit, Information und Transparenz, und: »Wenn etwas nicht stimmt, ist es kein Journalismus.«⁷⁷ Ausschmückungen verwischten die Grenze zur Literatur. Alles, was nur im Kopf des Journalisten existiere, sei »unzulässig«. Geschichten, die auf Emotionen basierten, seien »überholt«. Richtigkeit müsse nachvollziehbar sein: »Es ist falsch, vom Leser zu fordern, er müsse Vertrauen ha-

⁷² Lünenborg 2005, 172.

⁷³ Ebd., 198.

⁷⁴ Spiegel 2019a.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Ebd., 139.

ben.«⁷⁸ Zudem schlägt die Kommission präzisere journalistische Standards vor – etwa welche Art szenischer Rekonstruktion erlaubt sein soll.

Nach dieser (neo-)puristischen Lesart würde das Fazit lauten: Den »Fall Relotius« hätte es nicht geben dürfen. Der Reporter hat sich individual-ethisch verirrt, weil er seiner Verantwortung nicht gerecht geworden ist, und berufsethisch, weil er die Pressekodex-Normen verletzt hat. Auch gegen die Organisationsethik wurde verstoßen, weil Qualitätsmanagement-Strukturen wie die »Dokumentation« beim *Spiegel* versagt haben. Zudem muss gefragt werden, ob nicht auch die Rezipienten und Redakteure im Sinne einer Publikumsethik kritischer hätten sein müssen.

Es laufen also zwei Strömungen gegeneinander: das Anerkennen der Entdifferenzierung und ein Streben nach neuer Sachlichkeit. Entscheidend dürfte bleiben, dass Relotius seine Geschichten in dieser Dimension im »falschen« Medium veröffentlicht hat. Vom *Spiegel* erwartet der Leser, soweit bekannt ist, zunächst mal Fakten im Sinne einer überprüfbaren Realität. Im Grunde hätten Relotius' Texte mindestens »paratextuelle Fiktionalitätssignale« gebraucht: Hätte der Leser gewusst, dass Teile erfunden sind, hätte es keinen Skandal gegeben – aber eben auch keinen Reporterpreis.

3.2. Erfundene Nachrichten: »Fake News«

Eine neben den Abgrenzungsproblemen zu fiktionalen Formen zweite Herausforderung für die Wahrheitsnorm ist das Thema »Fake News«. Als Schlüsseljahr für deren Geschichte gilt gemeinhin das Jahr 2016. Damals beeinflussten manipulierte Meldungen entscheidende politische Ereignisse und rückten dadurch wesentlich in das Bewusstsein von Millionen Menschen.⁷⁹ Am 23. Juni stimmten die Wähler in Großbritannien über den Austritt Großbritanniens aus der EU ab; und wider Erwarten fast aller Experten votierte eine Mehrheit dafür. Am 8. November wählten die US-Amerikaner Donald Trump zum Präsidenten – auch das hatte vorher kaum ein Meinungsforscher für möglich gehalten.

»Sowohl Trump als auch die Brexit-Kampagne hatten *Cambridge Analytica* engagiert, eine Agentur, die im Internet gezielt Menschen aufgrund ihrer Interessen

⁷⁸ Spiegel 2019a.

⁷⁹ Vgl. Jaster/Lanius 2019, 13.

und Neigungen mit politischer Werbung ansprach. Gleichzeitig verbreiteten sich sowohl in den traditionellen Medien als auch im Internet eine Vielzahl von Unwahrheiten. Falsche und irreführende Meldungen fluteten die Newsfeeds.«⁸⁰

Seit seinem Wahlkampf twittert Trump selbst – über steigende Mordraten, dass China den Klimawandel erfunden habe oder dass Mexikaner Vergewaltiger seien.⁸¹ In seinen Tweets wurden inzwischen tausende Falschaussagen nachgewiesen. Auch seine Anhänger verbreiten Lügen und Verschwörungstheorien, etwa im Wahlkampf von der sogenannten »Pizzagate-Verschwörung« zu lasten der Demokratischen Partei und seiner damaligen Konkurrentin Hillary Clinton.

Die Falschmeldungen sind emotionsgeladen; das Gefühl der (potenziellen) Anhänger zu treffen ist wichtiger geworden als belegbare Tatsachen. »Trump und sein Team vertraten sogar ganz offen den Standpunkt, Gefühle seien wichtiger als Fakten.«⁸² Ein entscheidender Punkt war die Diskussion des damaligen Sprechers des Abgeordnetenhauses, Newt Gingrich (Republikaner), und der CNN-Journalistin Alisyn Camerota über die Verbrechensraten in den USA:

»CAMEROTA: But violent crime across the country is down. We're not under siege in the way that we were in say, the 80s.

GINGRICH: [...] The average American, I will bet you this morning, does not think crime is down, does not think they are safer.

CAMEROTA: But we are safer, and it is down.

GINGRICH: No, that's your view.

CAMEROTA: It's a fact.

GINGRICH: I just – no. But what I said is also a fact. The average American feels – when you can walk into a nightclub and get killed, [...] people don't think that their government is protecting them. [...] The current view is that liberals have a whole set of statistics which theoretically may be right, but it's not where human beings are. People are frightened. People feel that their government has abandoned them. [...]

CAMEROTA: [...] Mr. Speaker, because you're saying liberals use these numbers, they use this sort of magic math. This is the FBI statistics. They're not a liberal organization.

GINGRICH: No, but what I said is equally true. People feel it.

⁸⁰ Jaster/Lanius 2019, 13.

⁸¹ Vgl. Twitter: @realDonaldTrump.

⁸² Jaster/Lanius 2019, 16.

CAMEROTA: They feel it, yes, but the facts don't support it.

GINGRICH: As a political candidate, I'll go with how people feel and I'll let you go with the theoreticians.«⁸³

Der Umgang mit den Tatsachen wurde offen nachlässig, auf selbstbewusste Weise. Ein weiteres geflügeltes Wort brachte Trumps Beraterin Kellyanne Conway ins Spiel. Im NBC-Interview wurde sie im Januar 2017 von Moderator Chuck Todd gefragt, warum Trumps Pressesprecher Sean Spicer fälschlicherweise behauptet hatte, bei der Amtseinführung seien mehr Besucher gewesen als bei der von Barack Obama⁸⁴ – warum Trump Spicer gebeten hatte, »to utter a falsehood«. Conway sagte, Spicer habe »alternative facts« dargestellt. Auf Todds Erwiderung, das sei nichts anderes als »falsehoods«, sagte Conway, es gebe kein Verfahren, um Menschenmengen sicher zu quantifizieren; dann beklagte sie, dass Todd die neue Regierung lächerlich machen wolle und kommentiere, statt zu informieren. »Alternative Fakten« galten fortan im liberalen Verständnis als Euphemismus für Lügen.

»Dieser Angriff auf die Wahrheit beschränkt sich auch nicht auf die Vereinigten Staaten. Rund um die Welt appellieren Populismus und Fundamentalismus immer stärker an Furcht und Wut als Ersatz für vernünftige Diskussionen, untergraben demokratische Institutionen und ersetzen Fachkenntnisse durch die Weisheit der Masse.«⁸⁵

Auch in Deutschland sprechen manche Politiker beispielsweise von »gefühlten Wahrheiten«, die wichtiger seien als objektive Tatsachen, und verdrehen Sachverhalte und Zusammenhänge teilweise aufs Ärgste, speziell bei der AfD.

Die Analysen der Bedrohung, die von Fake News ausgehen, sind zahlreich und weitreichend, teilweise apokalyptisch; Kakutani etwa macht in der Trump-Ära einige Bedingungen und Einstellungen aus, die Menschen anfällig für Demagogie machen, wie es beim Nationalsozialismus und Kommunismus schreckliche Realität wurde. Sie untersucht, »wie die Missachtung von Tatsachen, die Verdrängung der Vernunft durch das Gefühl und die Aushöhlung der Sprache den Wert der Wahrheit als solcher

⁸³ CNN Transcripts 2016.

⁸⁴ NBC News 2017.

⁸⁵ Kakutani 2019, 11f.

vermindern«⁸⁶. Die Gefahr besteht laut Kakutani auch darin, dass die Menschen zunehmend »das Gespür für eine gemeinsame Realität und die Fähigkeit [verlieren], über gesellschaftliche und konfessionelle Grenzen hinweg zu kommunizieren«⁸⁷.

3.2.1. Fake News erkennen

Doch sind Fake News wirklich etwas qualitativ Neues? Ist ihre Geschichte nicht viel länger als die Dauer einer US-Präsidentschaft, haben Menschen nicht schon immer gelogen und betrogen und Politik wie Medien mit Halbwahrheiten und Propaganda gearbeitet? Und was den Journalismus betrifft: Auch die Objektivitätsnorm, die heute so selbstverständlich erscheint, ist noch vergleichsweise jung. Wie oben gezeigt, war die Berichterstattung vor dem 19. Jahrhundert stark meinungsgefärbt, zwischen Kommentar und Bericht wurde nicht unterschieden. Erst im 20. Jahrhundert setzte sich, ausgehend von den USA, »so etwas wie ein journalistisches Ideal der Wahrhaftigkeit durch, an dem Nachrichtenmedien gemessen wurden«⁸⁸.

Es sind zahlreiche Definitionsversuche von Fake News auf dem Markt; einen der klarsten bieten Romy Jaster und David Lanius.⁸⁹ Ihnen zufolge haben *News* zunächst drei Merkmale: Sie berichten über jüngste Ereignisse, ihr Adressat ist die Öffentlichkeit, und sie werden über traditionelle oder soziale Medien verbreitet. Der *Fake*-Teil ist schwerer zu fassen. Zum einen geht es um einen Mangel an Wahrheit: Fake News müssen nicht frei erfunden sein, sondern enthalten oft einen wahren Kern, indem sie ein reales Geschehnis aufgreifen; sie beziehen sich auf eine gemeinsame Wirklichkeit. Diese interpretieren sie jedoch so, dass sie dabei ein unwahres Bild von ihr zeichnen – »indem etwas Falsches (mit-)kommuniziert wird, ohne eine tatsächlich falsche Behauptung aufzustellen«⁹⁰. Fake News sind also mindestens irreführende Nachrichten.

Zum zweiten zeichnen sich Fake News durch einen Mangel an Wahrhaftigkeit aus: Ihre Verbreiter haben »ein problematisches Verhältnis zur

⁸⁶ Kakutani 2019, 10.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Jaster/Lanius 2019, 24.

⁸⁹ Vgl. Jaster/Lanius 2019.

⁹⁰ Ebd., 28.

Wahrheit«⁹¹. Wenn sie bewusst davon abweichen und ihr Publikum absichtlich täuschen wollen, verbreiten sie Lügen. Davon unterschieden ist, wenn den Verbreitern die Wahrheit ihrer Aussagen schlichtweg gleichgültig ist: Dann lässt sich von »Bullshit« sprechen.⁹² Die Ziele können dabei sehr heterogen sein, etwa Unterhaltung des Publikums.

Dass Fake News zu einem Massenphänomen und -problem geworden sind, verdankt sich wesentlich der Digitalisierung. Mit dem *world wide web* wurde die Nachrichtenverbreitung dahingehend demokratisiert, dass heute jede und jeder vermeintliche News in die Welt setzen kann. Journalisten dienen nur noch für ihre jeweiligen Medien als Gatekeeper; daneben können über das Internet alle Arten von (Des-)Informationen, etwa auch Verschwörungstheorien, ungehindert in die Öffentlichkeit gelangen. Erst die digitale Technik ermöglicht es, Fake News schneller und mit deutlich größerer Reichweite zu streuen als vorher. »Aber das ist natürlich nicht die ganze Geschichte. Die psychologische, soziologische und medizinwissenschaftliche Forschung über Fake News steht erst am Anfang.«⁹³ Als ein entscheidender Grund für deren Erfolg gilt, dass die Funktionsweise sozialer Medien und die der menschlichen Psyche in einer relevanten Interaktion stehen; insbesondere durch bestimmte Inhalte und ihre Emotionalisierung verfangen falsche Nachrichten oft effektiv.

Eine neue Eskalationsstufe sind »Deepfakes«. Das Kofferwort aus »Deep Learning« und »Fake« bezeichnet nicht-schriftliche Fake News: realistisch wirkende digitale Fotos, Videos und Audioinhalte, die durch Techniken der künstlichen Intelligenz manipuliert beziehungsweise von dieser weitgehend autonom erzeugt werden. Die bekannteste Anwendung ist das »face swapping«, bei dem die Gesichter zweier Personen getauscht werden mit dem Ziel, eine Person in einem anderen Kontext darzustellen. Mit Deepfakes lassen sich etwa Statements von öffentlichen Personen fälschen, Schauspieler in Filme oder ahnungslose Menschen in pornografische Darstellungen hineinschneiden. Zu sehen sind die Fake-Filme etwa auf Youtube.

Schon früher konnten Bilder beispielsweise mit Photoshop verändert werden. Aber damit musste man sich auskennen, während KI es heute jedem Laien ermöglicht, Fotos und Videos in ein Netzwerk einzuspeisen

⁹¹ Ebd., 29.

⁹² Vgl. Jaster/Lanius 2019.

⁹³ Ebd., 50.

und automatisch zu manipulieren – man braucht sich nur die passende App herunterzuladen. Das kann unterhaltsam sein, birgt aber auch große Gefahren, etwa wenn einem Politiker Dinge »in den Mund gelegt« werden: Zu einem Video wird ein neuer Text geschrieben und eine Synchronstimme gesprochen; die KI fügt alles zusammen und passt die Lippenbewegungen an.⁹⁴

Das Publikum kann Deepfakes qualitativ kaum von echten Videos unterscheiden. Darum erschüttern sie Gewissheiten über Wahrnehmung auf neue Weise, da der Nutzer nicht nur gelesene Informationen bewerten muss, sondern nicht mal mehr seinen unmittelbaren Sinnen, seinen Augen und Ohren noch trauen kann. Er verliert das Vertrauen, den Unterschied zwischen Realität und Fälschung erkennen zu können. Zugleich wird es, wenn jedes Video eine Lüge sein kann, für Schuldige einfacher, die Wahrheit als Fälschung abzutun. Die Bundesregierung befürchtet:

»Deep Fakes können das gesellschaftliche Vertrauen in die grundsätzliche Echtheit von Audio- und Videoaufnahmen und damit die Glaubwürdigkeit öffentlich verfügbarer Informationen schwächen.«⁹⁵

Doch genauso wie die KI Deepfakes erst möglich macht, wird auf sie gehofft bei deren Aufdeckung. An vielen Universitäten, etwa der TU München, werden Programme entwickelt und KIs trainiert, die Fälschungen anhand einer Liste von Merkmalen erkennen sollen.⁹⁶ Die Herausforderung ist, Schritt zu halten mit einer Technologie, die immer schneller immer besser wird.

3.2.2. Auswirkungen in der realen Welt

Fake News können fatale Folgen auch in der realen Welt haben. Seit 2015 hat das Thema seine politische Relevanz weltweit bereits vielfach unter Beweis gestellt. In Deutschland tauchte der Begriff während der »Flüchtlingskrise« in zwei Kontexten auf: als Kampfbegriff der sich neu formierenden Rechtspopulisten gegen die etablierten Medien und als Beschreibung von tatsächlichen Desinformationen.⁹⁷ So kursierte etwa die Be-

⁹⁴ Vgl. Nowotny 2019.

⁹⁵ Bundestag 2019.

⁹⁶ Vgl. Treumann 2019.

⁹⁷ Vgl. Integrationsbeauftragte 2020.

hauptung, alle Geflüchteten erhielten von deutschen Behörden ein Smartphone gratis. Solche Falschnachrichten wurden zwar von Qualitätsmedien im Sinne eines *Debunking* (Entlarven) widerlegt – doch was von den ursprünglichen, oft viral gegangenen Falschnachrichten bei den Nutzern hängenbleibt, lässt sich kaum messen.

Ein anderes Phänomen war die im Fortgang der »Willkommenskultur« auffallende und von Rechtspopulisten instrumentalisierte Medienkritik, die laut Michael Haller zu einer neuen Vertrauenskrise wuchs. In einer (umstrittenen) Studie diagnostiziert Haller, in der Flüchtlingskrise hätten die Leitmedien zu einseitig berichtet und ihre diskursive Rolle in der deliberativen Demokratie vernachlässigt.⁹⁸ Verstärkt wurde das Misstrauen durch die Berichterstattung über die Silvesternacht 2016 in Köln, als es zu Übergriffen durch Männer mit Migrationshintergrund kam und die Medien zunächst lückenhaft berichteten.

Seither sehen sich auch deutsche Medien dem »Fake News«-Vorwurf ausgesetzt – obwohl es sich, wenn überhaupt, gewöhnlich um andere Normvergehen handelt, etwa selektive Berichterstattung, und nicht um Fake News: Seriösen Journalisten wird Wahrhaftigkeit unterstellt, was eine Täuschungsintention ausschließt. Einige Qualitätsmedien setzten sich seit 2016 intensiv mit den Vorwürfen auseinander und gestanden Fehler ein. Stark war in der Debatte jedoch auch die andere Position: Journalisten wie etwa Heribert Prantl (*Süddeutsche Zeitung*), Anja Reschke und Georg Restle (beide ARD) vertraten explizit die Auffassung, Journalisten dürften nicht pseudo-objektiv sein, sondern müssten eine klar erkennbare Haltung haben zugunsten von Werten wie Menschenwürde, Toleranz, Frieden oder Gerechtigkeit. Gerade in einer solchen Krise gebe es einen moralischen Imperativ, die Humanität hochzuhalten. Die Objektivitätsnorm dürfe eine entsprechende subjektive Haltung – wie sie in Kommentaren, in Tweets, aber auch bei Themenauswahl und -setzung sowie in Berichten sichtbar wird – nicht ausschließen.

Die Brexit-Kampagne 2016 dagegen arbeitete mit eindeutigen Desinformationen. Auf dem roten »Vote Leave«-Bus der Brexit-Befürworter stand: »We send the EU £350 million a week – let's fund our NHS instead«, also den nationalen Gesundheitsdienst. Dabei war diese Zahl viel zu hoch gegriffen.⁹⁹ Weiteres Beispiel: Ein Plakat zeigte einen Zustrom

⁹⁸ Vgl. Haller 2017.

⁹⁹ Vgl. Zastiral 2019.

vieler arabisch aussehender Menschen und dazu den Slogan »We must break free of the EU and take back control of our borders«. Tatsächlich zeigte das Bild Geflüchtete an den kroatisch-slowenischen Grenze.¹⁰⁰ Angesichts des Ausgangs des Brexit-Votums ging diese Strategie auf.

Nachdem die Wahlkämpfe in den USA und in Frankreich von Desinformationen durch russische Trollfabriken beeinflusst waren, sorgte man sich in Deutschland, dass auch die Bundestagswahl 2017 Ziel von digitalen Störmanövern aus Russland werden könnte. Dort war bereits beim »Fall Lisa« 2016 die angebliche Vergewaltigung eines 13-jährigen russisch-deutschen Mädchens aus Berlin zum Politikum zwischen den Ländern geworden. Die Falschnachricht wurde durch russische Staatsmedien verbreitet und empörte russischstämmige Deutsche, die dem deutschen Staat unterstellten, Straftaten zu vertuschen. Doch im Bundestagswahlkampf traten viele Befürchtungen nicht ein, wie eine empirische Studie zeigt: Weder habe es viele Fake News aus Russland gegeben, die signifikante Verbreitung fanden, noch von Linkspopulisten.

»Auch inhaltlich gab es kaum erfolgreiche Desinformation, die sich beispielsweise mit den beiden Spitzenkandidat:innen von SPD und CDU/CSU befassen. Fake News, so wie sich das Phänomen in Deutschland empirisch darstellt, werden vor allem von Rechten, Rechtspopulist:innen und Rechtsextremen verbreitet.«¹⁰¹

Doch die Gefahr bleibt auch in Deutschland bestehen. Papst Franziskus warnte 2018: »Keine Desinformation ist harmlos; im Gegenteil: Dem zu vertrauen, was falsch ist, hat unheilvolle Folgen.«¹⁰² Hannah Arendt schrieb 1951:

»Der ideale Untertan der totalitären Herrschaft ist nicht der überzeugte Nazi oder engagierte Kommunist, sondern der Mensch, für den die Unterscheidung zwischen Fakt und Fiktion (das heißt die Realität des Erlebens) sowie die Unterscheidung zwischen Wahr und Falsch (das heißt den Maßstäben des Denkens) nicht mehr existieren.«¹⁰³

¹⁰⁰ Vgl. Jaster/Lanius 2019.

¹⁰¹ Meier/Rühl/Sängerlaub 2018, 2.

¹⁰² Franziskus (Papst) 2018.

¹⁰³ Arendt zitiert nach Kakutani 2019, 9.

4. Medienethik für das 21. Jahrhundert: Medienwirklichkeit als Aufgabe

So wie die Corona-Krise 2020/21 sämtliche (problematischen) gesellschaftlichen Phänomene verstärkt und Konfliktlinien vertieft hat, so hat sie auch das Thema *fake* in kreischenden Farben neu hervortreten lassen. Peter Pomerantsev hat die Lage im Interview analysiert. Gefragt, was neu sei an der Gerüchteverbreitung zu Corona, antwortet er:

»POMERANTSEV: Es ist nicht neu, dass Leute am ehesten die Darstellungen von Wirklichkeit akzeptieren, die in ihr Weltbild passen. Das Angebot an vermeintlichen Realitäten ist nun aber extrem gestiegen. Das Modell staatlicher Propaganda des 20. Jahrhunderts funktionierte noch nach der Gleichung zwei plus zwei ist fünf – selbst wider besseren Wissens sollten die Leute das offenkundig Falsche glauben. Heutzutage machen soziale Medien Falschinformationen nicht nur erheblich leichter verfügbar und verbreitbar. Das Entscheidende ist, dass aus diesen Falschinformationen geschlossene Weltbilder konstruiert werden können, um die sich politische, gesellschaftliche und kulturelle Identitäten gruppieren. Die neuzeitliche Propaganda versucht nicht mehr, den Leuten Unfug einzuhämmern, sondern in sie hineinzukriechen. Das ist ein klassischer Marketing-Ansatz.

ZEIT ONLINE: Warum lassen sich die Fake-Realitäten, von denen Sie sprechen, nicht ausräumen?

POMERANTSEV: Wegen der enormen Geschwindigkeit, mit der diese vermeintlichen Wirklichkeiten produziert werden. Das geschieht fast simultan zum Ereignis, das sie zu beschreiben vorgeben. Man würde annehmen, dass bei einer Sache wie der Ausbreitung eines Virus eigentlich Fakten, Objektivität, wissenschaftliche Überprüfbarkeit den Rahmen der Erzählungen bilden würden, die über das Ereignis kursieren. In gewisser Weise ist das auch der Fall, das erkennt man etwa daran, dass trotz aller Ungenauigkeiten der Zählweisen die Statistiken zu Infizierten und Verstorbenen als Fakten weithin akzeptiert werden. Doch das wird gleich etwa durch politische oder religiöse Haltungen überformt. Wofür stehen die Zahlen *wirklich*? Bei der Frage bereits beginnt die Uneinigkeit.«¹⁰⁴

Auch in der Corona-Krise hat sich gezeigt, wie weltweit von bestimmten Akteuren gezielt versucht wurde, eine eigenständige Medienwirklichkeit abzukoppeln von jeglicher Realität überprüfbarer Tatsachen. Das kann nur funktionieren in einer weitgehend mediatisierten Gesellschaft, in der

¹⁰⁴ Peitz 2020.

die Menschen immer komplexere mediale Kommunikationsformen vorfinden und Kommunikation »immer häufiger, länger, in immer mehr Lebensbereichen und bezogen auf immer mehr Themen in Bezug auf Medien«¹⁰⁵ stattfindet.

Soziale Medien und KI, Algorithmen-generierte News und Bürger-Blogs: Die Medienlandschaft ist komplex geworden. Was auf viele Menschen verheißungsvoll wirkt auch angesichts des Demokratisierungspotenzials, erscheint vielen anderen unüberschaubar und unkontrollierbar; zuhauf wird eine »Informationsflut« beklagt wird wie damals, als sich das Radio zum Massenmedium entwickelte. Fakt ist, dass sich der Status traditioneller Qualitätsmedien verändert; die grundlegende Frage nach der Autorität des Journalismus, die aufgrund der neuen Konkurrenz in der Krise steckt, muss gestellt werden: »How is it that journalism comes to possess a right to be listened to?«¹⁰⁶

Die Wahrheitsnorm ist in Bedrängnis. Darum ist die Medienethik im 21. Jahrhundert vielleicht stärker gefordert denn je. Es gilt, an der beständigen Wahrheitssuche als grundlegender medialer Norm festzuhalten und sich nicht dem Irrglauben an eine entfesselte Medienwirklichkeit zu ergeben. Zugleich darf dabei nicht starrsinnig geleugnet werden, dass mediale Rezeption von Informationen heute vielfach anders funktioniert als in der reinen Print-Zeit; dass Meinungsbildung bisweilen anhand von Schlagzeilen abläuft und vielleicht ein neuer *pictorial turn* hereindrängt, der das Zeitalter des alphanumerischen Codes beendet¹⁰⁷ – wer weiß.

Eine Medienethik muss sich bewusst sein und öffentlich bewusst machen, dass ohne reale Bezüge, ohne Bezüge auf eine geteilte Wirklichkeit, auf eine gemeinsame Welt kein geordnetes menschliches Zusammenleben mehr funktionieren kann – gerade in einer immer komplexer werdenden Gesellschaft. Der Journalismus ist dazu da, Orientierung über diese realen Bezüge zu geben und dabei Wirklichkeit nicht zu deuten, sondern darzustellen. Schon Arendt warnte:

»Wo Tatsachen konsequent durch Lügen und Totalfiktionen ersetzt werden, stellt sich heraus, daß es einen Ersatz für die Wahrheit nicht gibt. Denn das Resultat ist keineswegs, daß die Lüge nun als wahr akzeptiert und die Wahrheit als Lüge diffamiert wird, sondern daß der menschliche Orientierungssinn im Bereich des

¹⁰⁵ Krotz 2001, 33.

¹⁰⁶ Carlson 2017, 4.

¹⁰⁷ Vgl. Hartmann 2000, 324.

Wirklichen, der ohne die Unterscheidung von Wahrheit und Unwahrheit nicht funktionieren kann, vernichtet wird.«¹⁰⁸

Dabei gilt es zu verdeutlichen, mit welchen unterschiedlichen Rationalitäten die verschiedenen gesellschaftlichen Subsysteme zu tun haben, ob nun Politik, Journalismus oder Wissenschaft. Sie beziehen sich auf unterschiedliche Wahrheitsanforderungen: Muss die Politik das große Ganze im Blick haben und unter Bedingungen der Ungewissheit weitreichende Entscheidungen treffen, so kann und muss die Wissenschaft Wahrheiten immer für Teilwirklichkeiten herausfinden, ähnlich wie der Journalismus.

Praktisch muss Medienethik von den richtigen Akteuren einfordern, die Desinformation zu stoppen – von Politik und Unternehmen beispielsweise durch Kontrollinstanzen für soziale Medien, von Journalisten durch eine konsequente Orientierung an und Reflexion der Wahrheits- und Wahrhaftigkeitsnorm. Zu letzterer gehören auch neuere Transparenzansätze wie beispielsweise Faktenchecks und das Offenlegen von Recherchebedingungen, im Sinne von: »Das Grundprinzip journalistischer Wahrhaftigkeit ist das *Deklarieren* von (möglichen) Wahrheitsmängeln.«¹⁰⁹ Zudem muss Medienethik eine maximale Unabhängigkeit des Journalismus' anmahnen, denn Wahrheit kann nur gefunden werden, wenn dieses Bestreben nicht von anderweitigen Interessen torpediert wird.

Aber auch Nutzerinnen und Nutzer tragen ihre Verantwortung:¹¹⁰ Zum einen hat in einer medialen Welt, in der jede und jeder durch das *Posten*, *Liken* und *Sharen* öffentliche Kommunikation aktiv mitgestaltet, jede und jeder auch seinen und ihren Teil der Verantwortung für die Richtigkeit von Nachrichten. Ein zu schnelles und unbedachtes Teilen von Nachrichten ohne die Überlegung, ob die Nachricht überhaupt stimmt, ist fahrlässig. Zum anderen liegt es in der Verantwortung der Nutzenden, richtige und vollständige Informationen auch einzufordern, fehlenden Wahrheitsbezug zu kritisieren und Wahrhaftigkeit zu honorieren.

Unsere Welt ist komplex – sachlich, technisch und kommunikativ. Das macht das Wahrheitskriterium einerseits wichtiger, andererseits wie beschrieben aber auch schwieriger. Wir haben gute Gründe, Richtigkeit und Vollständigkeit als zentrale Normen für die öffentliche Kommunikation, die die politische Öffentlichkeit adressiert, beizubehalten und medien-

¹⁰⁸ Arendt 2019, 83.

¹⁰⁹ Pöttker 2017, 88.

¹¹⁰ Vgl. Funiok 2020.

ethisch einzufordern. Aber damit ist es nicht getan. Die Wirklichkeit der Medien, in all ihrer Komplexität und Widersprüchlichkeit, ist die einzige, die wir haben. Wir alle, Journalisten, Leserinnen, Nutzer und Zuschauer, Verlage und alle Akteure im Medienbereich, haben einen gemeinsamen Gestaltungsauftrag: Wir müssen diese Wirklichkeit der Medien als Aufgabe begreifen, die in unser aller Verantwortung liegt.

Literatur

Arendt, Hannah

2019 Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays, 5. Auflage, München.

Arens, Edmund

1996 Die Bedeutung der Diskursethik für die Kommunikations- und Medienethik, in: Funiok, Rüdiger (Hg.): Grundfragen der Kommunikationsethik, Konstanz, 73–96.

Bentele, Günter

2016 Wahrheit, in: Heesen, Jessica (Hg.): Handbuch Medien und Informationsethik, Stuttgart, 59–67.

Blöbaum, Bernd

2003 Literatur und Journalismus. Zur Struktur und zum Verhältnis von zwei Systemen, in: Blöbaum, Bernd / Neuhaus, Stefan (Hg.): Literatur und Journalismus. Theorie, Kontexte, Fallstudien, Wiesbaden, 23–52.

Bundestag

2019 Antwort der Bundesregierung auf die Kleine Anfrage der Abgeordneten Manuel Höferlin, Frank Sitta, Grigorios Aggelidis, weiterer Abgeordneter und der Fraktion der FDP – Drucksache 19/15210 –. Beschäftigung der Bundesregierung mit Deepfakes (01.12.2019), online: <https://dip21.bundestag.de/dip21/btd/19/156/1915657.pdf> [06.08.2020].

Carlson, Matt

2017 Journalistic Authority. Legitimizing News in the Digital Era, New York.

CNN Transcripts

2016 New Day (22.07.2016), online: <http://transcripts.cnn.com/TRANSCRIPTS/1607/22/nday.06.html> [06.08.2020].

Dernbach, Beatrice

- 2017 Narration und Storytelling im medienethischen Diskurs, in: Filipović, Alexander / Prinzing, Marlis / Stapf, Ingrid (Hg.): Gesellschaft ohne Diskurs? Digitaler Wandel und Journalismus aus medienethischer Perspektive, Baden-Baden, 151–164.

Deutscher Presserat

- 2017 Publizistische Grundsätze (Pressekodex). Richtlinien für die publizistische Arbeit nach den Empfehlungen des Deutschen Presserates. Beschwerdeordnung (22.03.2017), online: https://www.presserat.de/files/presserat/dokumente/download/Pressekodex2017light_web.pdf [14.12.2020].

Fichtner, Ullrich

- 2018 Manipulation durch Reporter. SPIEGEL legt Betrugsfall im eigenen Haus offen (19.12.2018), online: <https://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/fall-claas-relotius-spiegel-legt-betrug-im-eigenen-haus-offen-a-1244579.html> [27.05.2019].

Filipović, Alexander

- 2013 Individualismus – vernetzt, in: Katechetische Blätter 138/3, 164–169.
- 2019 Alles Habermas!? Alternative Theorien für eine Ethik öffentlicher Kommunikation in Zeiten der Digitalität, in: Bedford-Strohm, Jonas / Höhne, Florian / Zeyher-Quattlender, Julian (Hg.): Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit. Interdisziplinäre Perspektiven auf politische Partizipation im Wandel, Baden-Baden, 219–232.

Frey, Felix / Früh, Werner

- 2014 Narration und Storytelling. Theorie und empirische Befunde, Köln.

Funiok, Rüdiger

- 2011 Medienethik. Verantwortung in der Mediengesellschaft, 2. Auflage, Stuttgart.
- 2020 Verantwortliche Mediennutzung. Wünschenswerte Selbstverpflichtungen von Rezipient_innen und Nutzer_innen, in: Communicatio Socialis 53/2, 136–147.

Hagan, Shelly / Tanzi, Alexandre

- 2019 Public Relations Jobs Boom as Buffett Sees Newspapers Dying (27.04.2019), online: <https://www.bloomberg.com/news/articles/2019-04-27/public-relations-jobs-boom-as-buffett-sees-newspapers-dying> [03.08.2020].

Haller, Michael

- 2017 Die »Flüchtlingskrise« in den Medien. Tagesaktueller Journalismus zwischen Meinung und Information. Eine Studie der Otto Brenner Stiftung, Frankfurt a.M.

Hartmann, Frank

- 2000 Medienphilosophie, Wien.

Imhof, Kurt

- 2008 Theorie der Öffentlichkeit als Theorie der Moderne, in: Hepp, Andreas / Krotz, Friedrich / Winter, Carsten (Hg.): Theorien der Kommunikations- und Medienwissenschaft. Grundlegende Diskussionen, Forschungsfelder und Theorieentwicklungen, Wiesbaden, 65–89.

Integrationsbeauftragte

- 2020 Fakten statt Fake, online: <https://www.integrationsbeauftragte.de/ib-de/service/daten-und-fakten/fakten/fakten-statt-fake-news> [04.08.2020].

Jaster, Romy / Lanius, David

- 2019 Die Wahrheit schafft sich ab. Wie Fake News Politik machen, Ditzingen.

Kakutani, Michiko

- 2019 Der Tod der Wahrheit. Gedanken zur Kultur der Lüge, Stuttgart.

Kettmann, Otto

- 2017 Emotionen und das Ringen um Aufmerksamkeit. Der mediale Trend zu emotionsfokussierten Stilmitteln, in: *Communicatio Socialis* 50/3, 360–368.

Kisch, Egon Erwin

- 1972 Der rasende Reporter (1925), in: Kisch, Egon Erwin: *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*. Bd. 5, Berlin/Weimar.

Kohring, Matthias

- 2002 Fakten ins Töpfchen, Fiktionen ins Kröpfchen? Warum Vertrauen in Journalismus mehr ist als Glaubwürdigkeit, in: Baum, Achim / Schmidt, Siegfried J. (Hg.): *Fakten und Fiktionen. Über den Umgang mit Medienwirklichkeiten*, Konstanz, 90–100.

Krotz, Friedrich

- 2001 Die Mediatisierung kommunikativen Handelns. Der Wandel von Alltag und sozialen Beziehungen, Kultur und Gesellschaft durch die Medien, Wiesbaden.

Lampert, Marie / Wespe, Rolf

- 2013 Storytelling für Journalisten, 3. Auflage, Konstanz/München.

Lünenborg, Margreth

- 2005 Journalismus als kultureller Prozess. Zur Bedeutung von Journalismus in der Mediengesellschaft. Ein Entwurf, Wiesbaden.

Luhmann, Niklas

- 1996 Die Realität der Massenmedien, 2. Auflage, Opladen.

Meier, Miriam / Rühl, Wolf-Dieter / Sänglerlaub, Alexander

- 2018 Fakten statt Fakes. Verursacher, Verbreitungswege und Wirkungen von Fake News im Bundestagswahlkampf 2017, online: https://www.stiftung-nv.de/sites/default/files/snv_faktenstatt_fakes.pdf [14.12.2020].

Meyer, Michael

- 2005 Credit und Diskreditierung. Zur englischen Presse und Literatur im frühen 18. Jahrhundert, in: Dernbach, Beatrice / Meyer, Michael (Hg.): Vertrauen und Glaubwürdigkeit. Interdisziplinäre Perspektiven, Wiesbaden, 155–172.

Mieth, Dietmar

- 1996 Die Grundnorm der Wahrhaftigkeit, ihre ethische Begründbarkeit und ihre Universalität, in: Funiok, Rüdiger (Hg.): Grundfragen der Kommunikationsethik, Konstanz, 15–40.

Moreno, Juan

- 2019 Tausend Zeilen Lüge. Das System Relotius und der deutsche Journalismus, Berlin.

NBC News

- 2017 Conway: Press Secretary Gave Alternative Facts (22.01.2017), online: <https://www.nbcnews.com/meet-the-press/video/conway-press-secretary-gave-alternative-facts-860142147643> [06.08.2020].

Neuberger, Christoph

- 1996 Journalismus als Problembearbeitung. Objektivität und Relevanz in der öffentlichen Kommunikation, Konstanz.

Niggemeier, Stefan

- 2019 Von »zulässigen und richtigen Montagen«. Die Reportage: Manipulationen nach Lehrbuch (26.01.2019), online: <https://uebermedien.de/34843/die-reportage-manipulationen-nach-lehrbuch/> [27.05.2019].

Nowotny, Ralf

- 2019 Video: So entstehen Deepfakes (13.11.2019), online: <https://www.mikama.at/aktuelles/video-so-entstehen-deepfakes/> [04.08.2020].

Franziskus (Papst)

- 2018 Botschaft zum 52. Welttag der sozialen Kommunikationsmittel, online: http://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/communications/documents/papa-francesco_20180124_messaggio-comunicazioni-sociali.html [06.08.2020].

Peitz, Dirk

- 2020 Peter Pomerantsev. »Die massenhafte Verbreitung von Bullshit ist das Problem« (16.04.2020), online: <https://www.zeit.de/kultur/2020-04/peter-pomerantsev-das-ist-keine-propaganda-sachbuch-desinformation-social-media/komplettansicht> [03.08.2020].

Pöttker, Horst

- 2017 Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Grundbegriffe der Kommunikations- und Medienethik (Teil 7), in: *Communicatio Socialis* 50/1, 85–89.

Prinzing, Marlis

- 2016 Qualität im Journalismus, in: Heesen, Jessica (Hg.): *Handbuch Medien- und Informationsethik*, Stuttgart, 106–113.

Reckwitz, Andreas

- 2019 Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne. Wissenschaftliche Sonderausgabe, Berlin.

Reporterfabrik

- 2019 Kurs »Fördert die Reportage Übertreibung und Betrug?«, online: <https://akademie.reporterfabrik.de/courses/course-v1:Reporterfabrik+334+2019/about> [27.05.2019].

Reus, Gunter

- 2002 »Zum Tanze freigegeben«. Fiktion im seriösen Journalismus – ein illegitimes Verfahren?, in: Baum, Achim / Schmidt, Siegfried J. (Hg.): Fakten und Fiktionen. Über den Umgang mit Medienwirklichkeiten, Konstanz, 77–89.

Ruß-Mohl, Stephan

- 2017 Journalismus und Gemeinwohl in der Desinformationsökonomie, in: *Communicatio Socialis* 50/1, 50–63.

Schicha, Christian

- 2010 Medienskandale, in: Brosda, Carsten / Schicha, Christian (Hg.): Handbuch Medienethik, Wiesbaden, 373–390.

Schwab, Irmela

- 2020 Spiegel begleitet Relaunch der Website mit Mega-Kampagne (08.01.2020), online: https://www.wuv.de/medien/spiegel_begleitet_relaunch_der_website_mit_mega_kampagne [03.08.2020].

Spiegel

- 2019a Hier ist der Abschlussbericht der Aufklärungskommission zum Fall Relotius (24.05.2019), online: <https://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/fall-claas-relotius-abschlussbericht-der-aufklaerungskommission-a-1269110.html> [27.05.2019].
- 2019b Welche Texte gefälscht sind – und welche nicht (24.01.2019), online: <https://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/der-fall-claas-relotius-welche-texte-gefaelscht-sind-und-welche-nicht-a-1249747.html> [27.05.2019].

Strässle, Thomas

- 2019 Fake und Fiktion. Über die Erfindung von Wahrheit, München.

Treumann, Jan-Luc

- 2019 Deepfakes: »Wir sind als Gesellschaft noch nicht so ganz vorbereitet« (31.03.2020), online: <https://www.augsburger-allgemeine.de/digital/Deepfakes-Wir-sind-als-Gesellschaft-noch-nicht-so-ganz-vorbereitet-id57030891.html> [04.08.2020].

Raue, Paul-Josef / Schneider, Wolf

- 1998 Handbuch des Journalismus, Hamburg.

Wolf, Fritz

- 2000 Grenzgänger (30.06.2000), online: <https://www.freitag.de/autoren/der-freitag/grenzganger> [27.05.2019].

Wunden, Wolfgang

- 1994 Einleitung, in: Wunden, Wolfgang (Hg.): Öffentlichkeit und Kommunikationskultur (Beiträge zur Medienethik 2), Hamburg/Stuttgart, 11–15.
- 2005 Einleitung, in: Wunden, Wolfgang (Hg.): Wahrheit als Medienqualität (Medien 9), Münster, 11–16.

Zastiral, Sascha

- 2019 Die Lüge, mit der der Brexit begann (02.02.2019), online: <https://www.spiegel.de/wirtschaft/brexit-und-nhs-die-luege-mit-der-eu-aus-tritt-begann-a-1251096.html> [Abruf am 04.08.2020].

»isch schwöre«

Theologisch-ethische Perspektiven auf das achte Gebot

Thomas Laubach

Schwören ist scheinbar zu einem Alltagsphänomen geworden. Das zeigen die jüngsten Entwicklungen im Bereich der Jugendsprache. Denn in Dialogen unter Jugendlichen begegnet häufig die Routineformel »*ich schwöre!*«¹. Wahlweise heißt es auch »*i schwör*« oder »*isch schwör*«. Ergänzt wird diese Formel bisweilen auch durch ein vor- oder nachgesetztes »*uallah/wallah*« oder auch »*Alter*«. Solche Sprachformeln werden unter dem Begriff *Kiezdeutsch* gefasst, mit dem ein »Sprachgebrauch von Jugendlichen aus multiethnischen urbanen Wohngebieten«² markiert wird.

Doch die Annahme, damit würden Jugendliche besonders häufig schwören, führt in die Irre. Sagen Jugendliche »Ich schwöre«, so ist das zu unterscheiden von der standarddeutschen Bedeutung des performativen Ausdrucks »Schwören« im Sinne einer Eidesformel (*ich schwöre bei Gott*), der Bekräftigung einer bestimmten Ansicht oder Überzeugung (*ich könnte schwören, ich habe das und das gesehen*) oder einer nachdrücklichen Versicherung (*ich schwöre, dass ich das nicht bemerkt habe*). Denn wie andere jugendsprachliche Ausdrücke³ auch, handelt es sich bei der Formel »Ich schwöre« bzw. bei ihren Variationen in erster Linie um »Diskursmarker«⁴:

»Die jugendlichen Kiezdeutschsprecher/innen benutzen ihren sprachlichen Code und die darin enthaltenen systematischen Abweichungen von der Standardspra-

¹ Siehe dazu Bahlo 2010.

² Pohle/Schumann 2014, 216–223. Siehe etwa auch Androutsopoulos 2001, 321–339; Auer 2003, 255–264; Mayr et al. 2012, 223–244; Vgl. dazu auch o.A. Medienspiegel und weiterführende Literatur, online: <http://www.kiezdeutsch.de/presse.html> [28.08.2018].

³ Vgl. Bahlo/Dittmar 2008, 264–268.

⁴ Bahlo 2010.

che, um sich und ihren Identitäten Ausdruck zu verleihen und sich sowohl von den Erwachsenen als auch von anderen Jugendgruppen abzugrenzen. Gleichzeitig dient Kiezdeutsch als Zeichen der Gruppensolidarität: Jugendliche in multiethnischen Kiezen entwickeln durch grammatische und lexikalische Innovationen und Stilisierungen einen *we-Code*, durch den gekennzeichnet wird, wer alles »dazugehört.«⁵

Formeln wie »Ich schwöre« dienen also vorrangig als Identitätsmarker und Abgrenzungscode. Zudem aber, das zeigen diverse Studien, kann »*ich schwöre*« auch im jugendsprachlichen Kontext als Bekräftigung dienen, es macht deutlich, dass der Sprechende etwas ernst meint. Darüber hinaus soll mit der Formel schließlich die Aufmerksamkeit des Gesprächspartners erhöht werden oder auch ein bestimmter Gefühlsausdruck, etwa Bewunderung, Abneigung, Freude oder ähnliches, vermittelt werden. Nils Bahlo fasst zusammen:

»Die rekategorisierte *ich-schwöre*-Konstruktion erfüllt dabei verschiedene metapragmatische Funktionen, die teils retraktiv, teils projizierend den Diskurs organisieren, in dem sie bekräftigend und bestätigend Stellung zu Äußerungen nehmen und Gemütszustände, die sich auf vorangegangene oder Folgesyntagmen beziehen, kommunizieren kann.«⁶

Schwören im jugendsprachlichen Kontext umfasst damit eine Fülle von Bedeutungen formaler und inhaltlicher Art. Im allgemeinen Sinne kann Schwören hier als multifunktional eingeschätzt werden. Wer jugendsprachlich schwört, bedient sich nicht nur etablierter Diskursmarker, sondern »produziert« Identität, vermittelt Emotionen und bekräftigt etwas oder jemanden.

Auf den ersten Blick zeichnet das biblische Gebot »Du sollst nicht falsch gegen deinen Nächsten aussagen« (Ex 20,16) bzw. »Du sollst nicht Falsches gegen deinen Nächsten aussagen« (Dtn 5,20) nichts von dieser Multifunktionalität aus. Doch schon die alltagssprachlich verankerte Version des Verbotes – »Du sollst nicht lügen« – lässt die Bedeutungsbreite der traditionellen Norm erkennen. Die folgenden Überlegungen setzen sich mit diesem Verbot auseinander, das einen prominenten Platz in der normativen Reihe einnimmt, die allgemein als *Zehn Gebote* bezeichnet wird. Dabei soll die Arbeitshypothese verifiziert werden, dass es diesem

⁵ Pohle/Schumann 2014, 216–223.

⁶ Bahlo 2010.

Verbot nicht nur um eine konkrete Norm geht, die auf das Beschwören eines tatsächlichen Sachverhaltes – vor Gericht – zielt. Es wird sich zeigen, dass die Norm auch, ähnlich dem heutigen jugendsprachlichen »isch schwöre«, die Funktion eines Diskursmarkers wahrnimmt. Auch das Nicht-falsch-Aussagen-Verbot besitzt eine breite Bedeutungspalette und schließt Aspekte des Bekräftigens, der Inklusion und Exklusion, des sozialen Miteinanders und der Identität ein.

Eine knappe exegetische Skizze (1) soll eine Auseinandersetzung mit der biblischen Norm vorbereiten. Vor diesem Hintergrund wird dann eine systematisch-ethische Reflexion auf die Frage nach Zeugnis-Geben, Lüge und Wahrheit entfaltet (2). In einem dritten Schritt schließlich werden paradigmatisch drei moderne Auslegungen des 8. Gebots unterschiedlicher Provenienz vorgelegt (3).

1. Das achte Gebot: Nichts Falsches aussagen!

Innerhalb des Dekalogs gilt das achte Gebot bis in die Gegenwart hinein als Verbot des Lügens. So eröffnet etwa der Moralthologe Eberhard Schockenhoff sein Buch *Zur Lüge verdammt?*:

»Schon ein oberflächlicher Blick in die heiligen Texte der Weltreligionen und die Schriften der großen Philosophen aller Kulturräume zeigt, dass das moralische Verbot der Lüge weit verbreitet ist. Das achte Gebot ›Du sollst nicht lügen‹ spielt überall auf der Welt in der Erziehung von Kindern eine wichtige Rolle.«⁷

In analoger Art und Weise spricht Hermann Deuser vom »Lügenverbot«⁸ und Roland Rosenstock betitelt seine Reflexionen zum achten Gebot mit »Fakt or Fake oder: Nicht lügen«⁹.

Doch die Forderung »Du sollst nicht lügen!« ist mehr als eine »populäre Abwandlung des achten biblischen Gebots«¹⁰. Zwar zielt das Dekaloggebot auf den Komplex von Wahres-Sagen, doch es geht nicht um das Lügen bzw. das Verbot des Lügens an sich. Das machen bereits die gängigen

⁷ Schockenhoff 2000, 13.

⁸ Deuser 2002, 114.

⁹ Rosenstock 2007, 78.

¹⁰ o. A. 2018: Du sollst nicht lügen – oder? Moderation: Klaus Pokatzky (10.02.2018), online: https://www.deutschlandfunkkultur.de/gesellschaft-du-sollst-nicht-luegen-oder.970.de.html?dram:article_id=410435 [18.10.2019].

deutschen und englischsprachigen Übersetzungen der beiden Überlieferungen des Dekalogs in Ex 20,16 und Dtn 5,20 deutlich.¹¹ Allein die *Gute-Nachricht-Bibel* tradiert in allgemeinerer Art und Weise das Lügenverbot, wenn sie sowohl für Ex 20,16 wie für Dtn 5,20 formuliert: »Du sollst nichts Unwahres über deinen Mitmenschen sagen«¹². Alle anderen Übersetzungen zeigen: Im Zentrum beider Texte steht das Verbot der Falschaussage bzw. das Verbot, ein falsches Zeugnis zu geben und zwar gegenüber dem Nächsten: »Du sollst nicht falsch (bzw. nichts Falsches) gegen deinen Nächsten aussagen«¹³.

1.1. Das achte Gebot im Kontext des Dekalogs

Die Frage, wer mit dem Verbot der Falschaussage angesprochen wird, beantwortet sich durch eine Analyse der Adressaten der beiden Dekaloge. Die Texte sprechen Erwachsene an, die Sohn und Tochter haben (Ex 20,10; Dtn 5,14), genauer: Männer, denn nur diese können nach der Frau

¹¹ Siehe dazu die Übersetzungen von Ex 20,16 und Dtn 5,20. Ex 20,16: Du sollst nicht falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten (Lutherbibel 2017); Du sollst nicht falsch gegen deinen Nächsten aussagen (Einheitsübersetzung); Du sollst nicht als falscher Zeuge aussagen gegen deinen Nächsten (Zürcher Bibel); Du sollst kein falsches Zeugnis ablegen gegen deinen Nächsten! (Menge-Bibel); Thou shalt not bear false witness against thy neighbour (King James Version); You shall not give false testimony against your neighbor (NETBible); You shall not bear false witness against your neighbor (English Standard Version). Dtn 5,20: Du sollst nicht falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten (Lutherbibel 2017); du sollst nicht Falsches gegen deinen Nächsten aussagen (Einheitsübersetzung); Und du sollst nicht als falscher Zeuge aussagen gegen deinen Nächsten (Zürcher Bibel); Du sollst kein falsches Zeugnis ablegen gegen deinen Nächsten (Menge-Bibel); Neither shalt thou bear false witness against thy neighbour (King James Version); You must not offer false testimony against another (NETBible); And you shall not bear false witness against your neighbor (English Standard Version). Alle Belege unter <https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/> [18.10.2019] und <http://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/ueber-die-online-bibeln/> [18.10.2019].

¹² Nach <https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/> [18.10.2019].

¹³ Vgl. zur Exegese der Textstellen Baker 2017; Bourgeault 1971; Breitsameter 2012; Brown 2004; Chan 2012; Crüsemann 1983; Deuser 2002; Frevel et al. 2005; Hilpert 2009; Hossfeld 1982; Köckert 2007; Löhr 2002, 29–43; Markl 2013; Markl 2007; Fritzsche et al. 1981, 408–430; Reventlow 2001; Schmidt 1993; Segal 1990; Ska 2004, 146–158; Veijola 2000.

des Nächsten trachten (Ex 20,17; Dtn 5,21). Noch genauer: Männliche Bauern, die ein Feld besitzen (Dtn 5,21) oder denen von Gott Land gegeben wurde (Ex 20,12) und denen Sklaven und Sklavinnen (Ex 20,10.17; Dtn 5,14.21) sowie Rinder, Esel und weiteres Vieh (Ex 20,10.17; Dtn 5,14.21) gehören. Kurz: Die Dekaloge sprechen freie (Groß-)Bauern an und nehmen ihre Lebenssituation in den Blick.

Das achte Gebot eröffnet die Gruppe der letzten drei Verbote¹⁴, die sich in Ex und Dtn nur geringfügig unterscheiden. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie explizit »den Nächsten« in den Blick nehmen. Ihnen geht es um das konkrete Verhältnis von freien Männern untereinander und untersagen das falsche Zeugnis wie das Begehren dessen, was dem anderen gehört.¹⁵ Damit greifen diese Verbote den *cantus firmus* der Dekalogtexte auf. Dieser zeigt sich im Vorspruch, der nach jüdischer Zählung bereits das erste Gebote beinhaltet: »Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus.« (Ex 20,2; Dtn 5,6). Der Osnabrücker Rabbiner Marc Stern hebt die Bedeutung dieser Selbstaussage hervor:

»Das 1. Gebot ist die Achse, um die sich alle Gebote drehen, nicht einfach eines unter anderen. Hier wird der Grundakkord aller Gebote angeschlagen, der durch jedes Gebot durchklingt und durchtönt.«¹⁶

Zwei zentrale Elemente beinhaltet das erste Gebot des Dekalogs: Die Selbstvorstellungsformel »Ich bin Jahwe, dein Gott« und die Exodusformel »der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus.« Exegetisch hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, dass der einleitende Satz als Präambel des Dekalogs zu verstehen ist, als »Überschrift und Interpretationsvorlage für das Folgende«¹⁷, als »Vorzeichen«, das aus dem Dekalog

¹⁴ Zur Zählung siehe Köckert 2007, 35.

¹⁵ »Du sollst nicht falsch gegen deinen Nächsten aussagen. Du sollst nicht nach dem Haus deines Nächsten verlangen. Du sollst nicht nach der Frau deines Nächsten verlangen, nach seinem Sklaven oder seiner Sklavin, seinem Rind oder seinem Esel oder nach irgendetwas, das deinem Nächsten gehört.« (Ex 20,16–17); »Du sollst nicht Falsches gegen deinen Nächsten aussagen, du sollst nicht nach der Frau deines Nächsten verlangen und du sollst nicht das Haus deines Nächsten begehren, nicht sein Feld, seinen Sklaven oder seine Sklavin, sein Rind oder seinen Esel, nichts, was deinem Nächsten gehört.« (Dtn 5,20f.).

¹⁶ Pöhlmann/Stern 2002, 23.

¹⁷ Leicht 2001, 11.

mehr macht als allein eine »be- und erdrückende Gesetzesmoral voller ›Du sollst, du sollst nicht...‹«¹⁸. Selbstvorstellungs- und Exodusformel gehören in dieser Lesart zusammen. Die Ich-bin-Formel wird in ihrer Bedeutung erst entschlüsselt durch eine Tat, die sich Gott zurechnet, die Befreiung seines Volkes aus Ägypten. Am Anfang steht somit die Befreiung durch Gott, die »allem menschlichen Tun und Lassen«¹⁹ vorangeht. Daraus folgt aber zugleich auch, dass Gott, so Traugott Giesen, den »aufrechten Gang«²⁰ des Menschen will. An der Spitze aller Gebote steht damit keine Norm, sondern die befreiende Zuwendung Gottes zu seinem Volk. Die Gebote zu halten ist dann »nur« die adäquate Antwort auf diese Zuwendung und zugleich die Art und Weise, wie die von Gott geschenkte Freiheit bewahrt werden kann. Die Befreiung zur Freiheit geht jeder Moral, jeder Norm voraus.²¹

Vor diesem Hintergrund lassen sich die Zehn Gebote nicht einfach als Summe richtigen menschlichen Handelns deklarieren, sie bieten vielmehr ein Modell gesellschaftlichen Handelns aus dem Glauben heraus an, das Freiheit garantieren soll.²² In den letzten drei Geboten wird diese Bewahrung der Freiheit des Einzelnen als Teil einer Gesellschaft konkretisiert. Sie machen deutlich, dass Freiheit an der Freiheit des Nächsten seine Grenzen findet. Nicht von ungefähr sind diese drei Verbote – im Gegensatz zu den vorangehenden apodiktischen Verboten »nicht töten«, »nicht ehebrechen«, »nicht stehlen« – sehr konkret formuliert und nehmen die bürgerlichen Lebensbereiche in den Blick. Sie zielen auf die Garantie der Freiheit im konkreten Miteinander des Menschen.

1.2. Das Verbot der Falschaussage vor Gericht

Das Verbot der Falschaussage (Ex 20,16; Dtn 5,20) führt vor Gericht. Die Verbotsnorm zielt auf die »Wahrhaftigkeit vor Gericht; es geht um falsche Anklage, falsche Zeugenaussage«²³. Das Verbot richtet sich dabei an den rechtsfähigen Mann, der als Zeuge vor Gericht aussagen kann.

¹⁸ Stutz 2002, 17.

¹⁹ Köckert 2007, 44.

²⁰ Giesen 2002, 49.

²¹ Vgl. Schwienhorst-Schönberger 2000, 9–14.

²² Vgl. Auer 1976, 147.

²³ Deuser 2002, 114.

Schon semantisch wird dieser Kontext deutlich. Etwa »Aussagen gegen« ist ein feststehender Begriff für das Auftreten eines Zeugen (Ex 23,2). Allerdings ist dabei zu berücksichtigen: Die Stellung des Zeugen im altorientalischen Recht unterscheidet sich von der Vorstellung, die der Begriff Zeuge im modernen Rechtsstaat evoziert. Denn der Zeuge ist im typischen Ablauf eines Prozesses im damaligen Israel zugleich Ankläger.

»Wer ein Verbrechen beobachtet, hat Recht und Pflicht, das Gericht, das aus den Ältesten bzw. allen freien Männern besteht, im Tor der Ortschaft zusammenzurufen und die Anklage zu erheben.«²⁴

Dafür muss man sich das Gerichtsverfahren jener Zeit vergegenwärtigen. In den frühen, segmentären Gesellschaften²⁵ gibt es keine Zentralgewalt, keine vom Staat eingesetzte übergeordnete Judikative. Segmentäre Gesellschaften bestehen vielmehr aus einer Mehrzahl von Familien, Sippen oder Clans, die nebeneinander existieren und ihre eigene Rechtsordnung besitzen. Recht wird vom *pater familias*, vom Familienoberhaupt oder Clanführer gesprochen und vollzogen. Diese Form der Rechtsprechung kommt an ihre Grenzen, wenn es darum geht, Streitfälle zwischen den Familien, Sippen oder Clans zu entscheiden. Hier entwickelt sich u.a. in Israel die Praxis, strittige Fälle unter dem Bogen des Stadttors zu regeln.²⁶ In der Praxis sah das so aus:

»Wer ein Verbrechen beobachtet hatte, musste alle anderen freien Männer zum Gericht im Tor des Ortes zusammenrufen, dort Anklage erheben und selbst als Zeuge des Verbrechens auftreten. Beim damaligen Stand der Ermittlungstechnik war der Angeklagte praktisch der Ehrlichkeit bzw. Lügenhaftigkeit der Zeugen ausgeliefert. Logen die Zeugen und bekräftigten sie ihre Aussage auch noch durch einen Eid, dann konnte dies den Angeklagten und seine Familie um Ehre, Eigentum, in schwereren Fällen auch um das Leben bringen.«²⁷

Dem richtigen oder falschen Zeugnis kommt somit im Sinne des Wortes existentielle Bedeutung zu. Die Aussage eines Zeugen kann über Leben und Tod entscheiden.

Der Begriff des falschen Zeugnisses umfasst eine breite Skala von Tatbeständen. Die Dekalogtexte sprechen vom *sāqār*, dem lügnerischen (Ex

²⁴ Crüsemann 1983, 73f.

²⁵ Vgl. Durkheim 1996, 230.

²⁶ Vgl. dazu Breitsameter 2012, 140f.

²⁷ Hilpert 2009, 81.

20,16) bzw. vom *saw*, dem falschen (Dtn 5,20) Ankläger oder Zeugen. Falschzeuge ist somit nicht nur der, der vor Gericht lügt (Spr 6,19). Denn das hebräische *sāqār* kennzeichnet

»die aggressiv gegen den Nächsten gerichtete, gemeinschaftsschädigende Wirkung des Lügens im Unterschied zur Lüge (*kāzāb*) im Sinne der Diskrepanz zwischen Aussage und Sachverhalt.«²⁸

Die falsche Aussage kann dabei »die ganze Skala von Rufmord bis hin zum Verlust des Lebens umfassen«²⁹. Das falsche Zeugnis hat also gravierende Auswirkungen, die bis zu einem gewalttätigen Tod reichen können. Deshalb wird ein falscher Zeuge auch als »gewalttätiger Zeuge« (Ex 23,1) bezeichnet.

Diese wenigen Hinweise machen deutlich: Recht finden und Recht sprechen ist in alttestamentlicher Zeit prekär. Damit besitzt das Verbot der Falschaussage einen unmittelbaren und hochrelevanten Lebensbezug. Um den damit verbundenen Schwierigkeiten vorzubeugen, hat man vielfach versucht, ungerechte Rechtssprüche und falsche Anschuldigungen in Grenzen zu halten. So werden Todesurteile an das Zeugnis von mindestens zwei Zeugen gebunden (Dtn 17,6f.; 19,15).³⁰ Nichtsdestotrotz finden sich viele biblische Texte, die vor falschen und meineidigen Aussagen warnen (u.a. Ex 23,11; Dtn 16,19f.; 19,16ff.; Lev 19,15f.) und damit normtheoretisch betrachtet eine gesellschaftliche Wirklichkeit widerspiegeln. Das bestätigen etwa auch eine Vielzahl prophetischer Texte, die von Bestechung und Meineid erzählen und bezeugen, wie falsche Ankläger und Lügenzeugen helfen, Rechtsprozesse zu manipulieren (Jes 1,23; Jes 5,23; Mi 3,1–3).³¹

Allerdings muss festgehalten werden: Über das Verbot der Falschaussage hinaus kennt die Bibel kein generelles Verbot zu lügen. Zwar findet sich die Aufforderung, »die Lüge abzulegen und die Wahrheit zu reden ein jeglicher mit seinem Nächsten« (Eph 4,25). Doch dies ist keine universale Regel, sondern es geht um einen Anspruch, der innerhalb der eigenen Gruppe Geltung beansprucht. Die Begründung im Epheserbrief

²⁸ Köckert 2007, 82.

²⁹ Crüsemann 1983, 74.

³⁰ Vgl. Köckert 2007, 82.

³¹ Vgl. dazu Crüsemann 1983, 74.

für das Lügenverbot lautet nämlich: »weil wir untereinander Glieder sind«³². Ein apodiktisches Verbot, nicht zu lügen, kennt die Bibel nicht.

2. Falsches Zeugnis und das Sagen der Wahrheit

Es gibt viele Möglichkeiten, ein falsches Zeugnis abzulegen. So kennt beispielsweise das deutsche Strafgesetzbuch die falsche uneidliche Aussage, den Meineid und die falsche eidgleiche Beteuerungen, die falsche Versicherung an Eides statt wie auch den Versuch der Anstiftung zur Falschaussage und die unter Strafe stehende Verleitung zur Falschaussage.³³ Im Zentrum der Gesetzgebung des bundesdeutschen Strafgesetzbuches stehen die falsche Aussage und das falsche Schwören. Eine Aussage gilt dann als falsch bzw. wird falsch beschworen, »wenn das wiedergegebene Geschehen nicht den tatsächlichen Wahrnehmungen entspricht«³⁴. Die strafrechtlichen Normen, kein falsches Zeugnis abzugeben, beziehen sich also nicht auf jede Aussage. Einen möglichen Irrtum des Zeugen nehmen sie nicht in den Blick. Sie konzentrieren sich vielmehr auf die bewusste Falschaussage. Hier treffen sich juridische und ethische Überlegungen.

Allerdings ist zu klären, welche Probleme eine bewusste Falschaussage aufwirft. In der theologisch- wie philosophisch-ethischen Debatte wird diese Frage in aller Regel im Kontext der Reflexion auf die Lüge diskutiert.

2.1. Moralische Bewertung der Lüge

Zunächst muss festgehalten werden: Es gibt *prima facie* viele gute Gründe zu lügen:

- 1) Um Menschen zu schützen. So könnte eine Lüge gerechtfertigt sein, wenn dadurch in einem diktatorischen Regime ein Verfolgter vor seinen Häschern geschützt wird. Alltäglich könnte die Situation sein, in der gelogen wird, weil die Wahrheit jemandem schaden könnte. Etwa wenn jemandem die Wahrheit über seinen Krankheitszustand nicht zumutbar erscheint.

³² Vgl. dazu Köckert 2007, 81.

³³ Strafgesetzbuch der Bundesrepublik Deutschland 2019, §§ 153–163.

³⁴ Odebralski 2012.

- 2) Wenn die Ehre eines Menschen auf dem Spiel steht. Eine Lüge ließe sich hier rechtfertigen, weil jemand anderes nicht verletzt, gekränkt, herabwürdigt werden soll.³⁵
- 3) Um zu überleben. In einem diktatorischen Staat oder totalitären Regime könnte eine Lüge gerechtfertigt erscheinen, weil das Sagen der Wahrheit lebensgefährliche Folgen haben könnte.³⁶

All diese – alltagsweltlich durchaus nachvollziehbaren – Rechtfertigungen der Lüge scheinen auf ihre moralische Legitimation hinauszulaufen. Dass man nämlich aus Nächstenliebe, aus Rücksicht, aus Barmherzigkeit, aus Treue oder auch aus Gründen des Überlebens lügen darf.

Philosophie- wie theologiegeschichtlich lassen sich drei zentrale Positionen gegen eine solche moralische Legitimation der Lüge herausarbeiten.³⁷

- *Augustinus* begründet die Verwerflichkeit der Lüge damit, dass sie auf einen Selbstwiderspruch des Menschen hinausläuft. Denn um als Lüge erfolgreich zu sein, muss sie ein Vertrauen in die Wahrheit voraussetzen, das sie selbst wiederum zerstört. Augustinus spricht vom »Tod der Seele«, den der Lügner erleidet.
- *Thomas von Aquin* rechnet – im Anschluss an Aristoteles – die Wahrhaftigkeit zu den Teiltugenden, die die Tugend der Gerechtigkeit ergänzen. Daraus ergibt sich eine Pflicht zur Wahrhaftigkeit. Lüge ist allerdings nicht nur eine dem Denken widersprechende Rede. Sie führt vielmehr auch dazu, dass sie »den Menschen gemeinschaftsunfähig macht und dem Nächsten Schaden zufügt«³⁸.
- *Immanuel Kant* schließlich formuliert eine unbedingte Pflicht zur Wahrheit. Es gibt kein Recht zu lügen, weil es nicht verallgemeinerungsfähig ist und damit dem Menscheninteresse insgesamt widerspricht.³⁹ In den Worten Kants: »Es ist also ein heiliges, unbedingt gebietendes, durch keine Convenienzen einzuschränkenden Vernunftgebot: in allen Erklärungen wahrhaft (ehrlich) zu sein«⁴⁰.

³⁵ Vgl. dazu Rosenstock 2007, 91–100.

³⁶ Vgl. Koch 1995, 9–15.

³⁷ Vgl. dazu Schockenhoff 2000, 41–130; Deuser 2002, 118f.

³⁸ Schockenhoff 2000, 73.

³⁹ Vgl. Deuser 2002, 119.

⁴⁰ Kant 1969, 427.

Im Einzelnen sollen diese Gründe für das Sagen der Wahrheit – sowohl als Zeuge wie in anderen Situationen – nicht weiter diskutiert werden. Es lassen sich allerdings zwei wesentliche Aspekte herausarbeiten, die gegen das Lügen im weitesten Sinne sprechen: Sowohl das Selbst, im Blick auf Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit als private Tugenden und Aspekte der Identität, wie auch das soziale Miteinander werden durch das Falsche-Zeugnis-Geben bzw. das Lügen angegriffen.

2.2. Das Falsches-Zeugnis-Geben als Problem

Sowohl in der Exegese der Dekalogtexte wie in der ethischen Auseinandersetzung um das Falsch-Aussagen und Lügen schieben sich zwei zentrale Problemkreise in den Vordergrund: die Auswirkungen auf das Individuum und die Gesellschaft sowie die Frage nach der Freiheitsgefährdung durch Falschaussage und Lüge.

Der Aspekt der Freiheitsgefährdung leitet unverkennbar die beiden Dekalogtexte. Sie machen deutlich, dass Falschaussage und Lüge dazu führen können, dass die im Prolog des Dekalogs vorausgesetzte Freiheit gefährdet oder gar negiert wird. So kann eine Falschaussage den Angeklagten im schlimmsten Fall ums Leben bringen, also alle Freiheitsvollzüge beenden. Aber auch unterhalb dieser ultima ratio soll das Verbot von Rechtsbeugung und Lüge vorbeugen, dass Andere um die Grundlagen ihrer Freiheit – Besitz, Anteilnahme am sozialen Leben, Rechte – gebracht werden.

Doch der Dekalog beinhaltet auch Aspekte der Identität und der Gemeinschaft. Ganz grundsätzlich beruht soziales Miteinander auf Normen, auf Vorstellungen darüber, was richtig und falsch ist. Jede Norm verweist darüber hinaus im Kern auf eine enttäuschte Erwartung an ein bestimmtes Verhalten. Denn wenn etwa sozial gefordert ist, dass alle Menschen die Wahrheit sprechen und das auch alle tun, dann braucht es keine explizit formulierte Norm. Selbstverständliches muss nicht explizit normiert werden. Das Verbot der Lüge oder der Falschaussage macht deutlich, wie prekär die Norm ist, wie oft sie missachtet oder ausgehebelt wird. Denn erst bei der Übertretung des Gebotenen muss das sozial Erwartete – z.B. als Zeuge Wahres bezeugen – formuliert, eingeschränkt und sanktioniert werden. Die Forderung, nichts Falsches auszusagen, hat aber nicht nur

im Blick auf den Beschuldigten Bedeutung. Denn der falsche Zeuge destabilisiert das gesamte Rechtssystem, destabilisiert den Konsens der Gesellschaft über Wahrheit und Lüge. Die soziale Erwartung, dass wir uns wahrheitsgemäß begegnen, wird durch Falschaussage und Lüge ausgehöhlt. Gerechtigkeit kann sich so nicht – mehr – durchsetzen. Zudem schadet die Falschaussage dem Vertrauen innerhalb einer Gesellschaft. Denn, so formuliert es Pierre Stutz, »Vertrauen ist die Grundlage jeglicher Gemeinschaft. Ohne gegenseitiges Vertrauen können Menschen nicht miteinander leben«⁴¹. Das heißt: Wenn gelogen wird, kann sich keine stabile zwischenmenschliche Interaktion herausbilden. Verträge sind wertlos, Versprechen garantieren nichts. Nur dort, wo bestimmte Wahrheiten unumstritten sind und akzeptiert werden, ist soziales Miteinander und ist gesellschaftliche Entwicklung möglich. Das Verbot von Falschaussage und Lüge zielt systematisch gesprochen auf das Problem des Umgangs mit der »Existenz und Verbindlichkeit reziproker Standards überhaupt«⁴². Wo ohne die Gefahr von Sanktionen gelogen und falsch ausgesagt werden kann, da scheint kein dauerhaftes Zusammenleben möglich.

Doch Lügen wirken sich nicht grundsätzlich destabilisierend und vertrauensmindernd aus. Das zeigen die Psychologen Emma Levine und Maurice Schweitzer. Ihre Studie *Are liars ethical?*⁴³ basiert auf einem Experiment. Zwei Personen spielen hier miteinander. Person A wird etwa die Zahl 4 genannt. Nun hat sie zwei Möglichkeiten: Erstens, sie kann Person B die Wahrheit sagen, dann erhält A als Belohnung zwei Dollar, B bekommt nichts; zweitens kann A lügen und irgendeine andere Zahl von 1 bis 5 nennen. Dann bekommt sie 1,75 Dollar, B erhält immerhin noch einen Dollar. Der Clou: Eine Lüge nutzt hier dem anderen und schadet selbst nur ein bisschen. Auf die abschließende Frage, welches Verhalten ethisch verwerflich oder moralisch korrekt sei, orientierten sich die meisten Versuchspersonen an der Absicht des Handelnden. Daniel Rettig fasst zusammen:

»[Die] selbstlosen Lügner galten durchweg als anständiger und wohlwillender als ehrliche Egoisten. [...] Übertrieben formuliert: Wichtig ist, dass wir es mit unseren

⁴¹ Stutz 2002, 108.

⁴² Deuser 2002, 115.

⁴³ Vgl. Levine/Schweitzer 2014.

Mitmenschen gut meinen. Ob wir dabei ehrlich sind oder lügen, ist womöglich zweitrangig.«⁴⁴

In Umkehrung der traditionellen Bewertung, dass die Lüge schlecht ist, spielt der Versuch damit, dass eine falsche Aussage den anderen nicht übervorteilt, sondern ihn ganz im Gegenteil an einem Gewinn beteiligt. Lügen zeigt sich dadurch als Möglichkeit, das soziale Miteinander zu stärken. In der Auswertung des Versuchs wurde diese Form der Lüge mehrheitlich als moralisch akzeptabel bewertet. Diese pragmatische Rechtfertigung des Lügens, die sich am Nicht-Schadens-Prinzip orientiert, kommt aber dort an ihre Grenzen, wo sich der Nutzen nicht mehr so leicht feststellen lässt wie in dem genannten Versuch. Wem nützt die Lüge am Krankenbett, die vordergründig den Patienten über seinen wahren Zustand täuscht? Schadet es nicht, wenn in den Medien bestimmte Erkenntnisse – mit guter Absicht – verschwiegen werden? Hier und in anderen Fällen zeigt sich die beschränkte Reichweite des Arguments der guten Absicht.

3. Das achte Gebot heute

Vor diesem Hintergrund sollen im Folgenden zeitgenössische Lektüreanweisungen, die aus dem Dekalog eine Art Lebenskunst – in allgemeinemenschlicher wie auch explizit in christlicher Absicht – entwerfen, untersucht werden. Sie bieten sowohl theologisch fundierte wie populär-spirituelle oder auch nicht-religiöse Reflexionen der Dekalogtexte an und verstehen sich in aller Regel als eine praktische Handreichung zur Umsetzung des Dekalogs in das eigene Leben.

Drei Auslegungen sollen exemplarisch vorgestellt und diskutiert werden. Fernando Savaters *Die Zehn Gebote im 21. Jahrhundert. Tradition und Aktualität von Moses' Erbe* steht stellvertretend für nicht-theologische Entwürfe⁴⁵, Traugott Kochs *Zehn Gebote für die Freiheit*⁴⁶ für Auseinanderset-

⁴⁴ Rettig 2014.

⁴⁵ Vgl. Savater 2004; vgl. dazu in Auswahl: Becker 2004; Gronemeyer 2003; Opaschowski 2007; Rosenstock 2007; Schreiber 2010; Suttner 2009; Wickler 2014.

⁴⁶ Vgl. Koch 1995. Vgl. dazu in Auswahl: Baker 2017; Bräumer 2000; Breit-Kessler 2012; Brown 2004; Deuser 2002; Dietrich 2001; Gassmann 2009; Giesen 2002; Hahn 2000; Steffensky 2013; Zink 2016.

zungen, die im protestantischen Raum beheimatet sind, sowie Eugen Drewermanns *Die Zehn Gebote. Zwischen Weisung und Weisheit*⁴⁷ für katholisch geprägte Dekalogreflexionen.

3.1. Die Notwendigkeit der Versagungen (Fernando Savater)

Fernando Savater ist Professor für Philosophie an der Universität Complutense Madrid und »gilt als einer der wichtigsten spanischen Schriftsteller der Gegenwart«⁴⁸. Einer breiten Öffentlichkeit bekannt wurde Savater als Kolumnist bei El País und durch seine populärwissenschaftlichen Bücher, die philosophische Fragen für Jugendliche beantworten, darüber hinaus aber als allgemeine Einführungen in Ethik, politische Philosophie und Pädagogik gelten können.⁴⁹

Savater zählt sich in »Die zehn Gebote im 21. Jahrhundert«⁵⁰ zu denen, die »nicht glauben«⁵¹ und sieht trotzdem im Dekalog eine Summe wichtiger Regelungen, die mehr als nur kulturwissenschaftlich oder historisch interessant sind:

»Für uns repräsentieren die Gebote heute etwas, das es einmal gab und in allen Kulturen geben sollte: eine Liste notwendiger Versagungen der Wünsche der Bürger. Das ist unverzichtbar, weil das Begehren unendlich und polyvalent ist und keine Grenzen kennt. So erlauben uns die Gebote in gewisser Weise, dieses Begehren teilweise einzudämmen und zu kanalisieren, so dass es für die Gesellschaft erträglich ist und nicht zu Disharmonie führt.«⁵²

Auch das achte Gebot dient nach Savater diesen »Versagungen der Wünsche«, anders formuliert, der Hemmung des menschlichen Begehrens⁵³. Begehren wird durch Tabus, Verbote und Vorschriften, etwa die zehn Gebote, kanalisiert. Solche und andere »sozial akzeptable Versagungen«⁵⁴ er-

⁴⁷ Drewermann 2010. Vgl. dazu in Auswahl: Grün 2006; Holthausen 2017; Schmidt 2000; Stutz 2002; Wolf/Drobinski 2008; Zink 2016.

⁴⁸ O.A. (2019): Fernando Savater, online: https://www.campus.de/autoren/autoren-a-z/fernando_savater-1212.html [18.10.2019].

⁴⁹ U.a. Savater 1994; 2002; 2007a; 2007b.

⁵⁰ Savater 2006.

⁵¹ Ebd., 185.

⁵² Ebd.

⁵³ Vgl. dazu Krämer 1992, der von der Moral als »Hemmungssystem« (242) spricht.

⁵⁴ Savater 2006, 185.

möglichen erst, so Savater, ein menschengerechtes Miteinander. Insofern stehen die Gebote für »universelle moralische Konzepte«⁵⁵.

Auch das achte Gebot atmet, so Savater, diesen Geist universeller Moral, denn es gibt keine Kultur, »die die Lüge der Wahrheit [...] vorzieht«⁵⁶. Dieser Blickwinkel erklärt, warum Savater zwar den biblischen Gegenstand des achten Gebotes – »Du sollst nicht falsch Zeugnis reden«⁵⁷ – zur Kenntnis nimmt, aber dennoch vor allem auf das Lügen reflektiert. Denn das Verbot zu lügen ist in seiner Reichweite zweifelsohne universaler. Diese Akzentverschiebung zeigt sich schon in dem Dialog zwischen Jahwe und dem Philosophen, der das achte Kapitel eröffnet: »Du sollst nicht falsch Zeugnis reden und nicht lügen« lässt Savater den Philosophen sagen. Dann aber tritt in den gesamten Reflexionen das Zeugnis-Geben gegenüber dem Lügen zurück. Deutlich wird dies vor allem, wenn Savater in seinem Nachwort auf die Gültigkeit der Gebote reflektiert:

»Die zehn Gebote waren zu ihrer Zeit aus kultureller Perspektive eine Liste persönlicher Versagungen. In der Gegenwart haben einige von ihnen noch Gültigkeit. »Du sollst nicht töten« oder »Du sollst nicht lügen« sind Vorschriften, mit denen jeder einverstanden sein kann.«⁵⁸

Aus »nicht falsch Zeugnis reden« wird umstandslos »nicht lügen«. Savater arbeitet sich von da ausgehend allerdings nicht an der Frage ab, ob und inwieweit Nicht-Lügen überhaupt möglich ist oder sittlich sein soll. Für ihn ist die Lüge Realität, das faktische Nicht-Nicht-Lügen-Können, die Lüge ist »Teil des gesellschaftlichen Spiels«⁵⁹. Denn, so Savater, »sind wir Herr über das, was wir sagen? [...] Wenn wir sprechen, treten wir sogleich in die Welt des Vorwandes, der Fiktion, der Missverständnisse ein.«⁶⁰

Von daher zielen Savaters Überlegungen allein auf die Frage, welche Lügen schwerwiegend sind und dem »gegenseitigen Vertrauen in einer Gesellschaft«⁶¹ schaden, wie etwa Lügen von Politikern, Journalisten oder Lehrern. Savater entwirft so eine Taxonomie der Lüge, die durch den Kontext sowie die Sprecher und Hörer der Lüge charakterisiert wird. Dass es

⁵⁵ Ebd., 186.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd., 145.

⁵⁸ Ebd., 185.

⁵⁹ Ebd., 146.

⁶⁰ Ebd., 145f.

⁶¹ Ebd., 146.

somit erlaubte und sogar nützliche Lügen gibt, macht Savater unter anderem am Beispiel der Kunst deutlich. Fiktive Elemente, das Sagen von Unwahrheit wird hier akzeptiert, weil die geschilderten Dinge »Ähnlichkeit mit wahren Situationen haben oder weil sie uns über die Realität im Wortsinne aufklären können«⁶². In diesem Sinne sieht Savater Lügen als gefordert an, weil es entweder Wirklichkeit entlarvt oder weil es »unangenehme Wahrheiten verschweig[t], die wir nicht ändern können«⁶³.

Zugleich aber plädiert der spanische Philosoph für die »Suche nach der Wahrheit«⁶⁴. Denn Lügen können die Gesellschaft zersetzen oder ihre Entwicklung hemmen und können »üble Konsequenzen haben«⁶⁵. Was eine Zersetzung der Gesellschaft und was »üble« Konsequenzen durch die Lüge sind, verdeutlicht Savater am Beispiel der Informationsgesellschaft. Wahrheit ist, so Savater, das »Schlüsselthema«⁶⁶ im Umgang mit Informationen, ganz egal, ob es um mediale vermittelte Nachrichten oder um Werbung geht. Savater sieht hier Strukturen und strukturelle Zwänge am Werk, die es verhindern, dass immer nur die eine Wahrheit gesagt werden könnte. Zum einen, weil alle mediale Informationen im Dienste von Interessen stehen. Zum anderen, weil etwa in der Werbung, Übertreibungen und Zuspitzungen Teil des Spiels zwischen Werbetreibenden, Beworbenem und Adressaten seien.⁶⁷ In diesem Zusammenhang macht Savater deutlich, dass Lüge nicht allein auf das Falschgesagte reduziert werden kann. Unter Lüge rechnet er auch das Auslassen wichtiger Informationen oder auch das Verschweigen von wesentlichen Tatbeständen.⁶⁸

Aus diesen durchaus ambivalenten Situationen ergibt sich für Savater eine pragmatische Konsequenz:

»Wahrheit ist eine Angleichung dessen, was wir verstandesgemäß als Wirklichkeit erfassen, und dem, was wir sagen und erzählen. Bei manchen Gelegenheiten müssen wir aus moralischen oder juristischen Gründen genau sagen, was wir wissen oder was wir glauben, damit es der Wirklichkeit am nächsten kommt. Es gibt aber auch triviale Fragen, wo es nicht so wichtig ist, ob wir die Wahrheit sa-

⁶² Savater 2006, 147.

⁶³ Ebd., 148.

⁶⁴ Ebd., 151.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd., 152.

⁶⁷ Vgl. ebd., 152–156.

⁶⁸ Vgl. ebd., 157–159.

gen oder nicht, die man in anderen Momenten von uns einfordern kann. Gefährlich wird es immer dann, wenn die Lüge Individuen oder der Gesellschaft großen Schaden zufügt.«⁶⁹

Dieser *mittlere Weg* bei der Beurteilung von Lüge – zwischen der Leugnung, dass es so etwas wie Wahrheit geben kann und der unbedingten Forderung, immer die Wahrheit zu sagen – wird bei Savater nur durch das Nicht-Schadens-Prinzip eingegrenzt. Negativ formuliert: Du darfst nicht lügen, wenn es anderen schadet. Das, so Savater, ist die Wahrheit, die sich aus dem achten Gebot ergibt. In dieser Argumentation lässt sich ein schwacher Nachhall der Überlegung Thomas von Aquins finden, der den Schaden in den Mittelpunkt seiner Überlegungen zum Lügenverbot stellt.

Doch offen bleibt in dieser pragmatischen Annäherung an die Lüge die Frage, was denn Schaden bedeutet. In seinen eher assoziativen als systematischen Überlegungen bietet Savater für diese Frage keine überzeugende Antwort. Welche Situation nur »trivial«⁷⁰ und welche so bedeutend ist, dass es geboten ist, die Wahrheit zu sagen, bleibt unklar. So lässt sich mit Augustinus fragen, ob die Lüge auch in trivialen Situationen nicht dem Lügenden selbst schadet, der sich und andere um die Wahrheit betrügt. Und mit Kant bleibt zu fragen, ob nicht auch die Lüge in trivialen Situationen dem Menscheninteresse insgesamt widerspricht.

3.2. Das Sagen und Leben der Wahrheit (Traugott Koch)

Der evangelische Theologe Traugott Koch, lange Jahre Professor für Systematische Theologie (Ethik) an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Hamburg, legte unter dem Titel »Zehn Gebote für die Freiheit« eine »kleine Ethik«⁷¹ vor. Darin bietet Koch eine ungewöhnliche Reflexion auf die Zehn Gebote. Zum einen versteht der Theologe die Zehn Gebote konsequent als Basistext einer »Ethik der Wahrnehmung«⁷², die zur »Gestaltung von Leben«⁷³ beitragen will, also konsequent individuelle-

⁶⁹ Ebd., 159.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Koch 1995, 1.

⁷² Ebd., 3.

⁷³ Ebd., 6.

thisch denkt. Zum anderen verändert Koch in seiner Auseinandersetzung die Reihenfolge der einzelnen Gebote gegenüber den biblischen Texten. Der Grund: »Die beiden für die Ethik fundamentalen Sachverhalte sind zuerst erörtert«⁷⁴. Dazu gehören für Koch das Tötungsverbot – »Das 5. Gebot: Das Lebensrecht jedes Menschen«⁷⁵ – und das achte Gebot: »Das Sagen und Leben der Wahrheit«⁷⁶. Bemerkenswert erscheint, dass Koch das achte Gebot an die Spitze der Dekalogreihe schiebt und ihm so eine prominente Stellung zukommen lässt.

Dieser Vorzug des Verbotes, ein falsches Zeugnis abzulegen, verdankt sich vor allem der inhaltlichen Weitung, die Koch vornimmt. Dazu gehört zunächst, dass er dem alttestamentlichen Text den neutestamentlichen Satz »Eure Rede sei: Ja, ja; nein, nein. Was darüber ist, das ist vom Übel« (Mt 5,37) zur Seite stellt.⁷⁷ Die inhaltliche Weitung zeigt sich auch darin, dass Koch die biblischen ›Weisungen‹ in kurzen Sentenzen für die Gegenwart auslegt:

»Sag die Wahrheit und verschweige sie nicht. – Lass die Wahrheit bei dir selber zu. – Sag, was als Wahrheit zu sagen ist, und sage es so, dass du hoffen kannst, der Andere werde sie verstehen. – Gib selbst unter nicht akzeptablen, derzeit aber nicht veränderbaren Bedingungen die eigene Wahrhaftigkeit nicht auf. – Sei wahrhaftig und sei überzeugt, dass die Wahrheit selbst größer ist als deine eigene Erkenntnis der Wahrheit.«⁷⁸

Diese fünf Merksätze strukturieren die Überlegungen bzw. Auslegungen Kochs des achten Gebots. Als Grundduktus des Wahrheits-Sagens identifiziert der Theologe die Freiheit – ein Gedanke, der seine gesamte Auslegung der Zehn Gebote leitet. Konsequenz wird diese Freiheit nicht nur als individuelles Gutes des handelnden Akteurs gedacht, sondern auch als Eröffnung der Freiheit für jeden verstanden. Im Blick auf das achte Gebot heißt das: Wer die Wahrheit sagt, der ist nicht nur selbst frei, sondern »eröffnet auch Anderen einen Weg zur Freiheit«⁷⁹.

Als Kontrastfolie für dieses befreiende Sagen der Wahrheit dient Koch der real existierende Sozialismus vor 1989. Hier war, so Koch, greifbar,

⁷⁴ Koch 1995, 8.

⁷⁵ Ebd., 33–55.

⁷⁶ Ebd., 9–32.

⁷⁷ Vgl. ebd., 9.

⁷⁸ Ebd., 9.

⁷⁹ Ebd., 11.

wie »einschneidend gefährlich«⁸⁰ es sein kann, die Wahrheit zu sagen. Doch für Koch steht auch fest: Im »System der Lüge mitzumachen, um zu überleben, bedeutet, in Unfreiheit gefangen zu sein«⁸¹. Koch sieht die Problematik des Zwangs zur Unfreiheit vor allem darin, dass sie den Menschen im Innersten verändert. Um die Wahrheit zu wissen und sie nicht zu sagen bzw. sagen zu können, führt dazu, dass das Leben »menschlich unwürdig«⁸² wird.

Allerdings redet Koch nicht einem naiven Verständnis von Wahrheit das Wort. Wahrheit-Sagen denkt er mit Vertrauen und Verstehen zusammen. Denn Wahrheit kann nur als solche auch erkannt werden, wenn sie verstehbar ist. Wahrheit ist zudem nötig für das Zusammenleben von Menschen, dass elementar auf gegenseitigem Vertrauen basiert und so Wahrheit voraussetzt und zugleich ermöglicht. Trotz dieser sozialen Dimension muss Wahrheit allerdings nach Koch im Subjekt selbst verortet werden. Denn Wahrheit

»setzt voraus, dass der Redende in sich selbst wahrhaftig sein will, und d.h. dass er an der Wahrheit dessen, was er sagen will, *und* an der Wahrheit der Gemeinsamkeit mit dem Anderen zuinnerst interessiert ist. [...] Ohne diese Selbstbezüglichkeit der Wahrheit, ohne dieses Wahrhaftigsein-Wollen kommt Wahrheit unter Menschen nicht auf.«⁸³

Die Wahrheit bei sich selbst zulassen, die Wahrheit zu sagen, so, dass der Andere sie verstehen kann, die Wahrheit auch unter inakzeptablen Bedingungen nicht aufzugeben, und schließlich anzuerkennen, dass die Wahrheit sich nicht in dem erschöpft, was man selbst erkennen kann oder erlebt hat, all das ergibt sich, so Koch, aus der Trias von Wahrheit, Verstehen und Vertrauen. Dies schließt nicht nur die Selbstkritik an der eigenen Bereitschaft ein, sich der Wahrheit zu stellen. Es öffnet sich so auch der Diskurs für die größere Wahrheit: Für die »Einsicht des Glaubens«⁸⁴. Denn im Gegensatz zur Wahrheit, die »unbedingt«⁸⁵ ist, sind Menschen »unsicher, zweideutig allemal«⁸⁶. Insofern kann Wahrheit nicht auf dem

⁸⁰ Ebd., 10.

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd., 12.

⁸³ Ebd., 15.

⁸⁴ Ebd., 29.

⁸⁵ Ebd., 31.

⁸⁶ Ebd.

Menschen beruhen. Sie ist vielmehr unverfügbar. So lässt sich sagen: Was als Wahrheit aufscheint, so Koch, »was für Menschen wahr wird, das ist immer ein Stück der Wahrheit Gottes selbst«⁸⁷. Umgekehrt heißt das: Der Mensch darf seine Wahrheitserkenntnis nicht verabsolutieren, er muss immer auf der Suche nach der Wahrheit bleiben, die in Bezug auf ihn immer nur relational bleiben kann. Anthropologisch ist Wahrheit stets allein Wahrheit für jemanden, sie ist subjektiv.

Kochs Reflexionen auf die Wahrheit entfernen sich weit vom biblischen Verbot. So steht weder das Falsches-Zeugnis-Geben noch die Frage der Lüge im Mittelpunkt seiner Überlegungen. Im Zentrum seiner Auseinandersetzung steht vielmehr eine Reflexion auf Wahrheit und die Frage, was Wahrheit für den individuellen Lebensvollzug bedeutet. Dadurch wird Wahrheit eng mit Freiheit verknüpft. Das Verbot, zu lügen oder falsch auszusagen, und das Gebot zur Wahrheit werden deshalb an die erste Stelle der Auslegung des Dekalogs gestellt, weil sie der Befreiungsbotschaft der Präambel des Dekalogs (Ex 20,2; Dtn 5,6) entsprechen: Wenn Gottes Tat die Freiheit ist, so ist das Sagen und Leben der Wahrheit die entsprechende Tat des Menschen, der Freiheit bewahren und wahren will. Ob damit die Frage nach der Wahrheit nicht überhöht wird und damit auch im alltäglichen Lebensvollzug überfordernd wirkt, diese Frage diskutiert Koch indes nicht. Insofern ist seine Reflexion von einer Idealisierung des Wahrheit-Sagens getragen, die quer zu dem Anspruch einer lebensgestaltenden Auslegung des Dekalogs steht.

3.3. Wie Menschen wahrhaftig werden (Eugen Drewermann)

In seiner Auseinandersetzung mit den Zehn Geboten mit dem Untertitel »Zwischen Weisung und Weisheit«⁸⁸ entfaltet der Theologe und Psychoanalytiker Eugen Drewermann seine Grundthese, dass nicht äußere Gesetze und Regeln den Menschen gut machen und ihn »im Einklang mit sich«⁸⁹ selbst leben lassen. Insofern sieht er auch die Zehn Gebote als

⁸⁷ Koch 1995, 29.

⁸⁸ Drewermann 2010; Der Text des Buches ist, wie der Untertitel bereits verrät, nicht durchgehend systematisch angelegt, sondern wird dialogisch, in einer Art erweiterter Interviewform präsentiert, wobei die Fragen Schneiders eher als Impulse für die ausführlichen Antworten Drewermanns zu lesen sind.

⁸⁹ Ebd., 12.

Summe moralischer Forderungen kritisch. Sie werden zwar einerseits als Dokument der Freiheit interpretiert:

»Es genügt für das Judentum der Glaube, dass der Mensch frei sei und imstande, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden und sich entsprechend zu verhalten, – mit einem Wort: dass die Übertretung bestimmter Gesetze – zum Beispiel der Zehn Gebote –, weil in Freiheit vollzogen, unter Strafe fällt.«⁹⁰

Andererseits aber beantworten die Gebote nicht die Frage »wie denn ein Mensch zu einem Subjekt wird, das in Freiheit zum Guten fähig sein kann«⁹¹. Drewermanns Antwort: Zum Subjekt wird der Mensch, indem er »einer Güte begegnet, die ihn absolut meint«⁹². Diese Güte ist nach Drewermann Gott. Erst aus der Gottesbegegnung heraus, nicht aus einem äußeren Zwang, ist der Mensch in der Lage, Gutes zu tun. Den Dekalog liest Drewermann deshalb als »Dokument« dieser Gottesbegegnung, als »inneres Gesetz des Herzens«⁹³, das von Gott selbst eingeschrieben wurde. Nur aus der Gottesbegegnung heraus werden, so Drewermann, »die Gebote zu etwas Selbstverständlichem«⁹⁴. Sie zu fordern ist eigentlich nicht mehr notwendig, da der Glaubende, der von Gott und Jesus Berührt, sie selbstverständlich annimmt und vollzieht. Als moralische Normen, als Gesetze sind sie nur nötig »für die Kranken«⁹⁵, für die also, die Gott in seiner Menschlichkeit noch nicht entdeckt haben.

Vor dem Hintergrund dieses grundsätzlichen Zugangs legt Drewermann auch das achte Gebot aus.⁹⁶ Er identifiziert anhand einer kurzen inhaltlichen Einordnung zwei zentrale Fragen, die sich aus dem Gebot ergeben:

»Was ist es mit dem Lügen überhaupt? (Im Sinne des Moralspiegels wurde aus dem 8. Gebot kurz und einfach: »Du sollst nicht lügen!«) Und: Was ist es mit dem Eid oder dem Meineid?«⁹⁷

⁹⁰ Ebd., 15.

⁹¹ Ebd., 16; vgl. hierzu die frühen Überlegungen in Drewermann 1992, 14–17.

⁹² Drewermann 2010, 18.

⁹³ Ebd., 19.

⁹⁴ Drewermann 2010, 22.

⁹⁵ Ebd., 23.

⁹⁶ Vgl. ebd., 145–158.

⁹⁷ Ebd., 147.

Diesen Fragen näher sich Drewermann zunächst evolutionsbiologisch, Drewermann sagt »tierpsychologisch«⁹⁸. Menschen lügen, so der Theologe, weil sie »die Erbschaft einer uralten Praxis des Lügens im Überlebenskampf wie etwas ganz Normales übernommen haben«⁹⁹. Obwohl Drewermann hier einige Beispiele aus der Tierwelt anspricht, meint er auch folgen zu können, dass »es auch mal edle Gefühle sein können, die uns zur Lüge treiben«¹⁰⁰.

Ausgehend von einer knappen Diskussion der Position Kants entfaltet Drewermann zwei unterschiedliche Positionen zur Lüge. Mit Schopenhauer hält Drewermann zunächst daran fest, dass die Lüge eine »Art von Gewalt ist und so legitim oder illegitim wie Gewalt überhaupt«¹⁰¹ ist. Lüge, so Drewermann, scheint notwendig zu sein »in einer Situation der Bedrohung und der Wehrlosigkeit«¹⁰². Sie ist ein »Mittel zum Schutz und zur Selbstverteidigung«¹⁰³. Darüber hinaus interpretiert Drewermann das Lügen aus der Sicht desjenigen, der angelogen wird. Drewermann führt zudem »Gründe der Menschlichkeit«¹⁰⁴ an, die Lügen, oder zumindest Aussagen, die nicht die ganze Wahrheit beinhalten, gestatten. Allerdings fragt hier Drewermann auch nach den Mechanismen, die dazu führen, dass die Wahrheit schrecklicher sein kann als die Lüge. Beispielsweise stellt sich dem Arzt am Krankenbett nicht nur die Frage, ob er den Patienten über seinen tatsächlichen Zustand belügt. Es muss vielmehr allgemeiner gefragt werden: »Was müsste geschehen, bis man einen anderen dahin bringt, die Wahrheit, die man ihm zumuten will, ertragen zu können?«¹⁰⁵

Kurz: Drewermann fragt nach der Notwendigkeit der Lüge aus Sicht den Lügenden und aus der Sicht des Belogenen. Die Reziprozität der Lüge führt in ein weiteres Problem hinein, dass nämlich die Wahrheit auch gebraucht werden kann, »um den anderen zu erniedrigen«¹⁰⁶. Etwa zum

⁹⁸ Drewermann 2010, 147.

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ Ebd., 148.

¹⁰¹ Ebd., 150.

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Ebd., 151.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Ebd., 152.

Beispiel einen Menschen auf Übergewicht oder andere (scheinbare) Mängel hinzuweisen.

Drewermann legt vor diesem Hintergrund der Problematisierung der Wahrheit das Lügen und Schwören intentional und motivational aus. Das achte Gebot, so der Theologie, ruft »nach einer Welt, in der die Menschen wahrhaftig werden«¹⁰⁷. Das Gebot wird so als Gebot identifiziert, das danach fragt, wie »Menschen identisch mit sich selber«¹⁰⁸ werden:

»Wenn erst einmal eine Selbstresonanz geschaffen ist, indem das menschliche Herz mit sich übereinstimmt, kann man erwarten, dass es Wahrheit redet. Menschen indessen, die in sich zerrissen und zerspalten sind, können die Wahrheit nicht wirklich leben. Keine moralische Frage ist das, sondern, wenn man so will, eine charakterpsychologische Frage.«¹⁰⁹

Drewermann favorisiert in seiner Auslegung des achten Gebots einen Gedankengang, der sich bereits u.a. in seiner Schrift *Psychoanalyse und Moralthologie* findet. Hier argumentierte er gegen die Verstandeseinseitigkeit der Theologie und forderte eine theologische Suspension des Ethischen: So wie Gott »nicht mit dem Sittlich-Allgemeinen verschmilzt«¹¹⁰, so »muss die Theologie vorrangig Glaubenslehre und nicht Ethik sein«¹¹¹. Denn der Mensch, so Drewermann, ist gar nicht zum Guten fähig, »ohne die Beruhigung seiner Daseinsangst in dem Glauben an eine absolute Berechtigung seines Daseins vorab«¹¹². Insofern stellt sich »vor der Frage nach der Richtigkeit des *Tuns*, [...] die Frage nach der Berechtigung des *Seins*«¹¹³. Diese Idee der vorrangigen »Gnade einer grundlosen Berechtigung im Dasein«¹¹⁴, die allen moralischen Überlegungen vorausgehen muss und Richtigkeit des Handelns überhaupt erst ermöglicht, gibt sich auch in Drewermanns Interpretation des achten Gebots zu erkennen. Wahrheit sprechen, so Drewermann, ist erst dann möglich, wenn zu mir Ja gesagt wurde, wenn die »Wahrheit des Seins«¹¹⁵ spürt.

¹⁰⁷ Ebd., 153.

¹⁰⁸ Ebd., 154.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Drewermann 1992, 99.

¹¹¹ Ebd., 101.

¹¹² Ebd., 102.

¹¹³ Ebd., 95.

¹¹⁴ Ebd., 104.

¹¹⁵ Drewermann 2010, 154.

Doch diesen stark individualistischen Ansatz ergänzt Drewermann durch eine sozialetische Dimension: Die Lüge, so Drewermann, ermöglicht es in unserer Gesellschaft erst, Dinge so zu tun, wie sie getan werden. Kriegsführung, ökologischer Raubbau, soziale Ungerechtigkeit, unwahrhaftige Kommunikation oder gedankenloser Konsum beruhen alle auf Lügen, auf einer Instrumentalisierung der Wahrheit.¹¹⁶ Dementsprechend wird die Lüge im sozialen Kontext, so Drewermann, benutzt, um Wirklichkeiten zu schaffen und Handlungen zu fördern, die als notwendig erscheinen: »Wir verbreiten Lügen, um dann die Dinge tun zu können, die wir tun wollen, weil wir sie für notwendig halten«¹¹⁷.

In Drewermanns Ausführungen, die durch das Interview-Setting geprägt sind und eher eine assoziative denn eine systematische Auseinandersetzung mit dem achten Gebot bieten, lassen sich so zwei zentrale Gedankengänge identifizieren. Zum einen tritt die durch das Gebot gegebene Normativität deutlich hinter die Frage nach der motivationalen Ermöglichung des Guten und dem Aspekt der Intentionalität des Handelnden zurück. Um das Gute zu tun, bedarf es, so Drewermann, nicht der Norm, sondern der Annahme des Menschen durch Gott und sich selbst. Im Zentrum des dann möglichen Guten steht allein das gut Gemeinte bzw. gut Gewollte, nicht der »moralische Rigorismus«¹¹⁸. Zum anderen schiebt sich diese individuelle Perspektive auch in den sozialetischen Überlegungen Drewermanns in den Vordergrund. Lügen im sozio-politischen Kontext brandmarkt Drewermann als »Selbstbetrug«¹¹⁹, er bricht es also aus strukturellen Zusammenhängen heraus und verankert es vorrangig im Individuum. Dass es einen »permanente[n] Zwang zur Lüge als einer Form von intelligenter Gewalt«¹²⁰ gibt, thematisiert der Theologe allerdings nur am Rande.

¹¹⁶ Vgl. Drewermann 2010, 155–158.

¹¹⁷ Ebd., 156.

¹¹⁸ Ebd., 153.

¹¹⁹ Ebd., 155.

¹²⁰ Ebd., 158.

4. Zur Aktualität des achten Gebotes

Auf den ersten Blick scheint das achte Gebot als Verbot, ein falsches Zeugnis zu geben, hoch anschlussfähig an die Moderne zu sein. Nicht nur die Bedeutung des alltagsweltlichen Schwörens kann darauf hindeuten. Auch beispielsweise die medienethischen Diskussionen um vermeintliche oder tatsächliche Fake-News oder das Problem des Rechtes auf Wissen bzw. Nicht-Wissen in biomedizinischen Fragen machen deutlich, wie präsent die Frage nach dem richtigen Zeugnis im Sinne des Sagens der Wahrheit in ethischen Diskursen ist. Doch einer naiven Vereinnahmung des achten Gebotes im Sinne eines Verbotes, nicht zu lügen, widersetzen sich sowohl der Text als auch die exemplarischen Auslegungen von Savater, Koch und Drewermann.

Zum einen zeigt der exegetische Befund, dass das achte Gebot in die Welt des Gerichts und der Zeugenschaft vor Gericht verortet werden muss. Die damit verbundene Vereidigung eines Zeugen macht deutlich, dass »Du sollst nicht falsch (bzw. nichts Falsches) gegen deinen Nächsten aussagen« vor allem den performativen Ausdruck »Schwören« im Sinne einer Eidesformel einschließt. Für ein universales Verbot zu lügen, bietet der Text keine Grundlage. Zugleich aber weist das Verbot auf die grundlegenden Probleme innerhalb einer Gesellschaft hin, in der gelogen wird. Das Falsches-Zeugnis-Geben gefährdet, wie die Lüge letztlich auch, die Freiheit: Im lebensweltlichen Sinn kann eine Falschaussage praktischen Freiheitsvollzüge radikal einschränken und andere um Leben und Lebensgestaltung betrügen. Darüber hinaus muss die Falschaussage, auch als Lüge im allgemeinen Sinne, als Angriff auf die Identität einer Gesellschaft gelten, weil basale Bedingungen des Miteinanders – Vertrauen, Verlässlichkeit und Handlungskonsistenz – durch eine Falschaussage massiv gefährdet werden. Knapp formuliert: Eine Gesellschaft der Lüge – auch das impliziert das achte Gebot – ist existenzunfähig.

Zum anderen unterscheiden sich die drei vorgestellten Auslegungen des achten Gebots gravierend, sind aber in einer Sache einig: Schwören bzw. etwas zu beeiden spielt in allen Auslegungen nur eine untergeordnete Rolle. Das kann als Problemanzeige gedeutet werden. Jenseits seines textbasierten Inhaltes verleitet das achte Gebot offenkundig zu umfangreichen Interpretationen oder Weiterführungen. In ethischer Hinsicht sind dabei folgende drei Ergebnisse relevant:

- *Fernando Savater* reflektiert vor allem auf die Lüge und ihr Verhältnis zur Wahrheit. Er kann deutlich machen, wieso Wahrheit sozialetisch gesollt ist. Zugleich aber argumentiert er für einen pragmatischen Umgang mit der Lüge und rekurriert auf das Nicht-Schadens-Prinzip als Kriterium der Zulässigkeit von unwahren Aussagen.
- Auch *Traugott Koch* nutzt das achte Gebot als argumentativen Ausgangspunkt, wenn auch im Blick auf eine systematische Reflexion auf Wahrheit und ihre Relevanz für den individuellen Lebensvollzug. Während Savater stärker sozialetisch diskutiert, verbleibt Koch fast durchgehend im Raum des individuellen Handelns. Die dadurch vollzogene ›Privatisierung‹ des Dekalogs geht bei Koch mit einem Verzicht auf die soziale Bedeutung von Regeln und Normen einher. Legitimiert sieht der evangelische Theologe die Wahrheit – im Gegensatz zu Savaters pragmatischer Begründung – durch den Rekurs auf Gott. Das Sagen und Leben der Wahrheit wird zu einer Tat, in der der Mensch auf Gottes Befreiung antwortet. Die Verpflichtung zur Wahrheit sieht Koch in Gott begründet.
- *Eugen Drewermann* schließlich vertritt eine Position, die sich als Mittelweg zwischen beiden Auslegungen bewegt. Zwar versteht er das Verbot zu lügen intentional und motivational. Drewermann nimmt damit vor allem den wahrhaftigen Menschen in den Blick. Zugleich aber macht der katholisch sozialisierte Theologe deutlich, dass die Lüge in sozialetischer Hinsicht als ›Triebmittel‹ der Gesellschaft funktioniert. Sie ist das Mittel der Wahl der Mächtigen. Die moderne, ökonomisch orientierte Welt baut, so die sozialkritische Stoßrichtung der Überlegungen Drewermanns, auf einem Lügenkonstrukt auf, die es ermöglicht, Gewinnmaximierung, Ausbeutung oder Krieg als notwendig zu postulieren.

So verschieden die Auslegungen von Savater, Koch und Drewermann auch sind, so gemeinsam ist ihnen der Zugang zum achten Gebot: Alle Autoren arbeiten mit einer doppelten Universalisierungsstrategie im Umgang mit dem Verbot. Zum einen entkleiden sie das Verbot seiner exegetisch herausgearbeiteten Kontextualisierung und nehmen an, dass es auch im 21. Jahrhundert zur Sprache gebracht werden kann. Zum zweiten weiten die Autoren den Bedeutungsgehalt der Verbotsformel und universalisieren diesen auf einen grundsätzlichen Diskurs über Lüge und

Wahrheit. Dekontextualisierung und Universalisierung gehen dabei Hand und Hand.

Dadurch wird das Gebot in allen Ansätzen auch als Diskursmarker verstanden. Ausgehend von der Bedeutung des Wahr-Sagens im Gerichtskontext werden auch Aspekte der Inklusion und Exklusion durch Lüge und Wahrheit, die Möglichkeit des sozialen Miteinanders und die Identität eines wahrhaftigen Menschen in den Blick genommen. So kann festgestellt werden, dass die Auslegungen von Savater, Koch und Drewermann die zentralen Aspekte der Identität und der Abgrenzung, die sich im jugendsprachlichen »ich schwöre« finde, auch als Intention des achten Gebotes identifizieren.

Literatur

Androutsopoulos, Jannis

- 2001 »Ultra korregd Alder!«. Zur medialen Stilisierung und Aneignung von ›Türkendeutsch‹, in: Deutsche Sprache 29/4, 321–339.

Auer, Alfons

- 1976 Der Dekalog – Modell der Sittlichkeit heute?, in: Sandfuchs, Wilhelm (Hg.): Die zehn Gebote, Würzburg, 147–164.

Auer, Peter

- 2003 ›Türkenslang‹. Ein jugendlicher Ethnolekt des Deutschen und seine Transformationen, in: Häcki Buhofer, Annelies (Hg.): Spracherwerb und Lebensalter, Tübingen, 255–264.

Bahlo, Nils / Dittmar, Norbert

- 2008 Die Sprache der Jugend. Historische Ausprägung und sprachliche Besonderheiten, in: Anderlik, Heidemarie / Kaiser, Katja (Hg.): Die Sprache Deutsch, Dresden, 302–305.

Bahlo, Nils Uwe

- 2010 uallah(.)ich schwöre. Ein jugendsprachlicher Diskursmarker auf dem Prüfstand (31.8.2010), online: <http://www.gespraechsforschung-ozs.de/heft2010/ga-bahlo.pdf> [28.08.2018].

Baker, David L.

- 2017 Living as the People of God, Westmond.

Becker, Christoph

2004 Die Zehn Gebote. Verfassung der Freiheit, Augsburg.

Bourgeault, Guy

1971 Décalogue et morale chrétienne, Paris/Montreal.

Bräumer, Hansjörg

2000 Das Tor zur Freiheit. Die Zehn Gebote – für heute ausgelegt, Holzgerlingen.

Breit-Kessler, Susanne

2012 Lebenssätze. Die Inspiration der Zehn Gebote, Freiburg i.Br.

Breitsameter, Christof

2012 Nur zehn Worte. Moral und Gesellschaft des Dekalogs (Studien zur Theologischen Ethik 134), Freiburg (Schweiz) u.a.

Brown, William P.

2004 The Ten Commandments: The Reciprocity of Faithfulness, London.

Chan, Yiu Sing Lúcas

2012 The Ten Commandments and the Beatitudes. Biblical Studies and Ethics for Real Life, Lanham.

Crüsemann, Frank

1983 Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive, München.

Deuser, Hermann

2002 Die Zehn Gebote. Kleine Einführung in die theologische Ethik, Stuttgart.

Dietrich, Wolfgang

2001 Zehn Gebote, Stuttgart.

Drewermann, Eugen

1992 Psychoanalyse und Moraltheologie, Bd. 1: Angst und Schuld, 11. Auflage, Mainz.

2010 Die Zehn Gebote. Zwischen Weisung und Weisheit. Gespräche mit Richard Schneider, 4. Auflage, Mannheim.

Durkheim, Émile

1996 Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften [1893], Frankfurt.

Frevel, Christian / Konkel, Michael / Schnocks, Johannes

- 2005 (Hg.) Die Zehn Worte. Der Dekalog als Testfall der Pentateuchkritik (Qaestiones Disputatae 212), Freiburg i.Br. u.a.

Fritzsche, Hans-Georg / Hübner, Hans / Magonet, Jonathan / Perlitt, Lothar / Surkau, Hans-Werner

- 1981 Dekalog, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE) 8, Berlin / New York, 408–430.

Gassmann, Lothar

- 2009 Die Zehn Gebote Gottes. Wie können wir danach leben?, Steinhagen.

Giesen, Traugott

- 2002 Handle so, und du wirst leben. Die Zehn Gebote, Düsseldorf.

Gronemeyer, Reimer

- 2003 Eiszeit der Ethik. Die Zehn Gebote als Grenzpfähle für eine humane Gesellschaft, Würzburg.

Grün, Anselm

- 2006 Die Zehn Gebote. Wegweiser in die Freiheit, Münsterschwarzach.

Hahn, Udo

- 2000 10 Gebote, Gütersloh.

Hilpert, Konrad

- 2009 Der Dekalog, in: Ders. (Hg.): Zentrale Fragen christlicher Ethik. Für Schule und Erwachsenenbildung, Regensburg, 66–94.

Holthausen, Luise

- 2017 Die 10 Gebote. Felix und das Geheimnis der steinernen Tafeln, Freiburg i.Br.

Hossfeld, Frank-Lothar

- 1982 Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen, Göttingen.

Kant, Immanuel

- 1969 Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen (VRML), in: Ders.: Kants gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe) VIII, 423–430.

Koch, Traugott

- 1995 Zehn Gebote für die Freiheit. Eine kleine Ethik, Tübingen, 1–55.

Köckert, Matthias

2007 Die Zehn Gebote, München.

Krämer, Hans

1992 Integrative Ethik, Frankfurt a.M.

Leicht, Barbara D.

2001 Der dich aus dem Sklavenhaus befreit hat. Mehr als eine Einleitung, in: Kath. Bibelwerk (Hg.): zehn gebote. Lese- und Arbeitsbuch zur Bibel, Stuttgart, 10–19.

Levine, Emma / Schweitzer, Maurice

2014 Are liars ethical? On the tension between benevolence and honesty, in: Journal of Experimental Social Psychology 53, 107–117.

Löhr, Helmut

2002 Der Dekalog im frühesten Christentum und seiner jüdischen Umwelt, in: Kinzig, Wolfram / Kück, Cornelia (Hg.): Judentum und Christentum zwischen Konfrontation und Faszination. Ansätze zu einer neuen Beschreibung der jüdisch-christlichen Beziehungen (Judentum und Christentum 11), Stuttgart, 29–43.

Markl, Dominik

2007 Der Dekalog als Verfassung des Gottesvolkes, Freiburg i.Br.

2013 (Hg.) The Decalogue and its Cultural Influence (Hebrew Bible Monographs 58), Sheffield.

Mayr, Katharina / Paul, Kerstin / Schumann, Kathleen

2012 Von gedrehten Zungen, Ghetto-Kanaken und einem Sultan der Gedanken – Gastarbeiterdeutsch und Kiezdeutsch in literarischer Verarbeitung, in: Leupold, Gabriele / Passet, Eveline (Hg.): Im Bergwerk der Sprache. Eine Geschichte des Deutschen in Episoden, Göttingen, 223–244.

Odebralski, Nikolai

2012 Falsche uneidliche Aussage bzw. Falschaussage, § 153 StGB (17.02.2012), online: https://www.anwalt.de/rechtstipps/falsche-uneidliche-aussage-bzw-falschaussage-stgb_024125.html [18.10.2019].

Opaschowski, Horst W.

2007 Das Moses Prinzip. Die 10 Gebote des 21. Jahrhunderts, 4. Auflage, Gütersloh.

Pohle, Maria / Schumann, Kathleen

- 2014 Keine Angst vor Kiezdeutsch! Zum neuen Dialekt der Multikulti-Generation, in: Zeitschrift für Jugendkriminalrecht und Jugendhilfe 3, 216–223, online: https://www.uni-potsdam.de/fileadmin01/projects/dspdg/Publikationen/ZJJ_Publikation_Pohle_Schumann.pdf [28.08.2018].

Pöhlmann, Horst Georg / Stern, Marc

- 2002 Die Zehn Gebote im jüdisch-christlichen Dialog. Ihr Sinn und ihre Bedeutung heute. Eine kleine Ethik, 2. Auflage, Frankfurt a.M.

Rettig, Daniel

- 2014 Gute Absicht – Lügen können das Ansehen steigern (28.03.2014), online: <http://www.alltagsforschung.de/luegen-koennen-das-ansehen-steigern> [28.08.2018].

Reventlow, Henning Graf

- 2011 (Hg.) Weisheit, Ethos und Gebot. Weisheits- und Dekalogtraditionen in der Bibel und im frühen Judentum, Neukirchen-Vluyn.

Rosenstock, Roland

- 2007 Die Zehn Gebote und was sie heute bedeuten. Eine Gebrauchsanweisung, Reinbek.

Savater, Fernando

- 1994 Sei kein Idiot. Politik für die Erwachsenen von morgen, Frankfurt a.M.
 2002 Darum Erziehung. Was wir Kindern geben können, Frankfurt a.M.
 2004 Die Zehn Gebote im 21. Jahrhundert. Tradition und Aktualität von Moses' Erbe, Berlin.
 2007a Die Fragen des Lebens. Fernando Savater lädt ein in die Welt der Philosophie, 2. Auflage, Frankfurt a.M.
 2007b Tu was du willst. Ethik für die Erwachsenen von morgen, 9. Auflage, Frankfurt a.M.

Schmidt, Susanna

- 2000 (Hg.) Anstöße zum Glücklichein. Was die zehn Gebote heute bedeuten können, Ostfildern.

Schmidt, Werner H.

- 1993 Die Zehn Gebote im Rahmen der alttestamentlichen Ethik, Darmstadt.

Schockenhoff, Eberhard

- 2000 Zur Lüge verdammt? Politik, Medien, Medizin, Justiz, Wissenschaft und die Ethik der Wahrheit, Freiburg i.Br. u.a.

Schreiber, Mathias

- 2010 Die Zehn Gebote: Eine Ethik für heute, 2. Auflage, Berlin.

Schwiehorst-Schönberger, Ludger

- 2000 Die Zehn Gebote – Der Freiheit eine Form geben, in: Welt und Umwelt der Bibel 17, 9–15.

Segal, Ben-Tsion

- 1990 (Hg.) The Ten Commandments in History and Tradition, Jerusalem.

Ska, Jean-Louis

- 2004 Biblical Law and the Origins of Democracy, in: Brown, William P. (Hg.): The Ten Commandments: The Reciprocity of Faithfulness, Louisville, 146–158.

Steffensky, Fulbert

- 2013 Die Zehn Gebote. Anweisungen für das Land der Freiheit, Stuttgart.

Strafgesetzbuch der Bundesrepublik Deutschland

- 2019 Besonderer Teil. 9. Abschnitt. Falsche uneidliche Aussage und Meineid (§§ 153–163), online: <https://www.gesetze-im-internet.de/stgb/> [25.10.2019].

Stutz, Pierre

- 2002 Herzensworte. Die 10 Gebote für das Leben, Luzern.

Suttner, Bernhard G.

- 2009 Die 10 Gebote. Eine Ethik für den Alltag im 21. Jahrhundert, 2. Auflage, Murnau.

Vejola, Timo

- 2000 Moses Erben. Studien zum Dekalog, zum Deuteronomismus und zum Schriftgelehrtentum, Stuttgart.

Wickler, Wolfgang

- 2014 Die Biologie der Zehn Gebote und die Natur des Menschen. Wissen und Glauben im Widerstreit, Berlin/Heidelberg.

Wolf, Notker / Drobinski, Matthias

- 2008 Regeln zum Leben. Die Zehn Gebote – Provokation und Orientierung für heute, Freiburg i.Br.

Zink, Jörg

- 2016 Neue Zehn Gebote. Vom Gesetz des Mose zu den Weisungen Jesu, Freiburg i.Br.

Ohne Autor*in

- 2018 Du sollst nicht lügen – oder? Moderation: Klaus Pokatzky (10.02.2018), online: https://www.deutschlandfunkkultur.de/gesellschaft-du-sollst-nicht-luegen-oder.970.de.html?dram:article_id=410435 [18.10.2019].
- 2019 Fernando Savater, online: https://www.campus.de/autoren/autoren-a-z/fernando_savater-1212.html [18.10.2019].
- o.J. Medienspiegel und weiterführende Literatur, online: <http://www.kiez-deutsch.de/presse.html> [28.08.2018].

Unbedingter Geltungsanspruch?

Prophetisches Reden in der Öffentlichkeit

Torben Stamer

1. Das prophetische Wächteramt in der Kritik

»Hinter diesem Gedanken verbergen sich für mich nicht nur theologisch, sondern auch gesellschaftlich problematische Ansprüche darauf, von einer vermeintlich ›höheren Warte‹ aus und mit vorgeblich besserer Einsicht den Gang der Politik erkennen und bewerten zu können.«¹ Dahinter stehe eine autoritäre Erwartung, die nicht zur Demokratie passe.

»Als hätten Bischöfe gleich welcher Konfession bessere Einsichten als andere! [...] Nur weil ich dieses Amt innehave, überzeuge ich nicht schon. Meine Aufgabe sehe ich eher darin, die Kirche, und das heißt doch: die Menschen, die sie bilden, dazu zu ermutigen und – hoffentlich! – beispielhaft anzuleiten, öffentlich für ihre aus dem Glauben gewonnene Einsicht einzustehen und mit guten Gründen die Auseinandersetzung zu suchen.«²

Mit diesen Worten problematisiert der Bischof der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, Martin Hein, die Vorstellung eines prophetischen Wächteramtes der Kirche³. Mit seiner Kritik steht der Bischof nicht

¹ Hein 2018, 33.

² Ebd., 34.

³ Die Denkschriften-Denkschrift von 1970 differenziert zwischen einem kategorischen Nein, mit dem sie das Wächteramt der Kirche verbindet, und einer politikberatenden Rede: »Es hat kirchliche Äußerungen gegeben, und es wird sie immer geben, die entschieden und verbindlich gegenüber jedermann ein eindeutiges ›Nein‹ aussprechen zu Lehren oder Handlungen, deren Billigung in einer bestimmten geschichtlichen Situation der Verleugnung des christlichen Glaubens gleichkommen würde (Status confessionis). Ein solcher entschiedener Widerspruch wird dann gefordert sein, wenn die Freiheit des Bekenkens mit all seinen Konsequenzen oder das Menschsein des Menschen ernstlich in Frage gestellt wird. [...] Im sozialetischen Bereich hat man diese Art von Äußerungen, die sich als Ungehorsam gegen-

allein da: Das prophetische Wächteramt sei – so Matthias Zeindler – vor-demokratisch, vorsäkular und vorpluralistisch, kurz: »aus der Zeit gefallen[,] [i]n einer schlechten Weise nicht mehr zeitgemäß.«⁴ Johannes Fischer kritisiert den »Zwang zur Eindeutigkeit«, der die innerkirchliche Pluralität nicht würdige.⁵ Auch Christian Albrecht und Reiner Anselm kritisieren die Vereindeutigung und eine Gegenüberstellung von Kirche und Öffentlichkeit. Sie folgern:

»Aus dem Programm einer Öffentlichen Theologie droht dann aber unter der Hand das Programm einer Theologie zu werden, deren Aufgabe vorrangig in der Zurüstung der Kirche zu einer dem politischen Diskurs entzogenen, mit übergesellschaftlicher, metaphysischer Autorität ausgerüsteten Instanz besteht. Öffentliche Theologie wird also zur kirchlichen Theologie, diskursive Öffnung zu beinahe fundamentalistischer Selbstvergewisserung.«⁶

Das prophetische Wächteramt steht in der Kritik. Dabei liegt die Annahme nahe, dass die Kritik am prophetischen Wächteramt sich mit einem bestimmten Bild des prophetischen Wächters verbindet, das (auch) durch die alttestamentlichen Texte geprägt ist.⁷ Beispielhaft sei hierfür auf Ez 3,17 verwiesen: *אדם צפה נתתיך לבית ישראל ושמעת מפי דבר והזהרת אותם* (»Menschensohn, ich habe dich als Wächter dem Haus Israel gegeben, und du wirst ein Wort aus meinem Mund hören und du wirst sie von mir warnen.«) Es ist das Amt des Propheten Ezechiël, Israel von Gott zu warnen, wozu er als Wächter Israels aufgrund einer gottunmittelbaren Offenbarung befähigt und legitimiert ist.

Unabhängig davon zeigt die vielstimmige Kritik, dass beim prophetischen Wächteramt der Kirche verschiedene Problemkomplexe miteinander verbunden sind: Neben der Legitimität und Ausübung des Amtes

über dem Staat auswirken können, vielfach unter dem Begriff ›Wächteramt‹ anzusprechen versucht.« (Rat der EKD 1988, 50 [Nr. 11]) Dem steht ein »gemeinsame[s] Suchen[] [...] in Form gewissenhafter vernünftiger Argumentation« (Rat der EKD 1988, 50 [Nr. 12]) gegenüber, das die gemeinsame Ordnung weiterentwickeln will. – Die neue Denkschriften-Denkschrift von 2008 verzichtet auf diese Differenzierung (vgl. Rat der EKD 2008).

⁴ Zeindler 2018.

⁵ Vgl. Fischer 2016, 45.

⁶ Albrecht et al. 2017, 33.

⁷ »Wo etwa von heutigen ›Propheten‹ die Rede ist, steht dahinter in der Regel das Bild der Propheten, wie es die neuzeitliche alttestamentliche Exegese aus den ihren Namen tragenden Büchern herausgeschält hat« (Schmid 1996, 225).

wird im demokratischen Rechtsstaat – vereinfachend dargestellt – auch der *prophetisch* vorgetragene Anspruch auf Wahrheit und Richtigkeit in seiner Eindeutigkeit fraglich.

Dabei verwundert es nicht, dass die Diskussion um das prophetische Wächteramt der Kirche – zumindest im protestantischen Raum – besonders seit dem Beginn der »Flüchtlingskrise« 2015 (wieder⁸) geführt wird. Kirchliche Repräsentanten haben sich in der Asyl- und Migrationspolitik eindeutig und – jedenfalls in der Rezeption mancher – moralisierend positioniert. Dies führte auch zu Widerspruch (von Theologinnen und Theologen).⁹ Gerade gesamtgesellschaftlich ist die Frage nach der Kommunikation von Wahrheits- und Richtigkeitsansprüchen gegenwärtig besonders relevant: Was wahr und richtig ist, spielt ja auch im sogenannten postfaktischen Zeitalter eine Rolle. Gleichwohl verändert sich die gesellschaftliche Selbstverständigung darüber, wann etwas als wahr und richtig gilt.¹⁰

In diesem Aufsatz liegt nun der Fokus ganz auf dem Prophetischen und dem damit verbundenen Anspruch in seiner Eindeutigkeit in der Öffentlichkeit. Fragen nach dem Verhältnis von Institution und prophetischem Wächteramt – eine von der theologiegeschichtlichen Genese des prophetischen Wächteramtes her nahe liegende Problemstellung¹¹ – werden nicht berücksichtigt. Vielmehr geht es darum: Darf prophetisch in der Öffentlichkeit gesprochen werden? Oder: Muss vielleicht sogar prophetisch geredet werden? Bei der Beantwortung der Fragen wird darauf zu achten sein, welches Bild des Propheten jeweils leitend ist.

Zunächst wird aber dem Potential religiöser Geltungsansprüche in der Öffentlichkeit in verkörperungstheoretischer Perspektive nachgegangen (2.). Danach werden die religiösen Geltungsansprüche konkretisiert: Was kennzeichnet einen prophetischen Geltungsanspruch? Hierzu wird im Gespräch mit den alttestamentlichen Texten und dem Theologen Paul Tillich ein sachgerechtes Bild der Prophetie entworfen (3. und 4.). Wird zu-

⁸ Erinntet sei hier nur an die Auseinandersetzungen in der Friedensbewegung in den 80er Jahren.

⁹ Vgl. für einen Überblick Moos 2018.

¹⁰ Mit Blick auf die affektiv-emotionale Dimension haben wir dies skizziert in Wabel et al. 2018.

¹¹ Vgl. Graf 1988.

nächst das prophetische Reden fokussiert, kommt anschließend das prophetische Handeln in den Blick (5.).

2. Potential religiöser Geltungsansprüche im öffentlichen Diskurs

Dürfen religiöse Überzeugungen überhaupt – unabhängig von dem in ihnen erhobenen Grad des Geltungsanspruches – eine Rolle im öffentlichen Diskurs spielen? Hierbei wird insbesondere auf die Erfahrungsdimension, die sich im Geltungsanspruch als Gewissheit ausdrücken kann, zu achten sein. Wird vorausgesetzt, dass im öffentlichen Diskurs nur »ihrem Anspruch nach allen Personen *gleichermaßen zugängliche* Argumente«¹² gebraucht werden dürfen, sind religiöse Überzeugungen problematisch, denn sie setzen eine bestimmte religiöse Praxis voraus.¹³ Des Weiteren

»[entziehen sich] religiös verwurzelte existentielle Überzeugungen durch ihren gegebenenfalls rational verteidigten Bezug auf die dogmatische Autorität eines unantastbaren Kerns von infalliblen Offenbarungswahrheiten der Art von *vorbehaltloser* diskursiver Erörterung, denen sich andere ethische Lebensorientierungen und Weltanschauungen [...] aussetzen«¹⁴.

Religiöse Überzeugungen sind in diesen Konzeptionen für den demokratischen Diskurs nur bedingt geeignet; sie bedürfen zumindest der Übersetzung.

Eine andere Position vertreten verkörperungstheoretische Ansätze¹⁵, denen ich hier folgen werde. Matthias Jung unterscheidet drei Arten von Begründungen im öffentlichen Diskurs: freistehende, eingebettete und

¹² Habermas 2005, 125 (Hervorh. im Orig.).

¹³ Vgl. Habermas 2012, 90f.: »Indem man irgendeine Form von religiöser Begründung anführt, beruft man sich implizit immer auch auf eine entsprechende Religionsgemeinschaft. Nur wenn man einer solchen Gemeinschaft angehört und in der ersten Person aus einer bestimmten religiösen Tradition heraus sprechen kann, teilt man eine spezielle Art von Erfahrung, von der religiöse Überzeugungen und Gründe abhängen. [...] Die wichtigste Erfahrung [...] geht aus der Teilnahme an kultischen Praktiken hervor, an der tatsächlichen Gottesverehrung, bei der kein Kantianer oder Utilitarist mitmachen muß, um ein gutes kantianisches oder utilitaristisches Argument zu entwickeln.«

¹⁴ Habermas 2005, 135 (Hervorh. im Orig.).

¹⁵ Vgl. zur Einführung Breyer 2016. Vgl. zum Folgenden auch Wabel et al. 2017, 26–30; Wabel et al. 2018, 24–26.

verkörperte Begründungen, die aufeinander bezogen sind. Freistehende Begründungen sind potentiell¹⁶ für jeden nachvollziehbar. Sie abstrahieren nämlich von konkreten Erfahrungen¹⁷ und entsprechen den Ansprüchen der angedeuteten Habermas'schen Konzeption. Aufgrund ihrer Abstraktion können sie bei der Bewertung widerstreitender Geltungsansprüche helfen. »Doch ist die motivationale Kraft solcher Argumentationsfiguren [...] recht gering, weil das Abstrahieren von konkreter leiblicher und historischer Erfahrung den Argumentationsprozess von allen tiefer verankerten Überzeugungen abschirmt.«¹⁸ Von anderer Überzeugungskraft sind eingebettete und verkörperte Begründungen: Eingebettete Begründungen haben ihren Kontext in gemeinschaftlichen Erfahrungen, verkörperte Begründungen in leiblichen Erfahrungen.¹⁹ Folgende Beispiele mögen dies illustrieren: Konkrete historische Erfahrungen wie die nationalsozialistische Herrschaft bildeten den argumentativen Kern für die Verabschiedung der Menschenrechte.²⁰ Der körperlich erlebte Schmerz angesichts fremden Leidens kann zur Begründung für Handlungen werden, die das Leid lindern. Zu den eingebetteten und verkörperten Gründen gehören auch religiöse Begründungen: Religiöse Begründungen verweisen auf Transzendenz Erfahrungen.

Im Hintergrund dieser Ausdifferenzierung stehen Überlegungen zur Verkörperung der Vernunft. Verkörperungstheoretische Ansätze arbeiten an der Überwindung von Dualismen, die Materielles und Geistiges trennen. Stattdessen wird das Geistige konsequent verkörpert gedacht.²¹ Daraus folgt für die Anthropologie, dass auch die Vernunft verkörpert, also leiblich verfasst ist. Evolutionär kann rekonstruiert werden, dass sich die

¹⁶ Gleichwohl verlangen freistehende Begründungen aufgrund ihres Abstraktionsgrades ein hohes Maß an Bildung. Insofern sind freistehende Begründungen nicht voraussetzungslos (vgl. Jung 2016, 133f.).

¹⁷ Dies heißt nicht, dass freistehende Begründungen sich deswegen von den verdeckten, auf konkreten Erfahrungen beruhenden Gründen lösen können; vielmehr ruhen sie auf ihnen (vgl. Jung 2016, 140).

¹⁸ Jung 2016, 134.

¹⁹ Vgl. ebd., 134f.

²⁰ Vgl. ebd., 134.

²¹ Diese und ähnliche Formulierungen stehen in der Gefahr, dass das Geistige unabhängig vom Materiellen gedacht wird, so als würde sich ein vorher feststehender geistiger Gehalt dann materiell einkleiden. Dies wäre aber ein Missverständnis (vgl. Polke 2017, 92).

symbolische Sprache und die Fähigkeit zur Distanzierung aus deiktischen und ikonischen Gesten entwickelt hat: Der zunächst mit dem Zeigen auf etwas verbundene Laut konnte später auf das Gezeigte referieren, ohne dass das zuvor Gezeigte anwesend sein musste.²²

»[D]ie Fähigkeit von symbolischer Sprache, sich von direkter Erfahrung zu entfernen (nicht: zu lösen!) und universelle Gründe zum Ausdruck zu bringen, gründet in der Unmittelbarkeit leiblicher Vertrautheit mit der Welt im Gefühl und Handeln.«²³

Religiöse Begründungen haben ein besonderes Potential im öffentlichen Diskurs, das sie mit anderen eingebetteten und verkörperten Begründungen teilen: Aufgrund ihrer Erfahrungsnähe vermögen sie zu überzeugen und zu motivieren. Dass religiöse Begründungen nicht universell sind, stellt keinen allzu großen Nachteil dar, wenn mit der Möglichkeit einer Wertegeneralisierung²⁴ oder Transpartikularisierung²⁵ gerechnet wird.²⁶ Das hier vorgestellte Modell erweist sich darin als »zugleich anspruchsvoller und realistischer«²⁷ als rein auf freistehende Begründungen setzende Konzepte.

Zur realistischen Beschreibung gehört auch die Benennung von Gefahren, die eng mit den Potentialen verbunden sind:

»Die Gefahr, der verkörperte und eingebettete Begründungen immer ausgesetzt sind, liegt in der Verwechslung intensiver partikularer Erfahrungen mit universellen Geltungsansprüchen, während umgekehrt freistehend-universalistische Argu-

²² Vgl. Krüger 2017, 71–74.

²³ Jung 2016, 131; Jung leitet die Fähigkeit zur symbolischen Sprache von der mimetisch-rituellen Kultur her.

²⁴ Vgl. Jung 2016, 132 in Anschluss an Hans Joas.

²⁵ Vgl. Dabrock 2012, 67–72.

²⁶ Wertegeneralisierung und Transpartikularisierung haben den Charme, dass das Problem der Übersetzbarkeit religiöser Geltungsansprüche sich verschiebt, da nicht mehr die Übersetzung in eine säkulare, postmetaphysische Sprache vorausgesetzt wird. Zum Problem der Übersetzung (vgl. jüngst Wabel 2019).

²⁷ Jung 2016, 133; »Der Realismus gründet in der Tatsache, dass er der Art und Weise näher steht, in der verkörperte rationale Wesen tatsächlich ihre normativen (und auch epistemischen!) Überzeugungen formen. Doch ist das Konzept durch eben diese Einsicht auch äußerst anspruchsvoll und formuliert lediglich eine fragile *Möglichkeit* menschlicher Kommunikation über Werte, deren Verwirklichung von vielen kontingenten Bedingungen abhängt und sehr oft durch Machtinteressen oder dogmatische Selbstabschottung zunichte gemacht wird.« (Jung 2016, 133).

mentationen immer Gefahr laufen, so abstrakt zu werden, dass sie mit der direkten Erfahrung leibhaftiger Menschen nicht mehr vermittelt werden können.«²⁸

Gibt es die Möglichkeit einer Kritik von (religiösen) Erfahrungen und den aus ihnen erwachsenen Geltungsansprüchen, die diesen Erfahrungen und den Geltungsansprüchen gerecht wird?²⁹ Eine solche Kritisierbarkeit ist eine entscheidende Voraussetzung, sollen religiöse Geltungsansprüche nicht diskursschließend sein.

In verkörperungstheoretischer Perspektive lassen sich religiöse Erfahrungen und ihre Geltungsansprüche aufgrund der Artikulation kritisieren: Nicht die Erfahrungsqualität selbst kann bestritten werden, wohl aber ihre symbolische Artikulation. Erst die die Erfahrung distanzierende Artikulation macht einen Geltungsanspruch möglich.³⁰

Wurden bisher religiöse Argumente in religionsphilosophischer Perspektive unter Rückgriff auf Matthias Jung behandelt, so soll im Folgenden mit Bezug auf die alttestamentlichen Schriften³¹ ein theologisches Verständnis des Prophetischen skizziert werden. Dabei wird zu untersuchen sein, ob ein religiös-prophetischer Geltungsanspruch auch aus theologischen Gründen – und nicht nur religionsphilosophisch – kritisiert werden kann.

3. כה אמר יהוה («So spricht JHWH»).

Alttestamentliche Forschung im Wandel

Zunächst einmal muss betont werden, dass die israelitischen Prophetinnen und Propheten keine homogene Gruppe darstellen. Das zeigt sich schon an der Bezeichnung. So lehnt etwa Amos נביא («Prophet», eigentlich: »berufener Rufer«) und בן נביא («Prophetensohn», d.h. Mitglied einer Prophetengemeinschaft) ab, lässt sich aber חזה («Seher») nennen

²⁸ Jung 2016, 140.

²⁹ Vgl. Seibert 2018.

³⁰ Vgl. Jung 1999, 261–403.

³¹ Auch in den neutestamentlichen Texten lassen sich prophetische Phänomene und Diskussionen über Prophetie identifizieren. Der Fokus auf die alttestamentlichen Texte bietet sich m. E. aber aufgrund der prägenden Wirkungsgeschichte der alttestamentlichen Einzelpropheten an.

(Am 7,12.14).³² Zudem lässt sich eine Vielzahl prophetischer Phänomene³³ in den biblischen Texten feststellen. Einige passen nicht zu einem pluralen und demokratischen Rechtsstaat;³⁴ andere stehen einer pluralen Demokratie näher.³⁵

Ein Teil der Kritik an einem gegenwärtig als prophetisch vorgetragenen Anspruch lässt sich durch das Bild der Propheten als »geistbegabte, genialische Einzelpersonen, die den ihnen unmittelbar mitgeteilten, bisweilen auch aufgenötigten Gotteswillen unbedingt und kompromißlos gegenüber ihren Adressaten vertreten«³⁶, erklären. Dieses Bild der Propheten hat einen Anhalt an bestimmten Texten und lässt sich auch heute in abgespekter Form in der alttestamentlichen Forschung finden. So bestimmt Erich Zenger in seiner *Einleitung in das Alte Testament* das prophetische Selbstverständnis anhand der Gattung des begründeten Gerichtswortes folgendermaßen: Das begründete Gerichtswort bestehe aus drei Teilen: dem Scheltwort, der Botenspruchformel und dem Drohwort. Bei der Botenspruchformel (כה אמר יהוה) handle es sich um eine im Alten

³² Vgl. Zenger 2008, 418.

³³ Vgl. für einen Überblick Jeremias 2015, 123–190; Schmid 2010, 313–324; Zenger 2008.

³⁴ *Pars pro toto* sei auf die Tötung (הרג) der Baalspropheten am Karmel durch den Propheten Elia hingewiesen (1 Kön 18,14). Dass die Durchsetzung des Machtbereichs JHWHs bzw. die Delegitimierung der Machtsymbole einer anderen Gottheit mit dem Tod der Baalspropheten endet, ist aufgrund der im Elia-Zyklus angelegten Alternative von JHWH oder Baal als Gott Israels im Sinne einer Alternative von Leben und Tod zwar die narrative Pointe (vgl. Jeremias 2015, 134f.), zeigt aber auch die historische Abständigkeit der Erzählung. Heute wird auch aus guten religiösen Gründen die Religionsfreiheit geachtet.

³⁵ Vgl. zur alttestamentlichen Prophetie in ethischer Perspektive Hofheinz 2011. Hofheinz untersucht die alttestamentliche Prophetie in fünf Erkundungsgängen. Für den ersten Erkundungsgang (»Gott dreinreden lassen« (Hofheinz 2011, 139)) bezieht sich Hofheinz ebenfalls auf Wagner 2004, bindet aber Prophetie und Offenbarung stärker aneinander (u.a. mit Bezug auf Zenger 2008). Näher an dem hier vorgelegten Bild ist dann der dritte Erkundungsgang (»Argumentieren lernen in Auseinandersetzung mit der Tradition«, (Hofheinz 2011, 155)). Aufgegriffen wird hier der vierte Erkundungsgang zur Unterscheidung von wahrer und falscher Prophetie und der fünfte Erkundungsgang zu dem prophetischen Zeichenhandlungen gestreift. Der zweite Erkundungsgang zur Zeitdimension – ähnlich auch Huber 1985, 119–122 – wird hier um der Prägnanz des Grundarguments willen nicht verfolgt.

³⁶ Schmid 1996, 225f.

Orient verbreitete Einführung für amtliche Kommunikation. Indem die Propheten die Botenspruchformel aufnahmen und sie mit dem Drohwort, einer Strafansage Gottes, verbanden, zeige sich ihr Selbstverständnis »als Boten, Abgesandte JHWHs, die ein ihnen von JHWH selbst aufgetragenes Gotteswort öffentlich und quasi-amtlich bekannt zu geben haben«³⁷. Das Drohwort sei als Rede JHWHs gekennzeichnet und beziehe sich auf die Zukunft. Das Scheltwort hingegen sei auf die Gegenwart bezogen und könne »als ›Eigenleistung‹ des Propheten (sein ureigenes prophetisches Charisma)«³⁸ verstanden werden, so dass »[d]er Prophet gewissermaßen die Begründung für die Wahrheit des Gotteswortes [liefert]«³⁹. »Der Prophet ist«, so fasst Zenger seine Charakterisierung des prophetischen Selbstverständnisses zusammen, »von seinem Grundimpetus her Kritiker, Visionär und ›Protestant‹, dessen einzige Legitimation seine Gottunmittelbarkeit ist«⁴⁰.

Doch dieses Bild der Propheten ist zeitbedingt. So stellt Konrad Schmid fest:

»Die im 19. Jahrhundert entdeckte Geistbegabtheit und Gottesunmittelbarkeit der Propheten lässt sich [...] auch als nichts anderes als ein wiederaufgedeckter Teil der geistigen Konkursmasse der zwei Jahrhunderte früher gescheiterten Inspirations-theorie sehen.«⁴¹

Gerade an den **אמר כה**-Formeln⁴², die vermeintlich sicher auf die Propheten als von Gott unmittelbar beauftragte Boten hinwiesen, lässt sich ein differenzierteres Bild des Prophetischen gewinnen, wie Andreas Wagner in seiner Habilitationsschrift zeigt:⁴³ Schon der Vergleich mit der außerisraelitischen Verwendung der Formel führt nicht dazu, diese nur als Ein-

³⁷ Zenger 2008, 422.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd., 423. Er fährt fort: »Als ›Protestant‹ ist er (bzw. das nach ihm benannte Buch) die notwendige Gegeninstanz zum Amt und zur Institution.« (ebd.).

⁴¹ Schmid 1996, 231.

⁴² Die **אמר כה**-Formeln sind als ein Baustein zur Charakterisierung des Prophetischen deswegen besonders geeignet, weil sie »in fast jedem Buch vor[kommen ...], über 400 mal im AT und mit weitem Abstand die bedeutendste überindividuelle Kleinform im Bereich der Schriftprophetie [sind].« (Wagner 2004, 13) Für eine Übersicht über die einzelnen Formeltypen (vgl. Wagner 2004, 302).

⁴³ Vgl. Wagner 2004; Im Folgenden werden nur die Ergebnisse der Untersuchung skizziert. Für die detaillierte Analyse sei auf das Buch verwiesen.

leitungsformel für amtliche Kommunikation zu verstehen. Vielmehr ist die Verwendung breit gestreut.⁴⁴ Die einzelnen Formelvarianten deuten dabei alttestamentlich auf verschiedene Funktionen hin. Eine (Wort-)Offenbarung an den Propheten ist nur in der Variante **כִּי כֹה אָמַר אֲלֵי** (כי כה אמר אלי) und bei einer der beiden Funktionen der nicht erweiterten Formel (**כֹּה אָמַר** כה אמר) vorausgesetzt. Prophetische Verkündigung kann neue, direkt an den Propheten geoffenbarte Worte JHWHs enthalten.⁴⁵ Sie muss es aber nicht, wie drei andere Verwendungsweisen der Formel zeigen: Bei der nur bei den Propheten belegten Variante (**יְהוָה**) **כִּי כֹה אָמַר** (יהוה כי כה אמר) ist nicht mit einer direkten Wortoffenbarung an den Propheten zu rechnen. Stattdessen wird mit der Formulierung eine Tradition aufgenommen und so sowohl fixiert als auch aktualisiert.⁴⁶ Die Variante (**יְהוָה**) **לֵכֵן כֹּה אָמַר** (יהוה לכן כה אמר) hat »die Funktion, das Ergebnis des Nachdenkens *coram deo* über ein bestimmtes Faktum einzuleiten«⁴⁷. Auch hier ist nicht mit einer direkten Offenbarung zu rechnen. Die zweite Funktion der nicht erweiterten Formel zeigt das Berufsverständnis des Propheten, der zum Reden im Namen JHWHs ermächtigt wird, ohne dass dieses Reden inhaltlich durch JHWH im Sinne einer Botschaft determiniert wird.⁴⁸ Das so entstehende Bild des Propheten ist deutlich vielschichtiger. Der Prophet weiß sich zwar – auf unterschiedlichen Arten und Weisen – durch JHWH oder die JHWH-Tradition legitimiert, dies aber überwiegend nicht im Sinne einer gottunmittelbaren Wortbotschaft. »Der Maßstab des Prophetischen liegt nicht mehr in der Gottunmittelbarkeit der Einzelgestalten, sondern in der erfahrungsweltlichen Deutekompetenz der alttestamentlichen Schriftsteller.«⁴⁹

Zum Wandel der alttestamentlichen Forschung hat Schmid festgestellt, dass mit der Umstellung von der Gottunmittelbarkeit auf die Geschichtsbezogenheit der Propheten es zu weiteren Änderungen im Verständnis des Prophetischen kommt: Auch die Fortschreibungsprozesse

⁴⁴ Vgl. Wagner 2004, 317.

⁴⁵ Vgl. ebd., 307.

⁴⁶ Vgl. ebd., 303–306.

⁴⁷ Ebd., 306.

⁴⁸ Vgl. ebd., 308–311; Besonders deutlich wird dies in der Erzählung der Berufung Ezechiels in Ez 2,4: **וַאֲמַרְתָּ אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר אֲדֹנֵי יְהוָה** (»und du sollst zu ihnen sagen: »so spricht Gott JHWH«); vgl. zur Interpretation Wagner 2004, 310.

⁴⁹ Schmid 1996, 248; Schmid geht aber davon aus, dass die Gottunmittelbarkeit des Propheten alttestamentlich nicht in Frage steht. Sie sei aber kein exklusives Kennzeichen des Propheten (vgl. Schmid 1996, 228).

innerhalb der prophetischen Literatur können nun theologisch gewürdigt werden. Das schriftgelehrte Fortschreiben bestehender Texte kann dann – dies entspricht wahrscheinlich auch dem Selbstverständnis der Fortschreibenden – selbst als prophetisch verstanden werden.⁵⁰ Ein solches Verständnis der Prophetie ist für die Gegenwart gut anschließbar: Prophetisches Reden erfordert dann nicht die Genialität oder Gottunmittelbarkeit einer einzelnen Person,⁵¹ sondern bedarf der aktualisierenden Fortschreibung.

Statt dem Bild des autoritativen Prophetenwortes, auf das nur mit Gehorsam reagiert werden kann, zu folgen, wird hier in Übereinstimmung mit der alttestamentlichen Forschung einem Bild nachgegangen, das auf eine »discursive prophecy«⁵² hindeutet. Prophetisch reden hieße dann, die Tradition aktualisierend die Gegenwart *coram deo* zu deuten. Eine solche Definition träfe auch auf andere religiöse Redeweisen zu, weswegen die prophetische Rede im nächsten Abschnitt näher bestimmt wird: Prophetisch ist die Rede aufgrund ihrer spezifischen Form der Kritik.

4. Der Grund prophetischer Kritik

Das, was bisher »zu aktualisierende Tradition« genannt wurde, kann unter Rückgriff auf Paul Tillich näher bestimmt werden und wird anhand von alttestamentlichen Beispielen illustriert.⁵³ Tillich entwickelt eines der elaboriertesten Konzepte prophetischer Kritik im 20. Jahrhundert. So un-

⁵⁰ Vgl. ebd., 244–247; Darüber hinaus ist zu überlegen, ob einzelne prophetische Bücher nicht auf einen Einzelpropheten zurückgehen (vgl. Schmid 2010, 321).

⁵¹ Interessant ist hierzu Lohfink 1990, 45f., der auf die Differenzen zwischen Theologen und den prophetischen Einzelgestalten hinweist: »Sowohl wir Theologen an den deutschen Hochschulen als auch die Pfarrer auf den Kanzeln [...] ähneln fatal den Hof- und Tempelpropheten von Mari und Jerusalem, nicht aber jenen, zu ihrer Zeit durchaus marginalen Gestalten, die wir an sich allein meinen, wenn wir von Israels Propheten reden. [...] Sie kamen unverhofft wie die Tiere am Abend, und man hat sie wie die Tiere behandelt« – sie also zu domestizieren versucht oder gejagt.

⁵² Vgl. für den Begriff Schlag 2018, 153. 156, der ihn allerdings zur Beschreibung des konfessionellen Religionsunterrichtes verwendet.

⁵³ Tillich selbst abstrahiert bewusst von der israelitischen Prophetie (vgl. Tillich 1962, 29 Anm. 1); vgl. zum Folgenden auch Huber 1985, 115f.

terscheidet Tillich rationale und prophetische Kritik voneinander.⁵⁴ Rationale Kritik ist an einem von der Vernunft gebildeten Ideal als Maßstab orientiert, während prophetische Kritik an einem »Jenseits der Gestaltung« orientiert ist. Die prophetische Kritik ist damit nicht an einem Maßstab gebunden, sondern »sie verbindet ein unbedingtes Nein mit einem unbedingten Ja«⁵⁵. Die Unbedingtheit des Neins hängt an der Maßstablosigkeit der Kritik. Die Kritik stellt das Ganze der Gestaltung vom Jenseits der Gestaltung in Frage und erweist sich darin als unbedingte.⁵⁶ Das Jenseits der Gestaltung kann nicht vom Menschen selbst hervorgebracht werden, sondern beruht auf einem Überschreiten der Gestaltung, ja des Seins, ist also Glauben.⁵⁷ Dieser Glaube lässt sich mit dem Begriff der Rechtfertigung näher bestimmen.⁵⁸ Die prophetische Kritik entfaltet sich als Gesetz (als unbedingtes Nein) und als Evangelium (als unbedingtes Ja). »In der prophetischen Kritik erhält die rationale ihre Tiefe und ihre Grenze, ihre Tiefe durch die Unbedingtheit des Anspruchs, ihre Grenze durch die Gnade.«⁵⁹ Die prophetische Kritik integriert nämlich die rationale Kritik, weil die prophetische Kritik als unbedingte Kritik sonst abstrakt bliebe. Nur als rationale Kritik wird die prophetische konkret.⁶⁰

⁵⁴ Tillich führt die Unterscheidung von prophetischer und rationaler Kritik im Kontext seines Nachdenkens über Kennzeichen des Protestantismus ein (vgl. Tillich 1962). Die Differenz von prophetischer und rationaler Kritik muss aber nicht konfessionell ausgedeutet werden.

⁵⁵ Tillich 1962, 29.

⁵⁶ Ein Beispiel hierfür sei zitiert: »So wird z.B. ein wissenschaftliches Ergebnis gemessen an dem Ideal wissenschaftlicher Evidenz, die für dieses Gegenstandsgebiet gilt. Die wissenschaftlichen Gebilde überhaupt aber werden in Frage gestellt – und vielleicht gerechtfertigt – von dem, was jenseits aller menschlichen Erkenntnis liegt, was ›höher ist als alle Vernunft‹.« (ebd.).

⁵⁷ Vgl. ebd., 31.

⁵⁸ Vgl. ebd., 33; Huber spricht in seiner Analyse, Tillich und Karl Barth zusammenfassend, etwas weiter von »der Zusage der Versöhnung der Welt in Christus« (Huber 1985, 118). Ggf. muss nämlich, so ließe sich Tillich fortführen, die prophetische Kritik als Selbstkritik auch Manifestationsformen wie die Rechtfertigungslehre kritisieren.

⁵⁹ Tillich 1962, 33 (Hervorh. im Orig.).

⁶⁰ Vgl. ebd., 32f.

Aus einem solchen Begriff von prophetischer Kritik folgt ein Dreifaches:

Erstens ist das prophetische Reden, indem es an der Offenbarung des rechtfertigenden Gottes orientiert ist, gerade nicht an einem moralischen Maßstab gebunden.⁶¹ »Nicht ein moralischer Kodex, dessen Einhaltung zukünftiges Heil garantiert, ist der Grund prophetischen Protests, sondern eine Zukunftsgewißheit, die auf dem Vertrauen zu Gottes schöpferischer Zuwendung zu seiner Welt aufbaut.«⁶² Eine solche Zukunftsorientierung hat aber moralisch-ethische Implikationen, wenn sie konkret wird. So wird ein prophetisches Reden für die Schwachen optieren und gegen einen Entzug der Lebensgrundlagen.⁶³

Als Beispiel mag die zentrale Rolle des *משפט* (»Recht«) bei Amos dienen: Mit dem Begriff ist die Rechtsprechung am Tor gekennzeichnet, bei der Rechtsstreitigkeiten geregelt werden. Wird die Rechtsprechung nun korrumpiert und so systematisch den Schwachen der Gesellschaft die Möglichkeit, Recht zu erhalten, entzogen, gibt es keine Möglichkeit der Wiederherstellung des Rechts.

»Das ›Recht‹ in diesem Verständnis ist der Nerv einer Gesellschaft. So führt für Amos noch nicht die Unterdrückung von Schwachen als solche zum Zusammenbruch der Gesellschaft, sondern erst die Außerkraftsetzung des Rechts.«⁶⁴

⁶¹ Es kann also nicht darum gehen, dass »die Situation so sein [muss], dass das moralische Problem offensichtlich ist, auch wenn die genauen Gründe oder die Lösungswege schwierig zu beurteilen sind.« (Bedford-Strohm 2011, 13) Diese Schlussfolgerung scheint sich aus der Analyse zu ergeben, wonach die alttestamentlichen Propheten »da eine leidenschaftliche moralische Empörung zum Ausdruck [brachten], wo ganz offensichtliches Unrecht vor ihren Augen passierte« (Bedford-Strohm 2011, 12). Dem stehen aber alttestamentliche Analysen gegenüber, wonach die Propheten das Unrecht zunächst theologisch verstanden (vgl. Jeremias 2015, 151–154); Gleichwohl kann ein moralisches Problem ein Hinweis für eine notwendige Kritik sein.

⁶² Huber 1985, 120; Huber entwickelt diese Aussage in Zusammenhang der Analyse der Zeitkonzeption der alttestamentlichen Propheten. M.E. lässt sich diese Aussage aber auch an die rechtfertigungstheologischen Überlegungen anschließen.

⁶³ Vgl. ebd., 120f.

⁶⁴ Jeremias 2015, 153.

Entsprechend sieht Amos nur in der Wiederherstellung des Rechts eine Möglichkeit, die Katastrophe für einen Teil vielleicht (אולי) abzuwenden (Am 5,15).⁶⁵

Zweitens ist die so skizzierte prophetische Kritik nicht selbst der Kritik entzogen. Das prophetische Reden ist aufgrund seiner Bindung an die Offenbarung ja gerade in der Konkretion überprüfbar. Das konkrete prophetische Reden beansprucht nicht eine Geltung von einer höheren Warte aus, sondern eine Aktualisierung und Kontextualisierung des Anspruches und der rechtfertigenden Gnade. Diese Aktualisierung lässt sich wiederum selbst kritisieren. Prophetisches Reden wäre also missverstanden, wollte man es als Selbstimmunisierungsstrategie verstehen, als eine Inanspruchnahme metaphysischer Autoritäten.⁶⁶ So ähnelt der Prophet mehr dem Zeugen als dem Richter.⁶⁷

Die aktualisierende Fortschreibung sollte jedoch nicht im Sinne einer bloß intellektuellen Tätigkeit am Schreibtisch missverstanden werden – auch wenn dies sicherlich dazu gehört. Vielmehr ist damit zu rechnen, dass sich eine bestimmte Aktualisierung als wahr und richtig im Erleben erschließt. Eine Aktualisierung ist also nicht logisch notwendig oder hermeneutisch eindeutig, aber sie wird im Erleben und Deuten der Wirklichkeit konkret, sie wird gewiss.⁶⁸ Diese Konkretion kann nun hinsichtlich der in ihr vorgenommenen Artikulation hinterfragt werden.⁶⁹

In alttestamentlicher Perspektive wird die Fragestellung als die Unterscheidung von wahrer und falscher Prophetie behandelt. Hier ließen sich zwar einzelne Kriterien benennen,⁷⁰ entscheidender scheint aber das Wahrheitskriterium nach Dtn 18,21f. zu sein: »Wie sollen wir erkennen, welches Wort JHWH nicht geredet hat? Wenn der Prophet im Namen

⁶⁵ Im Hintergrund steht dabei die Überzeugung, dass Recht eine Gabe Gottes ist (vgl. Jeremias 2015, 152).

⁶⁶ Vgl. Huber 1985, 121f.

⁶⁷ Vgl. Bühler 2013, 132.

⁶⁸ Vgl. Aus der Au 2013, 127: »Das [scil. verschiedene Handlungsmöglichkeiten von Kirche] [...] hat nicht den Wahrheitsanspruch von Wissen. Aber auch nicht den Wahrheitsanspruch des Geschmacks, sondern denjenigen der Gewissheit.«

⁶⁹ Damit muss aber die These von Hofheinz 2011, 167–171, der für eine ekklesiale Diskurs- und Interpretationsgemeinschaft plädiert, um weitere leibliche Erlebnismöglichkeiten ergänzt werden.

⁷⁰ So Zenger 2008, 423 mit Blick auf Ex 1–3; Jes 6; Jer 1; 15,10–21; 20,7–18; 23,14; 27f; Am 7,10–17; Mi 1,11; 3,5.

JHWHs redet, und es erfüllt sich nicht und trifft nicht ein, so ist das ein Wort, das JHWH nicht geredet hat.«⁷¹ Im Moment des prophetischen Redens ist also nicht *abschließend* bestimmbar, ob die Rede wahre Prophetie ist. Vielmehr lässt sich dies biblisch immer erst im Nachhinein feststellen. Exemplarisch hierfür kann Jer 28 stehen: Die Frage, ob Hananjas oder Jerermias Prophezeiung wahr ist, ergibt sich erst vom Ende der Erzählung her, als Hananja auf Jeremias Ankündigung hin stirbt.⁷²

Damit soll jetzt aber nicht behauptet werden, die Feststellung einer Rede als prophetisch sei im Nachhinein stets eindeutig und der diskursiven Auseinandersetzung entzogen. Vielmehr ist damit zu rechnen, dass manchmal strittig bleibt, ob eine Rede wahre Prophetie war – oder eben nicht. Aber im Nachhinein wird sich in nicht wenigen Fällen der Charakter eines Redens weiter plausibilisieren, weil sich das Reden als lebensdienlich erwiesen hat.

Drittens ist prophetische Kritik im Sinne des *simul iustus et peccator* auch immer Selbstkritik. Der prophetisch Redende kann sich nicht aus der Kritik exkludieren.⁷³ Der prophetisch Redende steht nicht im Jenseits der Gestaltung, sondern er partizipiert an ihr. Damit unterliegt auch er der Kritik.⁷⁴ Prophetische Rede führt also nicht zu einer Gegenüberstellung von prophetisch Redenden und der Gesellschaft, enthebt den prophetisch Redenden demnach nicht der Gesellschaft. Als Adressat stehen Gesellschaft oder Teile davon dem prophetisch Redenden aber gleichwohl gegenüber.⁷⁵

⁷¹ Übersetzung nach Schmid 2010, 315; איכה נדע את הדבר אשר לא דברו יהוה: אשר ידבר הנביא בשם יהוה ולא יהוה הדרו ולא יבוא הוא הדבר אשר לא דברו יהוה בודון דברו הנביא תגור ממנו

⁷² Vgl. Schmid 2010, 315f.

⁷³ Sehr schön wird das in der Bibelarbeit zu Jes 1,16–21 bei Schottroff 1984, 73 deutlich: »Der Prophet Jesaja hat furchtbar auf das Volk in Juda und seine Führung geschimpft: ›Wie ist zur Dirne geworden die treue Stadt, die voll war des Rechts! Gerechtigkeit wohnte in ihr, jetzt aber Mörder.« Er singt dies im Tonfall einer Leichenklage, als sei das Volk an seinem Unrecht schon erstickt. Man merkt der Verzweiflung dieses Satzes an, daß Jesaja nicht außerhalb des Volkes steht, nicht der hehre Prophet oberhalb der treulosen und verführten Masse ist; er ist einer von denen, die zur Dirne geworden sind, und die Mörder wohnen neben ihn.« (Hervorhebung übernommen).

⁷⁴ Vgl. Tillich 1962, 39.

⁷⁵ Adressaten der israelitischen Propheten waren »der König, die führenden Kreise von Staat und Gesellschaft, die Priester am Jerusalemer Tempel, aber auch das gan-

5. Über das Reden hinaus. Prophetisches Handeln

Bisher war die Untersuchung am prophetischen Reden orientiert. Reden ist jedoch nur eine Verkörperungsform der Kommunikation des Evangeliums.⁷⁶ Entsprechend soll an dieser Stelle eine weitere Verkörperungsform in den Blick genommen werden, um vorschnellen Einengungen des Prophetischen zu begegnen.

Karl Barth hat in der Erläuterung zum § 72 seiner Kirchlichen Dogmatik nicht vom prophetischen Reden oder der prophetischen Kritik gesprochen, sondern vom prophetischen Handeln als Teil des Dienstes der Gemeinde.⁷⁷

»Es ist sogar eine Art Test auf die Echtheit ihres Dienstes auch in allen seinen anderen Funktionen, daß er auch in ihnen, daß also auch ihre Predigt, ihr Gebet, ihre Diakonie, ihre Theologie usw. [...] auch prophetischen Charakter annimmt und so zur Bezeugung jenes Vorwärts! wird.«⁷⁸

Die Diskussion soll nun an einem Beispiel konkretisiert werden: Es *könnte* sein, dass es sich beim Kirchenasyl um ein prophetisches Handeln der Gemeinde handelt. Ob das Kirchenasyl prophetisches Handeln der Gemeinde ist, kann – im Sinne des zuvor Ausgeführten – nicht abschlie-

ze Volk.« (Zenger 2008, 423) Prophetische Kritik war auch Kritik an den Eliten in Staat und Kult. »In Deutschland dagegen verbinden sich Kirchen und Politik auf eine besondere Weise: [...] im Miteinander von Staat und Gesellschaft, von politischen Eliten und sozialer Bewegung« (Nolte 2018, 23). Die Kirchen »repräsentieren [...] einen Liberalprotestantismus der Mitte, des bildungsbürgerlichen Mainstreams, der die politische Kultur unseres Landes ziemlich exakt spiegelt. Es ist eine politische Kultur des liberalen Zentrismus mit einer Grundhaltung der politischen Eliten« (Nolte 2018, 25). Aus einer so engen Bindung von Kirche und Politik kann eine Gefahr erwachsen, wenn die enge Bindung dazu führt, dass Kritik nicht mehr möglich ist.

⁷⁶ Vgl. Wabel et al. 2017, 26–35.

⁷⁷ Vgl. Barth 1959, 1026.

⁷⁸ Barth 1959, 1029; Im Gegensatz zu den alttestamentlichen Zeichenhandlungen kommt es den prophetischen Handeln etwa in diakonischen Zusammenhängen nicht nur darauf an, »die Botschaft in einer Handlung dar[zustellen]« (Krispenz 2014; vgl. für den Sinn unterschiedlicher Verkörperungsform Wabel et al. 2017), sondern auch Menschen durch das Handeln zu helfen. Das prophetische Handeln geht nicht in seinem Zeichenhandeln auf.

ßend bestimmt werden. Es sprechen aber gute theologische Gründe dafür.⁷⁹

Zunächst ist wichtig, dass das Kirchenasyl – analog zum prophetischen Reden⁸⁰ – nicht den Rechtsstaat sprengt. Im Kirchenasyl wird kein anderes Recht (etwa ein göttliches) beansprucht,⁸¹ sondern es zielt auf eine Überprüfung von Härtefällen.⁸² Kirchenasyl ist eine Zumutung an den Staat, sein Urteil noch einmal zu überprüfen.⁸³ Diese Zumutung wird in der Haltung einer kritischen Loyalität vorgetragen.⁸⁴

Das Kirchenasyl ist dabei zunächst einmal Dienst am Nächsten, nämlich an dem Flüchtling. Um seinetwillen wird um die Überprüfung gebeten. Zugleich – aber nicht nur⁸⁵ – wird an dem Einzelschicksal ein prophetischer Einspruch erhoben, der auf die Gestaltungsbedürftigkeit der Migration (nicht nur in Deutschland, sondern in der globalisierten Welt) im Licht des Anspruches und der Zusage Gottes hinweist. Damit soll nicht die Notwendigkeit der Regelung von Migration überhaupt in Zweifel gestellt werden. Wohl wird aber ein Gerechtigkeitsdiskurs evoziert, der

⁷⁹ Inwiefern im Kirchenasyl bestimmte alttestamentliche Forderungen (für einen Überblick vgl. Zender 2009) angemessen aktualisiert werden, kann hier nicht geprüft werden.

⁸⁰ Vgl. hierzu Huber 1985, 121–126, der dies am »Nein ohne jedes Ja« der Massenvernichtungswaffen beschreibt.

⁸¹ Dies kann auch gar nicht das Ziel sein, wie Anselm 2019, 26 zu Recht feststellt: »Eine rechtsstaatliche, demokratische Ordnung – für die sich Christen und Kirchen mit großem Nachdruck einsetzen – kann nur dann tragfähig sein und bleiben, wenn die Bürgerinnen und Bürger bereit sind, die staatlichen Normen und Gesetze zu befolgen. [...] Aus eben diesem Grund [scil. dem demokratisch legitimierten Verfahren] sind sie zunächst einmal für alle verbindlich – und können auch nicht unter Verweis auf persönliche Glaubensüberzeugungen einfach für illegitim oder ungültig erklärt werden.« Als Grenzbegriff bleibt freilich das Gerechte im Horizont des Rechts.

⁸² Für einen rechtlichen Überblick vgl. Bieda 2019.

⁸³ Vgl. Kastner 2018.

⁸⁴ Vgl. Bühler 2013, 132f.: »Aus Loyalität wird das Unrecht genannt und bekämpft, und diese Loyalität darf nie unkritisch werden; zugleich darf diese Loyalität nicht als Verrat an der Loyalität betrachtet werden, denn es geht darum, loyal den Rechtsstaat an sein Recht zu erinnern.« Bühler sieht die Haltung der Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes in der Migrationsfrage kritisch (vgl. Bühler 2013, 134–136).

⁸⁵ Vgl. Anselm 2019, 28 weist auf die Gefahr der Instrumentalisierung von Flüchtlingen hin.

die lokalen und globalen Dimensionen perspektiviert und die Erfahrungszusammenhänge der Menschen berücksichtigt.⁸⁶

6. Herausfordernde Kommunikation.

Das prophetische Reden in der Moderne

Das Prophetische ist herausfordernd: Auf den ersten Blick erscheint prophetisches Reden als ein mit einem besonderen Geltungsanspruch ausgezeichnetes, das den Diskurs schließt. Was kann darauf erwidert werden, wenn Gott selbst spricht? In der Auseinandersetzung mit der alttestamentlichen Prophetie und der Theologie Paul Tillichs wurde ein Bild des Prophetischen entworfen, das zu einer pluralen Demokratie passt. Prophetie ist die radikale Kritik an der Gegenwart im Horizont des Gerichts und der Gnade Gottes, die der prophetisch Redende aufgrund seiner Deutekompetenz als aktualisierende Fortschreibung artikuliert. Damit beansprucht das Prophetische Wahrheit und Richtigkeit. Der Wahrheits- und Richtigkeitsanspruch fordert aber nicht zum widerspruchlosen Gehorsam, sondern kann – angemessen verstanden – etwas zum Diskurs beitragen.

Herausfordernd ist aber nicht nur das Prophetische selbst, sondern auch die prophetische Kommunikation.⁸⁷ Denn auch wenn theologisch über die Kennzeichnung eines Redens als prophetisch diskutiert wird, so werden in den öffentlichen Debatten Beiträge kaum als prophetisch ausgewiesen. Es müsste aber gelingen, prophetisches Reden so zu gestalten, dass es nicht als diskursschließend und ausschließend erfahren wird, sondern als eine Konkretion des Anspruchs und Zuspruchs Gottes in der Gegenwart⁸⁸ – auf die mit Rückfragen und Kritik reagiert werden könnte, die argumentativ plausibilisiert werden müsste (1 Petr 3,15).

⁸⁶ Vgl. Schlag 2013, 146.

⁸⁷ Vgl. ebd., 147.

⁸⁸ Bedingungen für das Gelingen dieser anspruchsvollen Kommunikation müssten auch empirisch untersucht werden. Dabei ist neben der Semantik auch an nicht-wortsprachliche Verkörperungsformen zu denken.

Schließen möchte ich mit einer Formulierung von Luise Schottroff:

»Wir sind beteiligt am Bündnis mit der Ungerechtigkeit und bekennen unsere Sünden. Wir sind wütend und stellen uns auf den Marktplatz und predigen das Gericht Gottes über uns alle. Wir sind glücklich, wir dürfen uns an unserem Leben freuen, weil es die Möglichkeit gibt, sanftmütig zu sein – oder wenigstens es zu versuchen.«⁸⁹

Literatur

Anselm, Reiner / Albrecht, Christian

- 2017 Öffentlicher Protestantismus. Zur aktuellen Debatte um gesellschaftliche Präsenz und politische Aufgaben des evangelischen Christentums (Theologische Studien NF 4), Zürich.

Anselm, Reiner

- 2019 Wir Frommen und das Politische. Widerstreit von Grundsätzen: theologisch-ethische Überlegungen zum Kirchenasyl, in: *zeitzeichen* 20/1, 25–28.

Aus der Au, Christina

- 2013 »Ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme«. Replik auf Wilhelm Gräb, in: Dies. / Kunz, Ralph / Schlag, Thomas / Strub, Hans (Hg.): *Urbanität und Öffentlichkeit. Kirche im Spannungsfeld gesellschaftlicher Dynamiken* (Praktische Theologie im reformierten Kontext 6), Zürich, 125–128.

Barth, Karl

- 1959 Die Lehre von der Versöhnung (Kirchliche Dogmatik, IV/3 2. Hälfte), Zollikon (Zürich).

Bedford-Strohm, Heinrich

- 2011 Öffentliche Theologie und Kirche. Abschiedsvorlesung an der Universität Bamberg am 26. Juli 2011 (26.07.2011), online: http://landesbischof.bayern-evangelisch.de/downloads/Abschiedsvorlesung_Bedford_Strohm.pdf [20.02.2019].

Bieda, Simon

- 2019 Machen sich Pfarrer strafbar? Ein Überblick zu den gegenwärtigen Rechtsfragen zum Kirchenasyl, in: *zeitzeichen* 20/1, 29–32.

⁸⁹ Schottroff 1984, 77.

Breyer, Thiemo

- 2016 Philosophie der Verkörperung. Grundlagen und Konzepte, in: Etzel-müller, Gregor / Weissenrieder, Annette (Hg.): Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie (Theologische Bibliothek Töpelmann 172), Berlin u.a., 29–50.

Bühler, Pierre

- 2013 Reflexionen zum prophetischen Wächteramt. Replik auf Wilhelm Graf, in: Aus der Au, Christina / Kunz, Ralph / Schlag, Thomas / Strub, Hans (Hg.): Urbanität und Öffentlichkeit. Kirche im Spannungsfeld gesellschaftlicher Dynamiken (Praktische Theologie im reformierten Kontext 6), Zürich, 129–136.

Dabrock, Peter

- 2012 Befähigungsgerechtigkeit. Ein Grundkonzept konkreter Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive, Gütersloh.

Fischer, Johannes

- 2016 Gefahr der Unduldsamkeit. Die »Öffentliche Theologie« der EKD ist problematisch, in: *zeitzeichen* 17/5, 43–45.

Graf, Friedrich Wilhelm

- 1988 Vom Munus Propheticum Christi zum prophetischen Wächteramt der Kirche? Erwägungen zum Verhältnis von Christologie und Ekklesiologie, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 32, 88–106.

Habermas, Jürgen

- 2005 (Hg.) Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den »öffentlichen Vernunftgebrauch« religiöser und säkularer Bürger, in: Ders. (Hg.): Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M., 119–154.
- 2012 Diskussion: Jürgen Habermas und Charles Taylor, in: Mendieta, Eduardo / VanAntwerpen, Jonathan (Hg.): Religion und Öffentlichkeit, Berlin, 89–101.

Hein, Martin

- 2018 Ein Bischof im Shitstorm. Der Anspruch eines »prophetischen Wächteramts« der Kirche ist gefährlich, in: *zeitzeichen* 19/9, 32–34.

Hofheinz, Marco

- 2011 »Dreireden« – Explorationen zur ethischen Valenz prophetischer Rede, in: Ders. / Mathwig, Frank / Zeindler, Matthias (Hg.): *Wie kommt die Bibel in die Ethik? Beiträge zu einer Grundfrage theologischer Ethik*, Zürich, 127–184.

Huber, Wolfgang

- 1985 Prophetische Kritik und demokratischer Konsens, in: Rendtorff, Trutz (Hg.): *Charisma und Institution (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 4)*, Gütersloh, 110–127.

Jeremias, Jörg

- 2015 *Theologie des Alten Testaments (Grundrisse zum Alten Testament 6)*, Göttingen.

Jung, Matthias

- 1999 *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie (Alber-Reihe Thesen 2)*, Freiburg i.Br. u.a.
- 2016 Gründe als Rechtfertigungen – verkörpert, eingebettet und freistehend, in: Ders. / Ackermann, Andreas / Bauks, Michaela (Hg.): *Dem Körper eingeschrieben. Verkörperung zwischen Leiberleben und kulturellem Sinn (Studien zur Interdisziplinären Anthropologie)*, Wiesbaden, 125–141.

Kastner, Bernd

- 2018 Ein Appell in größer Not, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 26.12.2018, online: <https://www.sueddeutsche.de/politik/kirchenasyl-ein-appell-in-groesster-not-1.4265818> [22.01.2019].

Krispenz, Jutta

- 2014 Zeichenhandlung (März 2014), in: *WiBiLex*, online: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/35274/> [22.01.2019].

Krüger, Malte Dominik

- 2017 Musikalisch religiös. Der Hymnus als komplexe Verkörperung des Bildvermögens, in: Höhne, Florian / Stamer, Torben / Wabel, Thomas (Hg.): *Öffentliche Theologie zwischen Klang und Sprache. Hymnen als eine Verkörperungsform von Religion (Öffentliche Theologie 34)*, Leipzig, 69–87.

Lohfink, Norbert

- 1990 Welt und Gegenwelt. Propheten Israels als Deuter und Kritiker ihrer Gesellschaft, in: Poensgen, Herbert / Zerfaß, Rolf (Hg.): Die vergessene Wurzel. Das Alte Testament in der Predigt der Kirchen, Würzburg, 43–65.

Moos, Thorsten

- 2018 Moralisches Unbehagen. Die theologische Debatte um Flucht und Migration und das Verhältnis von Politik und Moral, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 62, 248–262.

Nolte, Paul

- 2018 Gemeinsam für die gute Sache. Die neue Nähe von Kirchen und Politik in Deutschland ist außergewöhnlich, in: zeitschriften 19/9, 22–25.

Polke, Christian

- 2017 Vom Schrei der Klage und dem Jubel vor Glück. Verkörperungen religiösen Sinns diesseits und jenseits rationaler Diskurse, in: Höhne, Florian / Stamer, Torben / Wabel, Thomas (Hg.): Öffentliche Theologie zwischen Klang und Sprache. Hymnen als eine Verkörperungsform von Religion (Öffentliche Theologie 34), Leipzig, 89–109.

Rat der EKD

- 1988 Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen [1970], in: Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.): Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bd. 1: Frieden, Versöhnung und Menschenrechte, 3. Auflage, Gütersloh, 43–76.
- 2008 (Hg.) Das rechte Wort zur rechten Zeit. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche, Gütersloh, online: https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/denkschriftendenkschrift.pdf [22.01.2019].

Schlag, Thomas

- 2013 Public Theology – ein globales Programm für die lokale Kirche, in: Aus der Au, Christina / Kunz, Ralph / Schlag, Thomas / Strub, Hans (Hg.): Urbanität und Öffentlichkeit. Kirche im Spannungsfeld gesellschaftlicher Dynamiken (Praktische Theologie im reformierten Kontext 6), Zürich, 137–148.

- 2018 The Public Church and Public Religious Education as Forms of ›Protestant Presence‹. Confessional and Interreligious Perspectives, in: Haussmann, Werner / Lähnemann, Johannes / Pirner, Manfred L. / Schwarz, Susanne (Hg.): *Public Theology, Religious Diversity, and Interreligious Learning. Contributing to the Common Good Through Religious Education* (Routledge Research in Religion and Education), New York u.a., 146–157.

Schmid, Konrad

- 1996 Klassische und nachklassische Deutungen der alttestamentlichen Prophetie, in: *Zeitschrift für neuere Theologieggeschichte* 3, 225–250.
- 2010 Hintere Propheten (Nebiim), in: Gertz, Jan Christian (Hg.): *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, 4. Auflage, Göttingen, 313–412.

Schottroff, Luise

- 1984 Das Bündnis mit der Ungerechtigkeit. »Die Stadt ist zur Hure geworden« (Jes 1,16–21), in: Dies. / Schottroff, Willy (Hg.): *Die Parteilichkeit Gottes. Biblische Orientierungen auf der Suche nach Frieden und Gerechtigkeit*, München, 69–77.

Seibert, Christoph

- 2018 Von der Bedeutung des Zwischen. Vorüberlegungen zu einer Kritik von Religion, in: Stamer, Torben / Wabel, Thomas / Weider, Jonathan (Hg.): *Zwischen Diskurs und Affekt. Politische Urteilsbildung in theologischer Perspektive* (Öffentliche Theologie 35), Leipzig, 105–127.

Tillich, Paul

- 1962 Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip, in: Tillich, Paul (Hg.): *Schriften zur Theologie I. Gesammelte Werke*, Bd. 7: *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, hg. von Renate Albrecht, Stuttgart, 29–53.

Wabel, Thomas / Höhne, Florian / Stamer, Torben

- 2017 Klingende öffentliche Theologie? Plädoyer für eine methodische Weitung, in: Dies. (Hg.): *Öffentliche Theologie zwischen Klang und Sprache. Hymnen als eine Verkörperungsform von Religion* (Öffentliche Theologie 34), Leipzig, 9–40.

Wabel, Thomas / Stamer, Torben / Weider, Jonathan

- 2018 Zwischen Diskurs und Affekt. Zur Rolle von Gefühlen und deren theologischer Kultivierung in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen, in: Dies. (Hg.): Zwischen Diskurs und Affekt. Politische Urteilsbildung in theologischer Perspektive (Öffentliche Theologie 35), Leipzig, 9–39.

Wabel, Thomas

- 2019 Öffentliche Theologie. Impulse zu einer methodischen Neubestimmung, in: Evangelische Theologie 79, 17–30.

Wagner, Andreas

- 2004 Prophetie als Theologie. Die so spricht Jahwe-Formeln und das Grundverständnis alttestamentlicher Prophetie (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 207), Göttingen.

Zeindler, Matthias

- 2018 »Prophetisches Wächteramt« – aber bitte bescheiden! (29.05.2018), online: <https://www.diesseits.ch/prophetisches-waechteramt-aber-bitte-bescheiden/> [16.12.2018].

Zenger, Erich

- 2008 Eigenart und Bedeutung der Prophetie Israels, in: Zenger, Erich et al. (Hg.): Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer-Studienbücher Theologie 1.1), 7. Auflage, Stuttgart, 417–426.

Zender, Markus

- 2009 Fremder (AT) (November 2009), in: WiBiLex, online: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18557/> [22.01.2019].

Bewährte Gewissheit

Wenn elementare Wahrheit im Alltag trägt.
Ergebnisse einer Studie zu christlichem Riesenchorsingen

Jonathan Kühn

1. Wahrheit – kein überholtes Konzept!

»Was ist Wahrheit?«, will der römische Statthalter Pontius Pilatus nach Joh 18,38 von Jesus wissen.¹ Dabei ist die Existenz von Wahrheit im Singular offenbar vorausgesetzt. Mögen ihr Wesen und genauer Inhalt fragwürdig sein, so ist ihr Vorhandensein zugleich doch unstrittig: es gibt sie, die Wahrheit. Zweitausend Jahre später erscheint dies fraglicher, ungewisser, klärungsbedürftiger: Gibt es sie überhaupt? Dann stellte sich allererst doch die Frage nach ihrem Wesen und Kern. Wo der Begriff begegnet, geschieht dies dementsprechend nur allzu oft in Kombination mit einem Fragezeichen oder mit »Gänsefüßchen«. Die YouTuberin Jana Highholder beispielshalber bewegt sich wohl genau im Mainstream, wenn sie in ihrem – von amtskirchlicher Seite stark geförderten und durchaus gefragten – Glaubenskanal (*Jana glaubt*) den Auftritte in den Social Media ergänzen, durchgehend und betont von ihrer *Meinung*, von ihrer *Sicht*, von ihren *Erfahrungen* spricht hinsichtlich bestimmter – mehrfach existenzieller – (zwischen-)menschlicher Fragen und Herausforderungen. Ob es um den Umgang mit Zweifeln, Stress und Leistungsdruck, oder aber um weite(re) Themenfelder wie Sünde, Vergebung und Leben nach dem Tod geht – Jana bezieht freimütig und weitgehend Position, wird aber zu erläutern nicht müde, dass ihre Zuschauer dies alles nicht teilen müssten. Damit unterstreicht letztlich auch dieses Kommunikationsformat: Subjektivismus, Relativismus und bestenfalls Wahrheiten im Plural prägen offenkundig die Diskurse der Gegenwart, getreu dem Motto: »Du magst

¹ Vgl. hierzu auch Knappe 2000, 20–32.

Deine Wahrheit haben, ich habe meine – und womöglich hat keiner überhaupt irgendeine, weil es Wahrheit schlichtweg nicht gibt, schon gar nicht als *die Wahrheit* absolut, unverrückbar und im Singular!«

Der vorherrschende Trend der Spätmoderne – gleichsam die Pilatus-Frage 2.0 – fragt dem korrespondierend in konzentrierter Form: »Gibt es überhaupt (noch) so etwas wie (absolute/kontextunabhängige/...) Wahrheit?« Der Blick ins Feuilleton, die abnehmend erkenntnisfördernden, dafür aber zunehmend nervenaufreibenden Talkrunden im rundfunkgebührenfinanzierten Fernsehen, ebenso wie auch manches Gespräch im öffentlichen Raum – Zugfahrten geben reichlich Aufschluss über das Denken, Fühlen und Handeln von Zeitgenossen (!) – lassen schließlich kaum noch Zweifel daran: Wer Trendsetter sein oder zumindest doch auf den großen Wellen der Gegenwart mitsurfen möchte, der schiebt besser in jedem zweiten Satz etwas wie »Das ist (nur) *meine* Meinung!« oder gerne auch »Das muss natürlich jeder für sich selber wissen!« ein. Alles andere steht schließlich gar rasch im Verdacht, allzu selbstbewusst daherkommend im Kern letzten Endes doch intolerant zu sein, radikal oder gar fundamentalistisch – was immer darunter im Einzelfall verstanden werden mag. Dann doch lieber mit angezogener Handbremse: »Das kann man so sehen, aber natürlich auch ganz anders!« Denn Dinge sind – zumindest laut dem geltenden common sense – grundsätzlich nicht gut oder schlecht, heiß oder kalt, schwarz oder weiß, sondern im Zweifel einfach alles zugleich bzw. wurst.

Hat sich damit die allen Beiträgen übergeordnete Frage des Sammelbandes nach Geltung und Bedeutung von Wahrheit nicht bereits erledigt, wenn ihre Existenz doch gesellschaftlich so stark in Abrede gestellt wird? Müsste sie sinnvollerweise nicht vielmehr lauten: »Gibt es Wahrheit überhaupt (noch)? Und selbst wenn: Für wen ist sie relevant?« Mitnichten. Denn neben allem Relativieren und Betonen, dass doch alles irgendwie gleich gültig sei – und damit so unweigerlich wie ungebremst auf dem Weg in die Gleichgültigkeit unterwegs – oder mindestens doch gleiche Berechtigung besitze, gibt es das andere in unseren Tagen eben auch: Das Festhalten an Begriff und Konzept von Wahrheit, das unverdrossen-fröhliche Behaupten ihrer Existenz und Relevanz, ein Nichtbescheiden mit bloßen Meinungen, über die hinaus – womöglich mit Verweis auf Shakespeares *Hamlet* – der Rest nichts mehr als Schweigen sein könne. Und selbst wenn es solches lebensweltlich dereinst einmal nicht mehr geben

sollte, oder zumindest nicht allerorten: Mindestens Theologie und Kirche hätten dennoch weiterhin von der Wahrheit zu handeln, Rechenschaft zu geben von der unvergleichlichen Hoffnung, die sie erfüllt und trägt. Denn so sie bei ihren *Propria* bleiben, sich von ihrem Kern und Wesen nicht abkehren, müssen sie zeugnishaft von jenem Jesus Christus reden, der Weg, *Wahrheit* und Leben ist.

Doch beide sollen, sofern sie ihrem Auftrag – der nach Mt 28 wesentlich im Ausrichten der Wahrheit des Evangeliums besteht – nach besten Kräften gerecht werden wollen, nicht allein *reden* von der christlichen Hoffnung, von deren Wirklichkeit und Geltung, sondern im gesamtgesellschaftlichen Zusammenleben andererseits auch schweigend hören, zuhörend aufmerken, wahrnehmen, *was heute geschieht*, was Zeitgenossen umtreibt und bewegt. Dabei gibt es viel zu entdecken, wie nicht zuletzt die empirische Forschung zum (inter-)subjektiven Erleben beim Singen in christlichen Großchorprojekten illustriert; neben vielem anderen hat sie zutage gefördert, welche praktische Relevanz tragfähige Wahrheit – im Singular oder Plural – für Menschen in unseren Tagen haben kann.²

2. Wahrheit(en) ganzheitlich erfahren

Seit einigen Jahren folgt ein christliches musikalisches Erfolgsprojekt der Superlative auf das andere: »Die 10 Gebote«, »Amazing Grace«, »Luther« und weiteres ist angekündigt beziehungsweise kürzlich bereits zur Ausführung gebracht worden (Musical »Martin Luther King«), jeweils mit mehreren hundert bis mehreren tausend daran aktiv Beteiligten. Hinzu kommen die regelmäßig stattfindenden, (ebenfalls) von der Stiftung Creative Kirche organisierten Gospelkirchentage, deren letzter – der bereits 9. Internationale Gospelkirchentag – im Herbst 2018 Karlsruhe ein Wochenende lang zu einer Stadt der Gospelmusik machte und deren nächster für das kommende Jahr in Hannover angekündigt ist. Damit verbunden stellten und stellen sich vielerlei (praktisch-)theologische Fragen, in Sonderheit kirchentheoretische und gemeindepädagogische, denen ich im Zuge meiner Promotionsforschung auf den Grund zu gehen trachtete. Im Fo-

² Zu den im Folgenden fokussiert verhandelten Forschungsergebnissen vgl. ergänzend die gesamte Dissertation: Kühn 2018 (Klanggewalt).

kus standen hierbei der 7. Internationale Gospelkirchentag 2014 in Kassel und das Gospelmusical »Amazing Grace«, ebenfalls im Herbst 2014, aufgeführt in Ludwigsburg. Das methodenplurale Forschungsdesign war ein von Triangulation geprägtes und verband – die gleichermaßen innovativen wie inspirierenden Arbeiten von Ralf Bohnsack, Anne Honer und Jochen Kaiser aufnehmend – insbesondere das Instrumentarium der teilnehmenden Beobachtung mit jenem des im Wesentlichen narrativ orientierten Interviews³, im Rahmen dessen die jeweiligen Gesprächspartner angeregt werden sollten, von ihrem Erleben möglichst frei und selbst gestaltend zu erzählen. Die Auswertungen von Videomitschnitten und Fragebogenangaben traten ergänzend hinzu und rundeten das Gesamtbild der qualitativ orientierten Erhebungen ab.

2.1. Momentaufnahme: MassChoir beim Gospelkirchentag 2014

»Ich habe mich heute Morgen hier sehr wohl gefühlt (.) es hat mir gut getan, hier zu sein (2) die Lieder zu hören und zu singen (2) und nicht nur zu singen, sondern auch die Texte bewusst zu singen (2) besonders dieses Lied ›I am loved‹ (.) und das nochmal so wirklich zu singen, was da steht und nicht einfach um der schönen Musik willen. Es hat mir auch gut getan, hier mit Vielen zusammen zu singen (.) dieser Klang (.) der einen erreicht ganz tief in der Seele, die Gemeinschaft zu spüren hier untereinander (2) 's ist ein richtig Kraft gebender Vormittag gewesen!«⁴

So beschrieb mir ein 51-jähriger Basssänger unmittelbar nach dem ersten Vormittag im MassChoir, dem Herzstück des Gospelkirchentages, engagiert sein Erleben in diesem Kontext, noch an seinem Singplatz stehend. Rund 5.000 Menschen hatten sich in einer Mehrzweckhalle hierfür zu-

³ Der von der FAU Erlangen angenommenen Dissertation lag ein Materialband bei, der vornehmlich aus Interviewtranskripten bestand und über 500 Seiten (A4) umfasste.

⁴ Die anonymisierten Interviews sind – nicht zuletzt zugunsten des Schutzes personenbezogener Daten – lediglich auszugsweise in der Dissertation und anderen Texten (siehe Literaturverzeichnis) veröffentlicht, weshalb hier und im Weiteren keine klassische Quellenangabe erfolgen kann. Die Audioaufnahmen wurden nach den TiQ-Grundsätzen transkribiert, wonach beispielsweise Fettdruck ein lauterer Sprechen dokumentiert, Unterstreichungen die besondere Betonung der jeweiligen Silbe(n) innerhalb einer Wortfolge, Zahlen in Klammern die Länge einer Sprechpause et cetera (vgl. Bohnsack 2014, 253–254).

sammengefunden, um miteinander – angeleitet von der Bühne durch prominente Dirigenten – Gospelsongs zu singen. Keine spätere Aufführung, auf die hin geprobt worden wäre, stand hierbei als Ziel vor Augen, vielmehr ging es um das Singen im Moment, als Selbstzweck, für jeden Teilnehmer selbst und die Großgruppe. Nur wenige Stücke – fünf insgesamt – wurden im Lauf der rund drei Stunden vierstimmig geprobt, dafür allerdings das einzelne bis zu 40 Minuten lang. Zusammen mit drei anderen Feldforschern war ich mittendrin, erlebte an Leib und Seele mit und konnte hernach die spontanen Interviewgespräche mit Sängern in dieser Hinsicht gleichsam unter Insidern führen, als ebenfalls Kundiger vor dem geteilten Erlebnishintergrund: zwölf nach dem ersten Vormittag, vier nach dem zweiten, mit insgesamt 18 Personen.

Was der zitierte MassChoir-Sänger, der auch zuhause in einem Chor fest mitsingt, ausführte ist in mehrerlei Hinsicht bemerkenswert. Zum einen dokumentiert sich in seinen Beschreibungen die so häufig im Forschungsfeld angetroffene tiefe individuelle Ergriffenheit, die mit dem Musizieren im Menschenmeer praktisch einherging. Ganzheitlich wurden Riesenchormitglieder bewegt, berührt, fühlten sich geborgen und überwältigt – bis dahin, dass sie vor lauter emotionaler Erlebensintensität gar nicht mehr weitersingen konnten, während die Tränen übers Gesicht rannten. Zum anderen deutet sich bereits an, dass beim Gospelsingen Erfahrenes für den 51-Jährigen in den Höhen und – offenbar insbesondere – den Tiefen des Lebens außerhalb der unmittelbaren Singerfahrung Relevanz besitzt, dafür *Kraft gibt*; dort muss(te) sich bewähren, was und wie im kleinen oder großen Chor be- und gesungen wird. Entsprechend kohärent mutet es an, dass der Sänger kurz darauf, angesprochen auf die Bedeutung der Liedinhalte für sich persönlich, erläuterte:

»Der Inhalt spielt eine große Rolle! Ich mache Gospels nie um nur um der Musik willen, sondern immer auch um der Texte willen (2) da steckt so viel drin (2) gute, klare, elementar formulierte Wahrheiten (.) für das Leben, manchmal, wenn man auch ganz unten ist und das (.) konnte ich echt erfahren!«

Da die Feldforschung in Kassel punktuell-spontane Kurzinterviews – das zitierte Gespräch etwa beschränkt sich in transkribierter Form auf 36 Zeilen – mit hierfür vor Ort angesprochenen und gewonnenen Interviewpartnern umfasste, lag es in der Natur der Sache, dass die Nachhaltigkeit des konkret beim MassChoir 2014 Erlebten nicht miterhoben wurde, sondern

sich allenfalls anhand individueller Ausführungen zu bei früherem Großchorsingen Erfahrenem und dessen Nachwirkungen im eigenen (Alltags-)Leben errahnen ließ, wie der Dialog mit dem 51-jährigen Mitsänger veranschaulicht. Bei der Arbeit am erhobenen Material galt es in diesem Bewusstsein stets im Blick zu behalten, wo notwendigerweise die Grenzen des method(olog)isch solide Aussagbaren lagen, um weder etwas hineinzuinterpretieren noch die substanziell begründeten Rekonstruktionen ins Phantastische zu überdehnen.

Als umso wertvoller und ergiebiger erwies sich in dieser Hinsicht freilich die zum Gospelmusical »Amazing Grace« in Ludwigsburg durchgeführte Längsschnittstudie. Auch an diesem musikalischen Mitwirkungsprojekt der Superlative – die Musik wurde von Tore W. Aas ausgestaltet, das Libretto von Andreas Malessa – nahm ich feldforschend selbst teil und begleitete überdies 20 der rund 700 Riesenchormitglieder während des Projektverlaufs sowie darüber hinaus, indem das jeweils letzte Interview im Abstand circa eines halben Jahres zur Aufführung des Musicals in der MHP-Arena stattfand und insbesondere die Frage, was dem Einzelsänger hiervon geblieben ist, zu beleuchten intendiert (und in der Lage) war. Aus der Fülle der Forschungsergebnisse sollen in diesem Beitrag nur einzelne, für die hier beschäftigende Wahrheitsfrage besonders relevante Aspekte in den Blick genommen werden.

2.2. Langzeitbetrachtung: Das Mehrmonatsprojekt »Amazing Grace«

Das bei der Feldforschung in Ludwigsburg zufällig zustande gekommene Sample aus 20 Probanden war – trotz manchen Ähnlich- und Gemeinsamkeiten innerhalb dieser Kleingruppe – ein weithin von Individualität wie auch Heterogenität geprägtes. Während die Schülerin Katharina, die jüngste Interviewpartnerin, mit 18 Jahren an der Schwelle zu Berufsausbildung und -einstieg stand, hatte der älteste, der 67-jährige Rentner Gerhard, sein Berufsleben bereits hinter sich. Singles fanden sich ebenso unter den Beforschten wie in Partnerschaft Lebende, Kinderlose ebenso wie Mütter und Väter, allein ebenso wie auch noch oder wieder bei ihren Eltern Wohnende. Bei einzelnen Gesprächspartnern häuften sich kirchliche Ehrenämter, darunter Engagements als Prädikant oder Kirchengemeinderätin, andere lebten in praktischer Kirchen(gemeinde)ferne; manche san-

gen außerhalb des Musicalprojekts in mehreren festen Chören regelmäßig mit, andere aktuell in keinem. Außerdem war nicht zuletzt die jeweilige Einstellung zum christlichen Glauben sehr divers, ebenso wie die (fehlende) Kirchenmitgliedschaft: evangelisch-freikirchlich und missionarisch eingestellt hier, römisch-katholisch und traditionsbewusst oder ausgetreten und kirchenkritisch dort. Und auch die berufliche Bandbreite war stark ausgeprägt: vom Straßenwärter bis zur Qualitätsmanagerin, von der Augenoptikerin bis zum Lehrer. Die mit den 20 Projektchorsängern geführten je vier bis fünf Interviews umfassten in verschriftlichter Form in summa rund 300 Seiten (A4) und bergen große Schätze, auch und womöglich insonderheit für die Fragen nach Existenz und (inter-)subjektiver Relevanz von Wahrheit in unseren Tagen. Exemplarisch sollen im Weiteren anhand der Gespräche mit zwei Probanden gewonnene Erkenntnisse zur Geltung kommen – als gleichsam empirisch-praktische Antwort auf die Kernfrage des Sammelbandes, ob und was Wahrheit heute (noch) zählt.

Feldforschung zu »Amazing Grace« in Ludwigsburg

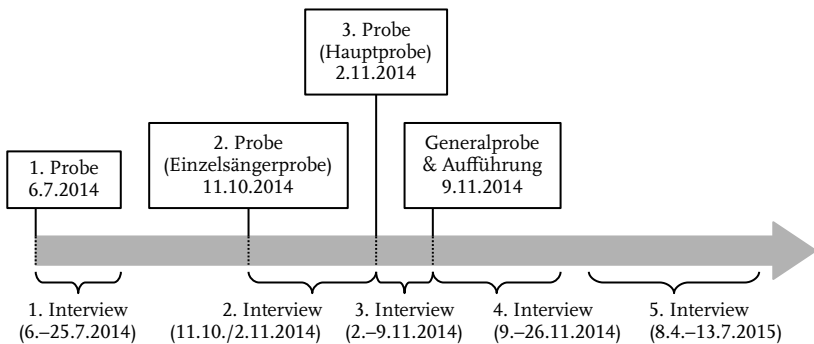


Abb. 1: Zeitliche Dimensionen der Feldforschung zu »Amazing Grace« in Ludwigsburg

2.2.1. Vertiefende Vergewisserung: Michael und sein Glaubensweg

Michael⁵ ist 54 Jahre alt, Verwaltungsangestellter und kirchlich hochengagiert. Der Familienvater bringt sich als Prädikant im Kirchenbezirk ein

⁵ Ausführlicher vorgestellt wird der Interviewpartner in Kühn 2018, 223f.

und ist zudem in seiner Kirchengemeinde an geradezu allem, was musikalisch vonstattengeht, in irgendeiner Form beteiligt: als Sänger, als Chorleiter oder Organist. Zum Wochenbeginn gehört für ihn grundsätzlich der Gottesdienst, ob er diesen in hervorgehobener Rolle mitgestaltet oder ohne besondere Aufgabe schlicht teilnimmt. Doch gelebtes Christsein beschränkt sich für Michael keineswegs auf den Sonntag. Vielmehr will er seinen Glauben auch an allen anderen Tagen der Woche bewusst, treu und intensiv leben; dieses Bemühen ist von großer Ernsthaftigkeit geprägt, ohne indessen freudlos zu wirken. Der Mittfünfziger liest – mindestens ist dies sein angestrebtes Ideal – täglich in der Bibel, studiert ergänzend dazu Zeitschriftenbeiträge zu biblischen Themen, nimmt die jeweiligen Tageslosungsworte ausgiebig wahr und ist durchweg offen für sowie auf der Suche nach Impulsen, mithilfe derer er seinen persönlichen Glauben vertiefen und erweitern könnte. Hierzu zählen auch christliche Großchorprojekte wie »Amazing Grace«; bezogen auf dieses weite Feld kommt als eine Art Initialzündung seine Partizipation am Pop-Oratorium »Die 10 Gebote« zu stehen:

»[...] da hab ich des erste Mal so erlebt, mit so 'nem richtig großen Chor ähm mit mit tollen Solisten und toller Band in ei- in einer Wahnsinns-Arena zu stehen und des is' schon ein ein schönes Gefühl, wenn Du ähm diese diese gewaltige Musik einfach erlebst (.) oder bei Oslo Gospel Choir äh war mer als Chor im Einsatz mit äh vielleicht so 800 Leut' oder was waren des, des macht dann schon äh richtig Laune, so diese Gewalt der Musik einfach mal so () ganz direkt äh zu erleben und auch dann noch mitwirken zu können [...].«⁶

Nachhaltig begeistert und fasziniert von bei dem Gospelmusical vorausgegangenen Großprojekten Erlebtem fiel Michael – dem offenbar auch im größeren zeitlichen Abstand hierzu noch sehr präsent ist, was er an Klanggewalt in *Wahnsinns-Arenen* zuvor erfahren hat – die Entscheidung zugunsten der Mitwirkung auch daran leicht und entsprach zugleich seiner Maxime, sich – anders als in der Vergangenheit – mit seiner Zeit und Kraft nur mehr in solche musikalischen Unternehmungen zu investieren, die ihm *inhaltlich etwas geben*:

»[...] kam ich so aus der (.) weltlichen Schiene, hab' dann hab bei Sängerfesten mitgemacht und hab' über (.) den deutschen Wald und ne Wein und Weib und Gesang äh gesungen, aber ich hab' dann bald gemerkt, des is' keine Musik, die

⁶ Interview nach der Auftaktprobe, geführt am 7. Juli 2014.



Abb. 2: Mittendrin – Sänger bei »Amazing Grace« in Ludwigsburg;
Bildrechte: Stiftung Creative Kirche

mir die mir was gibt (.) würd jetzt auch bei 'nem weltlichen (.) Chor nimmer mit-singen wollen oder bei 'nem weltlichen ähm Musical (.) ähm des gibt mir einfach dann inhaltlich nix.«⁷

Seinem ständigen grundsätzlichen Bestreben, den persönlichen Glauben aktiv zu vertiefen – etwa indem er sich Ausdrücke von biblischen (Tageslosungs-)Bibelversen an den PC-Bildschirm klebt – korrespondierte während der Musicalprojektzeit, die sich von Juli bis November 2014 erstreckte, ein engagiertes Arbeiten an den einzelnen Musikstücken. Michael nahm über die häusliche Weiterarbeit mit dem Notenmaterial (er sprach diesbezüglich vom *Nachlernen*) trotz rund 80 Kilometern einfachen Fahrtweges wöchentlich an optionalen Zusatzproben teil und setzte sich intensiv mit Musik und Songtexten auseinander. Im Zuge dessen wuchsen mit der Vertrautheit und sängerischen Sicherheit auch die Begeisterung über und Identifikation mit dem Musical zusehends an – nachdem der Mittfünfziger zunächst noch von dessen musikalischem Gepräge enttäuscht

⁷ Interview nach der Auftaktprobe, geführt am 7. Juli 2014.

gewesen war und gehofft hatte, der *Appetit* wolle doch *mit dem Essen kommen*. Außerdem fand eine starke persönliche Auseinandersetzung mit den Gehalten des Gesamtstückes statt, insbesondere mit der Biographie John Newtons als historischer Figur hinter dem Liedtext von »Amazing Grace«. Die Aufführung des Musicals in der MHP-Arena mit rund 800 Bühnenakteuren, darunter mehrere Star-Solisten, bildete hierbei auch für ihn den gigantischen Höhepunkt des Großprojekts:

»[...] man hat sich schon als Teil einer (.) großen (.) Menge gefühlt. Des war klasse! [...] für mich war (.) war des a Einheitlichkeit halt diese diese große äh Menge an Menschen, die (.) die gleiche Musik gesungen haben, die die gleichen Texte gesungen haben äh ja als eine Meinung aufgetreten, des war (.) gut!«⁸

Dem 54-Jährigen diente die Projektmitwirkung zur Vergewisserung und Vertiefung seines christlichen Glaubens, gab ihm zusätzlichen Halt und Orientierung. Die kognitive Befassung mit den Texten und Inhalten des Gospelmusicals weitete seinen individuellen Horizont, hielt neue Impulse bereit, substanzielle Denkanstöße; zugleich war Michaels Erleben ein ganzheitliches. Wie die gewählten Interviewausschnitte nur begrenzt andeuten können, spielten auch für diesen Sänger emotionale Faktoren eine prägende, gewichtige Rolle für sein Gesamterleben und dessen Nachhaltigkeit. Denn mit dem Bühnenfeuerwerk verhallte »Amazing Grace« keineswegs in Michaels (Er-)Leben, verklang nicht, sondern reichte weit über die begeisterte Überwältigung im Moment hinaus. Rückblickend wirkt der formale Projektabschluss, die fulminante Aufführung in der Ludwigsburger MHP-Arena, gar wie eine Art Startpunkt für weiterführende intensive eigenständige Auseinandersetzung mit dem Musicalstoff, die gewiss auf dem im Projekt Erlebten fußt, über dieses aber deutlich hinausgeht, indem auf die Beteiligung am Projektchor und das Arbeiten an den Musicalstücken nun das vertiefende Selbststudium folgte. Der Familienvater kaufte sich noch am Abend der Musicalaufführung eine Biographie über John Newton und beschäftigte sich in der Folgezeit gründlich mit deren Inhalt. Darüber wurde ihm die Figur offenbar zum (Glaubens-)Vorbild und er hielt schließlich, eingeladen von einer lokalen christlichen Männergruppe, einen Vortrag über Leben und Glauben eben dieses Texters von »Amazing Grace«:

⁸ Interview nach der Aufführung, geführt am 9. November 2014.

»[...] als Vorbild von dem John Newton, weil des hat mich interessiert: Wie kann eigentlich ein Mensch, der der so weit von Gott äh weg war, der eigentlich außer seiner (.) seiner Mutter ähm im Alter von von sechs Jahren nix mitgekriegt hat, der hat sie ja ziemlich bald verloren (.) wie kann denn der dann wieder so'n so'n festen Glauben kriegen und und so und das hat mi dann scho bissle m- mehr interessiert ä:h weil (.) man immer auf der Suche ist, also jedenfalls ich immer auf der Suche bin, wie kann ich denn eigentlich meinen Glauben noch verstärken? Was könnte denn (.) was könnte mir helfen ähm noch (.) ähm noch noch fester Vertrauen zu fassen (.) ö:hm (.) noch mehr äh einfach sage ›Egal, was passiert, ähm Gott und Jesus ham Dich in der Hand und die wissen, was ähm für Dich gut ist, auch wenn Du's im Moment gar net so siehst!‹ Und des sind mir Erlebnisse, die John Newton auch ghabt hat (.) äh und von daher da hat des dann schon auch Auswirkungen ghabt ähm einfach zur Suche kann (.) kammer aus seiner Lebensgeschichte, aus seinen Erfahrungen, irgendwas für sich selbst mitnehmen?«⁹

Michael fühlte sich inmitten des singenden Menschenmeeres wohl, geborgen und angenommen; er erlebte ganzheitlich Vergewisserung im Glauben und Stärkung auf seinem individuellen Lebensweg, indem ihm über die Monate des Musicalprojekts sowie die anschließende intensive Befassung mit dem Leben und Wirken der Hauptfigur von »Amazing Grace« John Newton zu einer Identifikationsfigur wurde, deren bewegtes (Glaubens-)Leben offenbar Hilfreiches bereithielt für den Mittfünfziger. So formulierte er noch am Abend des Projekthöhepunkts im Foyer der MHP-Arena:

»[...] untermalt mit der mit der Musik ist des schon was, was ganz tief geht und was man eigentlich (.) wohl am ehesten dann erspüren kann (.) n- auch nach längerer Zeit nachempfinden kann. Ähm des Schöne an der Geschichte war, dass er sich durch alle (.) also jetzt der der John durch alle ähm Widrigkeiten und auch (.) Abgründe, die er selber miterlebt hat, ähm (.) dann doch zu nem (.) wunderbaren Menschen entwickelt hat, der sogar geholfen hat, die Sklaverei abzuschaffen. (4) Man sollte vielleicht a bissl stärker drauf achten, was Gott mit seinem eigenen Leben macht. Des möchte=ich jetzt so nach- so nachprüfen (.) wie des bei mir war, vielleicht ist da auch so 'n kleiner John in mir drin. [...] da möchte ich einfach noch so bissle drüber nachdenken und für mich selber des nachfühlen, was jetzt war.«¹⁰

Auf seiner persönlichen Dauersuche nach Impulsen und Hilfen für die Vertiefung, Festigung und Intensivierung seines Glaubens, welche sich gewiss auch als eine Suche nach Wahrheit begreifen lässt, wurde Michael

⁹ Interview fünf Monate nach der Aufführung, geführt am 8. April 2015

¹⁰ Interview nach der Aufführung, geführt am 9. November 2014.

das Gospelmusical »Amazing Grace« zu einem wichtigen Quell, die Figur des ehemaligen Sklavenkapitäns und späteren Pfarrers, dessen Liedtext weltberühmt wurde, zu einem Vorbild, auch und gerade in der Vielschichtigkeit der Höhen und Tiefen seines Lebens. Beides wird im Musical – nach allen Regeln der Kunst und Popkultur – publikumswirksam inszeniert, die Hauptfigur des Stückes auch in ihrer Gebrochenheit, Verdorbenheit und – aus heutiger Perspektive – Widersprüchlichkeit dargestellt: Der Sklavenkapitän wird anschaulich als *Kind seiner Zeit* gezeichnet, das nicht allein Sklavenhaltung und -handel für durchaus vertretbar, sondern überdies mit dem christlichen Glauben für absolut vereinbar hält. Während die Sklaven unter Deck vor sich hinvegetieren, werden oben die Bibel gelesen und fromme Lieder gesungen. John Newton hat Anteil an all dem, profitiert vom Leid der geschundenen Sklaven, *prüft und sortiert* diese wie Obst oder Vieh und reißt so skrupel- wie bedenkenlos in seiner Verfügungsgewalt befindliche Familien auseinander. Offenkundig macht gerade diese auf Beschönigungen verzichtende, facettenreiche Zeichnung – im Stil biblischer Darstellungen von Menschen in ihrer Ambivalenz und Abgründigkeit, mit denen Gott aber gleichwohl Geschichte schreibt – Newton, den er im Interview vertraut *John* nennt und auch sprachlich mit dem möglicherweise vorhandenen *kleinen John in sich selbst* in Beziehung setzt, für Michael bedeutsam. So hat er durch seine Mitwirkung am Musicalprojekt etwas gefunden, das ihm im Blick auf sein eigenes (Glaubens-) Leben substanziell weiterhilft, das ihn inspiriert, stärkt und im Alltag trägt.

Das den 54-Jährigen musikalisch zunächst enttäuschende Gospelmusical fungierte somit letztendlich als Impulsgeber: ganzheitliches, im Glauben stärkendes Erleben im singenden Menschenmeer, mit dem in inhaltlicher Vertiefung und Verlängerung die Auseinandersetzung mit der (geistlichen) Biographie John Newtons einherging, welche elementare Wahrheiten für das eigene (Glaubens-)Leben bereithielt. Analog zur Lebenserfahrung von John Newton vertraut auch Michael – und wurde in diesem glaubenden Wissen durch seine vielschichtigen Großchorerfahrung vergewissert – inmitten aller Widersprüche, Enttäuschungen und Frustrationen des Lebens auf den in der Bibel bezeugten Gott, der *weiß, was gut für ihn ist* und mit dem er zu jeder Zeit rechnen kann. Dieses Finden tragfähiger Gewissheiten korrespondierte seinem Suchen, beantwortete es, stärkte Michael im Glauben und Leben, indem es – erinnernd, er-

gänzend, vertiefend – Wahrheiten hineinsprach, die zählen und sich (alltags-)praktisch bewähren.

2.2.2. Alternative Wahrheiten: Brigitte erfährt belebend Neues

Mit Brigittes¹¹ (Glaubens-)Biographie sind einige tiefe Enttäuschungen verbunden, insbesondere im Blick auf andere Christen. An entscheidenden Punkten fühlte sie sich von jenen, auf deren Unterstützung sie gehofft hätte, vielmehr im Stich gelassen und ausgegrenzt. Dies trug wesentlich dazu dabei, dass sie sich von Glauben und Kirche zusehends abwandte und schließlich im Erwachsenenalter konsequenterweise austrat. Die zum Zeitpunkt der Forschung zu »Amazing Grace« 51-jährige Personalreferentin war in ihrer Kindheit und Jugend indessen kirchlich sehr engagiert gewesen, hatte sich auch nach Taufe und Konfirmation noch in ihrer Heimatgemeinde eingebracht und die Kinderkirche mitgeleitet. Als sich ihre Eltern trennten erlebte sie sich allerdings als links liegen gelassen von den örtlichen Mitchristen, geradezu stigmatisiert und stieß sich je länger je mehr an nach ihrem Empfinden allzu strengen, starren und lieblosen Formen des Glaubens, die in prinzipiellem Dogmatismus der fragmentarischen Komplexität des Lebens nicht gerecht werden. Angesprochen auf das Stichwort *Spiritualität* führte Brigitte aus:

»(3) Ja, ich glaub', ich seh' des recht (.) unkonventionell (2) und des is vielleicht genau des, was ich eher suche, diese Spiritualität und die kann ich oftmals in einer Kirche und diesen starren (.) Dogmen, wie sie früher geherrscht haben oder dauch noch so, wie's in meinem Heimatort is, des kann ich net nachvollziehen oder des kann ich da dabei net empfinden, sondern da braucht man einfach mehr (.) Gedankenfreiheit und des muss einfach von innen raus kommen und ich denke, da müssen auch bestimmte Dinge einfach (.) zugelassen werden, die zwischen Himmel und Erde passieren und die man nicht (.) rationell begründen kann und für mich is des schon wichtig.«¹²

Trotz ihrer strukturellen Abkehr von der verfassten Kirche blieb gleichwohl eine Sehnsucht nach Spiritualität, nach geistlicher Orientierung, nach Zugehörigkeit. So nimmt es nicht Wunder, dass Brigitte auch als Ausgetretene sich in einem kirchlich – konkret: römisch-katholisch – an-

¹¹ Eine detailliertere Vorstellung der Interviewpartnerin findet sich in Kühn 2018 (Klanggewalt), 203–205.

¹² Interview nach der Auftaktprobe, geführt am 7. Juli 2014.

gebundenen Chor engagierte und im Interview als leidenschaftliche Ökumenikerin bekannte. Trotz ihrer persönlichen Zurückhaltung gegenüber Musicals, die sie gemeinhin als kitschig und oberflächlich empfindet, über *schöne Kostüme hinausgehenden Tiefgang* vermissen lassend, nahm sie zudem mit mehreren ihrer Chorkollegen hoffnungsfroh am Gospelmusicalprojekt in Ludwigsburg teil, *angesteckt* von einer vorausgegangenen *Abordnung*, die begeistert hierzu einlud. Prägend für ihr Erleben daselbst war das Gefühl des Angenommenseins; obschon kein Kirchenmitglied mehr und nach eigener Einschätzung zudem keine gute Sängerin, war Brigitte nichtsdestotrotz voll ins Geschehen integriert, gehörte ungetrübt zum Projektchor, wurde mit allen anderen Sängern dirigiert vom große Popularität genießenden Kirchenmusikdirektor Hans-Martin Sauter. So formulierte sie, gefragt nach ihren auf die Musicalaufführung bezogenen Erwartungen:

»[...] dass es den Leuten gefällt [...] dass es anderen auch so geht, dass es gar net so auf jedes Wort ankommt (2) ja, einfach dass dieses Angenommensein und man kann auch (.) fehlbar sein quasi und hat trotzdem die Chance, angenommen zu werden (.) und letzte Woche [...] haben=wir auch gehört, das:s Gott gar net so die perfekten Leute möchte (.) oder zu sich ruft, sondern eigentlich die, ja (.) die mal 'n anderen Lebensweg eingeschlagen haben und ich bin ja auch schon zeitweise bissle davon abgekommen und so, dass man trotzdem noch a Chance hat und wenn des rüberkommt (.) würd' ich mich freuen, dass die Leute dann sagen: ›Oh ja, da war ja noch was!‹, hab' ich a bissle ausgeblendet ghabt, viele Jahre vielleicht sogar (.) des wär' super!«¹³

Was Brigitte sich, in relativ knappen Worten ausgeführt, für Zuschauer des Musicals wünschte, hatte sie offenbar selbst zuvor bereits erfahren. Das singende Menschenmeer ist ihr – in Ergänzung ihres festen Chores – ein Ort geworden, in dem sie sich unstrittig zugehörig und mit anderen verbunden fühlte, ohne dass ihre Glaubensüberzeugungen, Spiritualitätsformen, Lebensumstände oder die Kirchenmitgliedschaft dabei eine erkennbare (hinderliche) Rolle spielten. Es beflügelte die 51-Jährige, nach dem *zeitweise Abgekommensein* von Kirche und Glauben, sich nun wieder als Teil einer Glaubensgemeinschaft zu erfahren. Von großer Bedeutung war für sie zudem, sich als Multiplikatorin zu erleben, indem sie während der Aufführung Menschen im Publikum beobachtend den Eindruck gewann, dass auch bei diesen das Gospelmusical mit seinen Botschaften

¹³ Interview nach der Hauptprobe, geführt am 2. November 2014.

Wirkung entfaltete. Im letzten Interview, fünf Monate nach der Aufführung in Ludwigsburg, erklärte Brigitte – an am Abend des Bühnenfeuerwerks bereits Ausgeführtes anknüpfend und dieses ergänzend:

»[...] und andere Bekannte von mir auch gekommen sind und (.) ähm (.) die eine hatte halt 'n Platz, wo ich direkt drauf hab' hinkucken können (.) und dann hab' ich auch gesehen, wie die so hat lock- also loslassen können, mal von ihrem ganzen Stress und von ihrem Alltag, die is Ärztin und is immer so eingespannt im Krankenhaus (.) des hat mir sehr gut getan und dass der ihr Partner dann hinterher zu mir gesagt hat [...] ›war des mit des Wertvollste in seinem Leben, was er bis jetzt erlebt hatte und des hat mich so beeindruckt, da beitragen zu dürfen, dass es Andere auch einfach gut getan hat. Des fand ich schon toll [...].«¹⁴

Brigitte, die sich in Jugendjahren auf Grund der familiären Situation als isoliert, stigmatisiert und von ihren Weg bis dato begleitenden Mitchristen fallen gelassen erlebte, war beim Musicalprojekt somit nicht allein – und gänzlich leistungsunabhängig – spürbar angenommenes Mitglied der Riesenchorgemeinschaft, sondern zudem durch das Gospelmusical in die Lage versetzt, etwas ihr selbst Guttuendes mit anderen zu teilen. Hatte sie in der Vorbereitung auf die große Aufführung in der MHP-Arena die Musical-CD *rauf und runter gehört* und insbesondere die Solo-Parts intensiv verinnerlicht, konnte sie nun die Botschaften des Gesamtstückes einem Publikum aus rund 5.000 Zuschauern zusingen. Während sie früher Scheu hatte respektive gehabt hätte, vor Menschen zu sprechen – »früher wär' ich in den=Erdboden versunken und (quasi eben) in der Richtung hat sich (.) viel in in mir gewandelt« –, trug diese Erfahrung entscheidend dazu bei, dass die 51-Jährige nach dem Musicalprojekt auf Anfrage sogar mehrmals einen Vortrag über Ostern hielt und ihr dies offenbar keine Schwierigkeiten, sondern Freude und Erfolgserlebnisse bereitete. In ihrem ursprünglichen heimischen Chor sowie einem weiteren Saisonchor, dem sie sich im Zusammenhang mit »Amazing Grace« anschloss, blieb sie weiterhin engagiert und war somit auch nach Projekten in christlich geprägte Singgemeinschaften eingebunden, darin anerkannt und unzweifelhaft zugehörig.

Ihre Chorerfahrung, in den Chören außerhalb des riesigen Projektchores bei »Amazing Grace« und beim Gospelmusical selbst, vermittelte Brigitte eine ganze Reihe von stärkenden Gewissheiten, die im Kontrast zu

¹⁴ Letztes Interview, geführt am 9. April 2015.

bisher erfahrenen ernüchternden standen und sich als lebensdienlich bewährten. Die als Jugendliche Ausgegrenzte erlebte sich nun von (anderen) Christen unstrittig angenommen, einer sie begeisternden Gemeinschaft zugehörig und darin geborgen, sowie als unabhängig von ihren individuellen Sangeskünsten und ihrer Leistung allgemein in die Lage versetzt, anderen Mutmachendes und Lebensdienliches weiterzugeben. Besonders bedeutsam waren für sie selbst in all dem offenkundig die konkrete Adressierung lebenszerstörender Mächte und der im Musical aufgezeigte mögliche Umgang damit. Drei (Star-)Solisten personifizieren im Stück als *Dämonen Hass, Angst und Gleichgültigkeit*. Wie sich mehrmals in den Interviews niederschlug, sprachen diese drei Figuren durchaus Themen und Fragen an, die die Sängerin beschäftig(t)en, etwa das Gefühl des Alleingelassenwerdens, mangelndes Selbstvertrauen oder starkes Bezogen-sein auf sich selbst. Solches wurde im Musical indessen nicht allein an- und ausgesprochen, sondern im Angesicht des Evangeliums betrachtet und relativiert. In diesem Kontext, so die Botschaft, können auch solche Lebens(zerstörungs)mächte so mutig wie entschlossen beim Namen genannt und mithilfe des Glaubens an Gott in ihre Schranken gewiesen beziehungsweise gar ganz überwunden werden. John Newton, dessen Leben und Handeln in der Musicaldarbietung von allen drei Mächten stark beeinflusst werden, streift ihre Fesseln am Ende spektakulär ab, versagt den *Dämonen* fürderhin den Zugriff auf sich und sein Leben. Im christlichen Glauben findet er Orientierung, Halt und Schutz, ist er – unabhängig von Meinung und Gebaren seiner Mitmenschen – getragen und zuversichtlich, trotz schwerer persönlicher Rückschläge und Herausforderungen.

Die beim Großchorprojekt und Chorsingen allgemein gemachten Erfahrungen waren für Brigitte solche, die sich lebenspraktisch bewährten und bewähren sowie überdies Alternativen zu bisherigen biographischen Wahrheiten darstellen, an ihre Stelle treten, belebend und erfrischend statt ernüchternd und zerstörerisch sind: Gemeinschaft statt Allein(gelassen)sein, geradezu bedingungsloses Angenommensein statt Scheitern an (moralischen) Ansprüchen Dritter, Getragen- statt Fallengelassenwerden, Souveränität statt *Versinken in den Erdboden* – was Brigitte offenbar wesentlich auf die stärkende Chorerfahrung zurückführte – et cetera.



Abb. 3: Blick über das singende Menschenmeer in der MHP-Arena Ludwigsburg;
Bildrechte: Stiftung Creative Kirche

2.2.3. Aktuelle Lebensweltbezüge zählen: Wenn Newtons *Dämonen* ins Heute sprechen

Über die ausgewählten Einzelbeispiele hinaus lässt sich ganz grundsätzlich festhalten, dass für die Interviewpartner im Stück Vorkommendem mit direkten, mindestens angedeuteten Bezügen zu ihrer eigenen Lebenswirklichkeit, hohe Relevanz zukam. Dabei spielten die *Dämonen Hass, Angst und Gleichgültigkeit*, welche das ganze Musical über starken Einfluss auf Fühlen, Denken und Handeln der Hauptfigur nehmen, die wohl größte Rolle. Bereits an einzelnen Liedtextpassagen wird greifbar, wie stark der Librettist Andreas Malessa um Aktualität bemüht war:

»Wir sind die Dämonen, die sich gern maskieren, als wirtschaftlich sinnvolle Normalität. Und will Dein Gewissen beherzt protestieren, dann spürst Du auch heute, wie Gegenwind weht!«¹⁵

¹⁵ Creative Kirche Medien GmbH 2014, 135.

Die *Gleichgültigkeit* oder *Verachtung*, laut Gospelmusical ein besonders wirkmächtiger Dämon im Leben John Newtons, sorgt kreativ für *emotionale Umnachtung* und macht den Sklavenkapitän *gefühllos für Trauer und Leid*. Doch auch *Angst* und *Hass* werden schauspielerisch höchst anschaulich inszeniert, als lähmende und zerstörerische Mächte gezeichnet, die zu Selbstsucht, Rücksichtslosigkeit, hartem Herzen und Ausbeutung veranlassen. Die musikalisch ansprechende Umsetzung transportiert somit herausfordernde, ja provokante Einladungen zur selbstkritischen Hinterfragung, die ausweislich der Interviews mindestens bei einzelnen Gesprächspartnern tatsächlich erfolgte.



Abb. 4: Der von Stefan Poslovski dargestellte Dämon »Hass«;
Bildrechte: Stiftung Creative Kirche

Dabei dürfte kaum zu überschätzen sein, wie leicht der Transfer vom Musicalstoff zur eigenen Lebenswirklichkeit gemacht wurde: Es bedurfte keiner umfassenden exegetischen Bemühungen, um Gegenwartsrelevanz des auf der Bühne auf hohem künstlerischem Niveau Inszenierten zu entdecken; vielmehr wurde diese – mindestens bezogen auf die Themen-

felder Ausbeutung und moderne Sklaverei – in großer Klarheit präsentiert und dem Zuschauer zugemutet. Die Wirkung auf aktive Chorsänger wurde indessen freilich verstärkt durch die – vermittelt des angebotenen Materials stark beförderte – intensive Befassung mit allen Liedtexten, wiewohl nicht jedes Stück vom Chor begleitet wurde, mindestens über die Monate der Vorbereitung auf den großen Aufführungsabend hin.

3. Es zählt, was trägt und sich bewährt

Wie (hoffentlich) deutlich wurde, können solche Beispiele – wiewohl in diesem Rahmen lediglich andeutungsweise entfaltbar – illustrieren, wie Menschen in Großchorprojekten und beim Singen in christlichen Kontexten allgemein¹⁶ etwas finden können, das sich in ihrem (Glaubens-)Leben bewährt. Wenn dies, wie bei Michael und Brigitte, grundlegende, existenzielle Fragen berührt, kann von solchen bewährten Gewissheiten gewiss als von elementaren Wahrheiten gesprochen werden. In ihrem Übersichtsartikel zum religions- und gemeindepädagogischen Konzept der Elementarisierung definiert Ulrike Baumann:

»*Elementare Wahrheiten:* Das Elementare erscheint im existenziellen Bezug eines Themas oder Inhalts, Elementarisierung als Vergewisserungsproblem im Gespräch über Fragen nach gewiss machender Wahrheit. Damit wird nicht unterstellt, dass Wahrheit in eindeutiger, objektiver Tradition unabhängig von ihrer persönlichen Erfahrung festzumachen ist, oder dass der Wahrheitsstreit zwischen verschiedenen Religionen von einer dritten, scheinbar objektiven Werte aus zu entscheiden sei. Der Religionsunterricht kann die Frage nach der Wahrheit nicht ausklammern, sondern nimmt sie dialogisch auf, weil er sonst den Ernst von Glaubenserfahrungen und das Interesse der Schülerinnen und Schüler unterbieten würde.«¹⁷

Trotz des starken und speziellen Fokus auf den schulischen Kontext einschließlich der komplexen Fragen, die sich im Zusammenhang mit differierenden Wahrheitsansprüchen im interreligiösen Dialog stellen, erscheint dieses Grundverständnis ausgesprochen hilfreich für den Umgang mit dem für das christliche Großchorsingen empirisch Rekonstruierten. Was Menschen wie Brigitte und Michael dort (inter-)subjektiv er-

¹⁶ Vgl. dazu exemplarisch Ahrens 2013.

¹⁷ Baumann 2015.

leb(t)en, beim Singen selbst und im Nachgang, bei der Verlängerung des Festes in den Alltag hinein, hat sich ihnen imponiert, sich als *gewiss machende Wahrheit* lebenspraktisch bewährt. Dabei geht es ihnen bestimmt nicht um Absolutheits- oder allgemeine Geltungsansprüche – dass andere dies (exakt) ebenso erleben, die gleichen elementaren Wahrheiten anerkennen und teilen et cetera –, wohl aber um Anerkennung solcher Erfahrung. Entsprechend dürften sie – nicht unähnlich der Haltung von Jana Highholder mit ihrem Betonen der eigenen *Meinung, Sicht* und so fort – sich fröhlich damit bescheiden, zwar ihre eigenen elementaren Wahrheiten gefunden zu haben und anderen gegenüber davon bereitwillig in Wort und Tat Zeugnis abzulegen, aber dabei niemandem etwas als absolut gültig aufdrängen zu wollen.

Michael, Brigitte und die anderen 18 bei »Amazing Grace« begleiten Projektchorsänger lehren hinsichtlich der Frage des Sammelbandes bestimmt vieles, darunter aber besonders dies: Wahrheit zählt heute sehr wohl noch – und nicht zu knapp. Entscheidend ist dabei allerdings – weiterhin und zugleich vielleicht mehr denn je –, dass es subjektiv sich imponiert, als tragfähig sich bewährt habende elementare Wahrheit ist, die Geltung beansprucht. Ob im Singular oder Plural: Wahrheit muss persönlich relevant sowie lebenspraktisch hilfreich sein, nicht allein abstrakte Theorie oder starrer Dogmatismus.¹⁸ Dies wahrnehmend tut die wissenschaftliche Theologie ebenso wie die kirchliche Praxis gut daran, als Teil der vorfindlichen Lebenswirklichkeit anzuerkennen, dass sich von ihrer Seite einzelnen Menschen und der Gesellschaft insgesamt Mitzuteilendes im Fest und Alltag zu bewähren hat. Das muss (und sollte gewiss) im Zweifel nicht zur Anbietderung führen, zu einer Art Wunschkonzert, das nur noch zu vertreten sowie zu kommunizieren trachtet, was auch ankommt und im Trend liegt. Vielmehr ist ihr Auftrag auch in Zukunft, weiterzusagen, *worauf* es ankommt – und beim *Wie* der Kommunikation des Evangeliums christliche Freiheit walten zu lassen. Hierbei steht es im evangelischen Wissenschaftsbereich der Praktischen Theologie insgesamt und darinnen der Religions- und Gemeindepädagogik insonderheit gut an, es kritisch-konstruktiv zu begleiten, wenn neue Wege gewagt und Angebotsformate gesucht werden, die den Bedürfnissen unserer Tage entge-

¹⁸ Vgl. dazu auch Meyer-Blanck 2016.

genkommen: damit sich (ganzheitlich) imponieren und bewähren kann, was trägt.

Christliche Großchorprojekte wie das Gospelmusical »Amazing Grace« sind gewiss gute Beispiele für eine Variante, dieser Herausforderung gerecht zu werden; doch ebenso gewiss sollte die Kirche hierbei nicht stehenbleiben, sondern weit darüber hinaus geeignete Mittel und Wege finden, um möglichst viele Menschen zu erreichen mit jenen Wahrheiten, die als existenziell und elementar erfahren werden können und ihr zu teilen aufgetragen sind. Dabei sollte weder das vermeintlich Triviale verachtet noch die Erlebnisdimension aus dem Blick verloren werden; denn Jochen Kaiser hat völlig Recht, wenn er bemerkt: »Das aktuelle Erleben ist nicht alles, aber ohne Erleben ist Alles nichts.«¹⁹

Wenn der Untertitel des Sammelbandes *Aktuelle Herausforderungen und Antwortversuche* in den Blick nimmt, so können christliche Großchorprojekte wie »Amazing Grace« mit allem, was sie für Mitwirkende an Erlebnissen und Erfahrungen bereithalten, in diesem Sinne zwar durchaus als Antwort(variante) auf die Wahrheitsfrage(n) der Gegenwart betrachtet werden. Zugleich zeigt ihr spezifisches Profil, dass sie als zeitlich begrenzte und mit aktivem Musizieren verbundene Mitmachprojekte natürlicherweise nicht alle potentiell (Wahrheits-)Interessierten erreichen können, die Bedarfe und Erfordernisse weiterer Antwortversuche an: Weil Wahrheit in der Tat heute (noch) zählt sind Theologie und Kirche(n) herausgefordert, eine solche Fülle und Variantenvielfalt an Antwort(versuch)en anzubieten, dass idealiter für jeden Aufgeschlossenen etwas zur Verfügung steht, wodurch sich für ihn individuell wie subjektiv lebenspraktisch imponieren und bewähren kann, was in Fest und Alltag trägt: elementare Wahrheit(en).

Literatur

Ahrens, Petra-Angela

- 2009 BeGeisterung durch Gospelsingen. Erste bundesweite Befragung von Gospelchören (16.06.2009), online: http://www.miz.org/downloads/dokumente/729/2009_Gospelstudie_EKD.pdf [27.12.2019].

¹⁹ Kaiser 2014 (Das Triviale), 240.

Baumann, Ulrike

- 2015 Elementarisierung, in: WiReLex, online: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100014/> [11.12.2018].

Bohnsack, Ralf

- 2013 Typenbildung, Generalisierung und komparative Analyse: Grundprinzipien der dokumentarischen Methode, in: Bohnsack, Ralf / Nentwig-Gesemann, Iris / Nohl, Arnd-Michael (Hg.): Die dokumentarische Methode und ihre Forschungspraxis. Grundlagen qualitativer Sozialforschung, 3. aktualisierte Auflage, Wiesbaden, 241–270.
- 2014 Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden, 9. Auflage, Opladen.

Bolz, Norbert

- 2010 Wettkampf der Feuerwerker, in: Krischke, Wolfgang / Pörksen, Bernhard (Hg.): Die Casting-Gesellschaft. Die Sucht nach Aufmerksamkeit und das Tribunal der Medien, Köln, 68–81.

Creative Kirche Medien GmbH

- 2014 amazing grace. Ein Chormusical von Andreas Malessa und Tore W. Aas, Witten.

Honer, Anne

- 1993 Lebensweltliche Ethnographie. Ein explorativ-interpretativer Forschungsansatz am Beispiel von Heimwerker-Wissen, Wiesbaden.
- 2003 Interview, in: Bohnsack, Ralf / Marotzki, Winfried / Meuser, Michael (Hg.): Hauptbegriffe Qualitative Sozialforschung. Ein Wörterbuch, Opladen, 94–99.

Kaiser, Jochen

- 2012a Religiöses Erleben durch gottesdienstliche Musik. Eine empirisch-rekonstruktive Studie (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie 71), Göttingen.
- 2012b Zur empirischen Erforschung von Kirchenmusik und religiösem Musikerleben, in: Bubmann, Peter / Weyel, Birgit (Hg.): Praktische Theologie und Musik (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 34), Gütersloh, 49–62.
- 2014a Das Triviale als Modus des Erlebens. Populäre Kultur im Gottesdienst und seiner Musik, in: Pastoraltheologie. Monatsschrift für Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 103/6, 227–240.

- 2014b Wie erleben Menschen Gott durch geistliche Musik?, in: Arnold, Jochen / Fendler, Folkert / Grüter, Verena / Kaiser, Jochen (Hg.): Gottesklänge. Musik als Quelle und Ausdruck des christlichen Glaubens, 2. korrigierte Auflage, Leipzig, 45–54.
- 2017 Singen in Gemeinschaft als ästhetische Kommunikation. Eine ethnographische Studie (Systematische Musikwissenschaft), Wiesbaden.

Knappe, Joachim

- 2000 Was ist Rhetorik?, Stuttgart.

Kühn, Jonathan C.

- 2014 Musical als Gottesdienst?, in: Musik & Kirche 84/1, 26–29.
- 2016 Vom Ich zum Wir. Beim Musicalprojekt »Amazing Grace« werden Individuen zu einem Chor, in: das baugerüst 68/3, 50–53.
- 2017 Singen in (Riesen-)Chorprojekten, in: Bubmann, Peter / Klek, Konrad (Hg.): »Ich sing Dir mein Lied«. Kirchliches Singen heute. Analysen und Perspektiven, München, 116–123.
- 2018a Christliche Großchorprojekte als Form gemeindlicher Erfahrung der Kommunikation des Evangeliums, in: Pastoraltheologie. Monatsschrift für Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 107/3, 138–144.
- 2018b Klanggewalt und Wir-Gefühl. Eine ethnographische Analyse christlicher Großchorprojekte (Praktische Theologie heute 157), Stuttgart.
- 2019a Chancen benennen, Potenziale ausschöpfen. Wider die Verachtung des »Trivialen« in Kirche und Musik, in: Musik & Kirche 89/3, 156–159.
- 2019b Christliches Singen im Menschenmeer: intensiv und nachhaltig, in: Bubmann, Peter / Fechtner, Kristian / Merzyn, Konrad / Nitsche, Stefan Ark / Weyel, Birgit (Hg.): Gemeinde auf Zeit. Gelebte Kirchlichkeit wahrnehmen (Praktische Theologie heute 160), Stuttgart, 102–105.

Meyer-Blanck, Michael

- 2016 Unterscheiden, was zusammengehört. Zum Verhältnis von Wahrheitsfrage und Wirklichkeitsdeutung im Kontext religiöser Bildung, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 68/1, 7–18.

Wahrheit im Schulbuch

Religionsdidaktische Vergewisserungen und Analysen

Florian Brustkern / Marie-Theres Ultsch / Konstantin Lindner

Wahrheit ist ein Kernbegriff der philosophischen Tradition, deren wissenschaftliche Differenzierungen nicht zuletzt auch theologische Reflexionen bereichern.¹ Das theologischerseits entfaltete breite Spektrum an Wahrheitsreflexionen und die nicht selten vorfindliche Selbstverständlichkeit des alltäglichen Sprechens von *der* Wahrheit verweisen auf eine Herausforderung, der es in religionsdidaktischer Hinsicht nachzugehen lohnt: Der Pluralität von philosophisch-theologisch grundierten Wahrheitsverständnissen steht bisweilen eine komplexitätsreduzierende, perspektivische Verengung gegenüber, die in einem scheinbar gegebenen Einverständnis zu einem in bestimmter Weise ausbuchstabierte(n) Wahrheitsgehalt gründet, der sich nicht selten dem Diskurs entzieht.² Derartige Verengungen der weiten Dimension des Wahrheitsbegriffs können dazu führen, dass Wahrheitskonstrukte sakrosankt gesetzt und abseits von Maßstäben menschlich-vernünftiger Reflexion als unhinterfragte Orientierungsvorgaben rezipiert werden. Die in jüngerer Zeit beobachtbare Emp-

¹ Während Walter Kasper 1987 noch diagnostizieren kann, dass in der theologischen Literatur das Thema Wahrheit – abgesehen von einer lexikalischen Aufbereitung in Bezug auf eines biblischen Wahrheitsverständnisses, einer philosophischen Begriffsgeschichte und einer Desideratsbenennung – kein Thema ist (vgl. Kasper 1987, 170), zeigt sich gegenwärtig eine veränderte Situation. So verweisen Dalferth und Stoellger bereits im Jahr 2001 darauf, dass es über einige Jahrzehnte zur »Ausarbeitung oder wenigstens Skizzierung eines theologischen Wahrheitsverständnisses gekommen« (Dalferth/Stoellger 2001, 36f.) ist, wenn auch meist in Anlehnung an philosophische Vorbilder. In jüngster Zeit hat der – nicht zuletzt auf gesellschaftliche Kontexte des Umgangs mit Wahrheit adressierte – theologische Wahrheitsdiskurs an großer Fahrt aufgenommen; vgl. u.a. die Beiträge in vorliegendem Sammelband.

² Vgl. Puntel 2011, 926f.

fänglichkeit von Menschen für von einer Person(-engruppe) als ›wahr‹ definierte Fakenews gründet nicht selten in der postmodernen Pluralisierung aller Lebensbereiche und dem damit einhergehenden Zwang zu begründeter Entscheidung auf Basis eigener Prüfungen. Diese Anstrengung und damit verknüpften Risiken von Misslingen werden von Fakenews-empfindlichen Menschen bisweilen dadurch bewältigt, dass Fakenews und damit gesetzte Wahrheiten ohne Prüfung akzeptiert werden und so die Herausforderung der Wahrheitsfindung umgangen wird.

Religiöse Bildungsprozesse im schulischen Religionsunterricht können an dieser Gemengelage ansetzen und Schülerinnen sowie Schülern Zugänge offerieren, um Wahrheitsfragen zu reflektieren und daraus Orientierung zu gewinnen. Zugleich bringt die gegenwärtige konfessionelle Ausprägung des Religionsunterrichts es mit sich, dass eine bestimmt definierte, konfessionelle Entfaltung von Glaubenswahrheit den Ausgangspunkt des Unterrichtens markiert. Bildend – auch in Bezug auf Wahrheitsdiskurse abseits von religionsbezogenen Fragen – werden Lehr- und Lernprozesse anhand entsprechender Lerngegenstände dann, wenn die Schülerinnen und Schüler die Chance bekommen, sich kritisch-reflexiv mit Prozessen der Wahrheitsgewinnung sowie mit Glaubenswahrheiten auseinandersetzen und diesbezüglich eine eigene Position entwickeln können.

Wie und ob eine kritisch-reflexive Thematisierung von Wahrheit im Religionsunterricht ermöglicht wird, lässt sich unter anderem in Schulbüchern rekonstruieren. Sie sind in Orientierung am gültigen Lehrplan gestaltete Unterrichtsmedien, die Texte, Bilder, Fotos und Arbeitsaufträge präsentieren, mit welchen Lehrkräfte Lehr-Lern-Prozesse gestalten. Im Folgenden werden erste Ergebnisse einer wahrheitsbezogenen Spurensuche auf Basis einer Religionsbuchanalyse vorgestellt. Grundannahme dieser Pilotstudie ist, dass Religionsbücher in entsprechenden Kapiteln einen Zugriff darauf bieten, wie zum einen darin mit dem christlichen Wahrheitsverständnis umgegangen und inwiefern zum anderen Wahrheit(en) in Lernarrangements konstruiert wird. Dadurch lassen sich Rückschlüsse darauf ziehen, auf welche Weise(n) der Wahrheitsdiskurs in den Religionsunterricht didaktisiert eingespielt wird. Freilich bleiben die mittels der Analyse generierten Erkenntnisse auf eine praxistheoretische Perspektive beschränkt, insofern sie keinen Zugriff darauf bieten, wie Lehr-

kräfte und Lernende in Lehr-Lern-Arrangements tatsächlich mit Fragen (religiöser) Wahrheit umgehen.

1. Wahrheitstheorie. Philosophisch-theologische und religionsdidaktische Verortungen

Im Folgenden gilt es zunächst, elementare philosophische und theologische Zugänge zum (didaktischen) »Spiel der Wahrheit« vorzustellen – nicht zuletzt um das Vorverständnis offen zu legen, mit welchem in den Forschungen, aus denen sich vorliegender Beitrag speist, die in Schulbüchern repräsentierten Wahrheitsverständnisse analysiert werden.

Jeder Versuch, den Wahrheitsbegriff zu bestimmen, tangiert immer Aspekte mehrerer philosophischer Bereiche. Bereits die fehlende Differenzierung zwischen dem *Ausdruck* »Wahrheit« (im Sinne von »etwas ist wahr«) und dem *Begriff* »Wahrheit« (im Sinne von Theorieüberlegungen) sowie damit verknüpfter Bedeutungen, Funktionen bzw. Rollen kann als repräsentativ für den pluriformen Diskurs um Wahrheit angesehen werden. Die Nichtbeachtung dieses Unterschieds von Ausdruck und Begriff spiegelt sich bspw. in kontrovers geführten Diskussionen um »ein bestimmtes« biblisches Wahrheitsverständnis.³ Für den Forschungszugriff des vorliegenden Beitrags steht nicht die Bedeutungsdimension des verwendeten Ausdrucks »Wahrheit« im Vordergrund, sondern ein konzeptuelles Grundverständnis von (theologischer Glaubens-)Wahrheit sowie deren Konstruktionsmechanismen.

1.1. Wahrheitstheoretische Positionen

Edmund Arens Differenzierung zwischen den Fragen nach einer *Wahrheitsdefinition* und Fragen nach *Wahrheitskriterien* ist für einen analytischen Zugriff auf wahrheitsthematisierende Kontexte hilfreich: Wahrheitsdefinitionen sollen zur Klärung der Frage »Was ist Wahrheit?« beitragen und Wahrheitskriterien auf die Frage »Wie erkennt man Wahrheit?«

³ Vgl. Puntel 2011, 927. Ein klassisches Beispiel hierfür ist die diskursive Aufarbeitung um das hebräische *emet* und des griechischen *aletheia* für den Kontext eines scheinbar differenten biblischen Wahrheitsverständnisses.

antworten.⁴ Dabei ist selbstverständlich, dass beide Herangehensweisen nicht ohne gegenseitige Bezüge zur je komplementären Frage entworfen werden können. Gerade mit Blick auf ein didaktisch strukturiertes Schulbuch, sind diese beiden Fragen wie Brenngläser bzgl. theologisch-philosophischer Fachlichkeit (Was...?) und Religionsdidaktik (Wie...?). Auf dieser Basis lässt sich analysieren, wie die Lerngelegenheiten eines Lehrwerks in Bezug auf die Wahrheitsthematik angelegt sind; z.B., ob sie Wahrheit als zu erkennende präsentieren oder als prozessual auszuhandelnde anbieten.

Orientierend für entsprechende religionsdidaktische Forschungen sind wahrheitstheoretische, philosophische Positionen. Im Folgenden werden aus der Vielzahl entsprechender Positionen die drei skizziert, die auch im Kontext theologischer Glaubenswahrheiten virulent scheinen: Korrespondenz-, Kohärenz- und Konsenstheorien.⁵ Sie verfolgen je eigene Konstruktionsmechanismen in Bezug auf die Wahrheitsgenerierung und repräsentieren spezifische Prozesse im (didaktischen) Umgang mit Wahrheit, die nachfolgend fokussiert werden.

1.1.1. Korrespondenztheorien

Korrespondenztheorien⁶ als ontologische Theorien konzipieren Wahrheit von der Realität her, genauer im Sinne eines Bezuges zur Realität.⁷ Sie be-

⁴ Vgl. Arens 1990, 2f.

⁵ Neben Korrespondenz-, Konsens- und Kohärenztheorien finden sich verschiedene weitere Wahrheitstheorien, wobei die semantische Theorie, die Redundanztheorie, die »Disquotationstheorie«, die pragmatische Theorie, sowie die ideal-epistemische Theorie die gängigsten sind. Deflationistische Wahrheitstheorien hingegen bestreiten einen positiven Begriffsgehalt und sehen maximal eine marginale Funktionserfüllung in bestimmten Kontexten des Wahrheitsbegriffs. Insofern diese Verortung eine Analyse des Wahrheitsverständnisses in Schulbüchern gewissermaßen konterkariert, bleiben entsprechende Zugriffe im Folgenden ausgespart. Auch eine personengebundene Genealogie eines philosophisch akzentuierten Wahrheitsdiskurses (u.a. bei Skirbekk 1989) wäre für die Analysen nicht zuträglich.

⁶ Es wird bewusst im Folgenden von Theorien und nicht einer Theorie gesprochen, um zum Ausdruck zu bringen, dass eine Vielzahl von unterschiedlichen Akzentuierungen hinter den einzelnen Begriffen steckt.

⁷ Das Gründungsmoment korrespondenztheoretischer Wahrheitsdefinition innerhalb der philosophischen Fachtradition wird bei Thomas von Aquin mit der klassischen Formulierung von »veritas est adaequatio rei et intellectus« (De veritate q.1,

stimmen Wahrheit als Übereinstimmung von Denken und Wirklichkeit, wobei die letzten beiden Termini je nach Spielart der jeweiligen Theorie unterschiedlich expliziert werden. So wird Denken meist sprachlich gefasst als Aussage, Satz, Urteil etc. und Wirklichkeit als Teil bzw. Ausschnitt der Welt, als bestimmtes Objekt oder sozial gefasst als Tatsache oder Tatbestand. Letztlich besteht die größte Herausforderung darin, den Begriff der »Übereinstimmung« zu fassen.⁸

Der Korrespondenz- bzw. Äquivalenzgedanke⁹ ist in unterschiedlicher Schattierung und Ausprägung auch in vielen anderen Wahrheitstheorien eingeschrieben. Er referiert darauf, dass eine Entsprechung bzw. Übereinstimmung etc. zwischen einer Aussage und einer Tatsache¹⁰ existent ist. Die eigentliche Herausforderung dabei liegt darin begründet, zu klären, was mit Adäquanz bzw. Korrespondenz genau gemeint ist. Es gilt, eine kategoriale Vergleichsebene zu finden, auf der von einer Gleichförmigkeit bzw. prinzipiellen Vergleichbarkeit der beiden Relate die Rede sein kann.¹¹ Die Mehrzahl der Korrespondenztheorien stimmen in der Sprachlichkeit der Wahrheitsträger überein und bestimmen die Relate der Wahrheitsrelation als gleichartig, um dadurch dem ontologischen Problem einer Ebenendifferenz und damit einer Unvergleichbarkeit der Relate zu entgegen.¹² Doch auch in dieser Hinsicht sind Klärungen notwendig: Was ist ein Etwas? Was wird als Realität expliziert und was bedeutet hier ent-

a.1) gesehen (vgl. Müller 20017a, 16). Jenes Wahrheitsverständnis wird weiter bis auf den Ausspruch »Denn zu behaupten, das Seiende sei nicht oder das Nichtseiende sei, ist falsch. Aber zu behaupten, daß [sic] das Seiende sei und das Nichtseiende nicht sei ist wahr« (Met. 1011 b26ff.) bei Aristoteles zurückgeführt. Dabei gibt es je nach Lokalisierung in der Tradition unterschiedliche Überlieferungsvarianten, die je nach Spielart eine Akzentverschiebung hin zum Intellekt (einer Ausrichtung des Intellekts an der Sache mit der Formel »adaequatio intellectus ad rem«) oder zur Sache (das Erkannte bleibt nicht unberührt vom Erkennenden mit der variante »adaequatio rei ad intellectum«) intendiert.

⁸ Vgl. Puntel 1995, 19.

⁹ Zur Differenzierung zwischen Korrespondenz und Äquivalenz siehe u.a. Kann 1999. Eine semiotische Rekonstruktion der Adäquanztheorie in Rückbezug auf den Doppelausdruck »rei et/ad intellectus« findet sich darüber bei Härle 2008, 23–33.

¹⁰ Auch hier ist je nach Ausbuchstabierung der zu Grunde gelegten Akzentuierung des Korrespondenzgedankens eine Benennung der Relate unterschiedlich (vgl. u.a. Schwöbel 1983, 283).

¹¹ Vgl. Härle 2008, 29.

¹² Vgl. Mieke 1999, 37.

sprechen? Dabei ist die weitere Differenzierung bzw. Bestimmung dieser Korrespondenz keinesfalls geklärt – und globale Charakterisierungen des Verhältnisses wie »der Fall sein«, »zutreffen« fassen diese ontologische Dimension nur unzureichend (und schon gar nicht philosophisch präzise).

Der Theologie ist u.a. ein korrespondenztheoretisches Wahrheitsverständnis eingeschrieben. Die Heilige Schrift, ein Dogma oder ein Glaubensartikel beanspruchen etwas Wahres und Zutreffendes über einen realen Sachverhalt auszudrücken, mit dem sie übereinstimmen.¹³ Allerdings ist ein Sprechen über Glaubenswahrheiten immer nur kontextuell gebunden und historisch verankert, weshalb stets nur näherungsweise von einer korrespondenztheoretisch begründeten theologischen Wahrheit gesprochen werden kann. Denn dem Kerngedanken einer korrespondenztheoretischen Entsprechung zwischen Ding, Tatsache etc. und Intellekt ist ein infinites Regress eigen, insofern jene Korrelation auch nur durch eine Entsprechung erkannt werden kann. Die oben angesprochene Spezifizierung des Entsprechungsverhältnisses bleibt somit letztlich ungeklärt. Und so bedarf es ergänzend zur Korrespondenz theologischer Aussagen eines Kriteriums, das jene wahrheitstheoretische Entsprechung begründet.

1.1.2. Kohärenztheorien

Mittels einer internen und externen Kohärenz theologischer Aussagen (-komplexe) lässt sich die Nichtwidersprüchlichkeit bzw. ihre Kompatibilität des Wahrheitsgehalts verifizieren. Deshalb ist der Komplex theoretischer Wahrheitskonzeption in epistemischer Färbung durch die *Kohärenztheorien* zu erweitern, die Wahrheit als Relation zwischen Aussagen der gleichen Sprachebene zu bestimmen¹⁴ und genauso wie die sogenannten pragmatischen Theorien auf die prinzipielle Möglichkeit der Feststellung von Wahrheit rekurren.¹⁵ Die Dogmatik bspw. spricht hier von einer Einsicht in den nexus mysteriorum inter se (DH 3016), was die prinzipielle Grundbedingung markiert, um einen Erkenntnisgewinn zu bewerkstelligen. Vernachlässigt werden darf in diesem Kontext auch nicht

¹³ Vgl. Schulz 2005, 130.

¹⁴ Vgl. Mieke 1999, 37.

¹⁵ Vgl. Willascheck 2004, 219f.

der Gedanke einer Hierarchie der Wahrheiten, der Glaubenswahrheiten als eine Art Organismus begreift, dessen Glieder und deren Zusammengehörigkeit (Kohärenz) immer besser erfasst werden können (UR 11).¹⁶ Hierin ist womöglich ein fundamentales, vermeintlich das einzig allgemeine Kriterium für Wahrheit zu finden. Eine Kohärenz mit anderen wahren Aussagen kann als notwendiges Kriterium, aber nicht hinreichende Bedingung für das Wahr-Sein einer Aussage gelten.¹⁷ Durch einen argumentativen Aufweis der Einlösbarkeit eines Geltungsanspruches in Bezug auf eine idealtypische, maximal große Menge von Wahrheitsaussagen kann dadurch aber nur theoretisch ein Verfahren der Wahrheitsfindung als absolut gelten.

1.1.3. Konsenstheorien

Unter dem Dach epistemischer Wahrheitsauffassungen werden unter anderem sogenannte *Konsenstheorien der Wahrheit* gefasst, die eine intersubjektivitätsrelation als Kriterium für Wahrheit setzt.¹⁸ Wahr ist – gemäß der Konsenstheorie – in wissenschaftlicher Hinsicht ein von der Forschungsgemeinschaft prozessual erzielter Konsens. Jürgen Habermas¹⁹ konturiert genauer einen diskursiv einzulösenden Geltungsanspruch als Wahrheit,²⁰ der dadurch gekennzeichnet ist, dass »auch jeder andere, der in ein Gespräch mit mir eintreten *könnte* [Hervorhebung d. Verf.], demselben Gegenstand das gleiche Prädikat zusprechen *würde* [Hervorhebung d. Verf.].«²¹ Intersubjektiv gesichert ist der erreichte Konsens nach Habermas durch die formalen Bedingungen des Diskurses, die festlegen, dass keine Beschränkung im Hinblick auf die Teilnehmenden und Themen besteht, dass handlungsentlastet und zwangsfrei kommuniziert wird, dass die Diskursteilnehmenden die Diskursform wechseln können und Freizügigkeit zwischen Handeln und Diskurs haben. Weiter gelten als operative Voraussetzungen,²² dass (1) die Diskursteilnehmenden sich auf

¹⁶ Vgl. Schulz 2005, 131.

¹⁷ Vgl. Schwöbel 1983, 285.

¹⁸ Vgl. Mieke 1999, 37.

¹⁹ Zur Kritik bzgl. Habermas' Konsenstheorie siehe u.a. Ansgar 1972; Höffe 1976; Puntel 2005, 144–163.

²⁰ Vgl. Arens 1990, 3.

²¹ Habermas 1984, 137.

²² Vgl. hierzu Habermas 1984, 139–146, bes. 139.

Basis einer Wahrhaftigkeit zueinander verhalten, (2) die Überzeugung gegeben ist, selbst einen Wahrheitsanspruch zu erheben, (3) die Qualität eines Argumentes nicht an Wahrheitsansprüchen als Geltungskriterium hängt, (4) der Konsens ein Resultat der Zustimmung zum stärksten aufgegebenen Argument darstellt und letztlich (5) die Zustimmung frei, also ausschließlich aus Vernunftgründen erfolgt.²³ Dabei betont Habermas als Kriterium der Wahrheit weder die Wiedergabe, noch die Abbildung der Wirklichkeit noch die Evidenz von Erfahrungen, sondern schlicht den vernünftigen Konsens aller.²⁴

Dieses wahrheitsbezogene konsenstheoretische Geschehen spielt für das christliche Glaubensverständnis eine nicht zu unterschätzende Rolle, da Theologie konstitutiv bezogen auf die Gesamtheit der Gläubigen bleibt, die in Sachen des Glaubens nicht irren kann. Dem Lehramt kommt dabei ggf. die Aufgabe zu, jenen Konsens zu attestieren, ohne von einem zusätzlichen Konsentieren der Gläubigen abhängig zu sein (DH 3074).²⁵

Zuletzt allerdings gerät der Konsens Theorie aus dem Blick, dass sich Wahrheit und Geltung nicht automatisch als deckungsgleich erweisen müssen und, dass auch Unwahres konsensual hergestellt werden kann.

1.2. Theologische Facetten

Theologische Wahrheitsdiskurse speisen sich meist elementar aus korrespondenz-, kohärenz- und konsenstheoretischen Zugriffen. In einer prägnanten Zusammenschau charakterisiert Walter Kasper dieses Zusammenspiel folgendermaßen:

»Indem die Theologie die vielen geschichtlich überlieferten Wahrheiten in ihrer Entsprechung (*correspondentia*, *adaequatio*) zur einen Wahrheit Gottes auslegt bzw. sie als Explikation der einen Wahrheit Gottes versteht, begreift sie diese zugleich in ihrem inneren Zusammenhang, und nur insofern die einzelne Glaubensaussage im Zusammenhang aller anderen verstanden wird, leuchtet die innere Stimmigkeit des Glaubens auf, wird seine innere Wahrheit »plausibel«. Die Theologie spricht hier von der *analogia fidei*, dem *nexus mysteriorum* (DS 3016) und von der *hierarchia veritatum* (*Unitatis Redintegratio* 11). Das Anliegen der

²³ Vgl. Müller 2007b, 228.

²⁴ Vgl. Arens 1990, 3.

²⁵ Vgl. Schulz 2005, 132.

Kohärenztheorie der Wahrheit ist also der Sache nach in der Theologie schon immer gesehen worden. Grundlegend dafür ist jedoch die klassische Adaequationstheorie, wonach theologische Wahrheit in der Entsprechung der vorgegebenen Offenbarungs- und Glaubenszeugnisse mit der Wahrheit Gottes besteht und diese ihrerseits die endgültige Wahrheit der Wirklichkeit ist.«²⁶

Dabei ist theologische Wahrheit im consensus der Sprach- und Glaubensgemeinschaft Kirche vorgegeben; darin liegt ihr Ausgangspunkt und ihre bleibende Norm. In der Autorität der Wahrheit, die Gott selbst ist, hat sie ihren letzten Grund. In dieser Unbedingtheit der Wahrheit verbürgt sich auch ihr kritisches Potential. Darüber hinaus ist theologische Wahrheit immer eine universale, nicht partikulare, also eine Wahrheit über die Wirklichkeit insgesamt. Weiter ist das theologische Wahrheitsverständnis stets geschichtlich zu perspektivieren und hermeneutisch zu erschließen.²⁷ Denn theologische Wahrheitsdiskurse reflektieren die geschichtliche Erinnerung (memoria) der Kirche und greifen auf geschichtliche Aussageformen, Begriffe, Bilder, Symbole und deren historisch bedingte und begrenzte Aussagekraft zurück. Überdies ist das theologische Wahrheitsverständnis geschichtlich, als entsprechende Klärungen auf unterschiedliche, sich wandelnde Situationen bezogen sind und sich immer wieder neu herausgefordert sehen.

1.3. Religionsdidaktische Folgerungen

Im Folgenden werden religionsdidaktische Folgerungen präsentiert, die sich aus den präsentierten wahrheitstheoretischen Verortungen in Bezug auf wahrheitsbezogener Bildungsangebote ableiten lassen; dabei gilt es, die Problematik einer »homogenisierenden Übereinfachung«²⁸ stets zu berücksichtigen.

Im Sinne des bis dato skizzierten wahrheitstheoretischen Rahmens, der die Mehrdimensionalität des Wahrheitsbegriffs auch theologisch flankiert, sollte eine Rede von Wahrheit, die religionsdidaktisch produktiv werden will, nicht einfach äquivok entfaltet werden. Religiös bildendes

²⁶ Kasper 1987, 190.

²⁷ Vgl. Kasper 1987, 189–192.

²⁸ Vgl. Dalferth/Stoellger 2001, 48.

Potenzial bergen vielmehr *plurivok angelegte Zugänge*.²⁹ Sie ermöglichen es, Wahrheit nicht nur immer neu von unterschiedlichen Blickwinkeln aus »als etwas jenseits aller konkreten Gebrauchs- und Lebenszusammenhänge«³⁰ zu beleuchten, sondern auch deren Konstruktionsmechanismen und jeweiligen kontextuellen Verankerungen zu fokussieren. Daran, dass sie Schülerinnen und Schülern die *Modi des Erkennens von Wahrheit* zugänglich machen, zeigt sich nicht zuletzt der allgemeinbildende Beitrag religiöser Lern- und Bildungsprozesse.³¹

Aus der korrespondenztheoriebezogenen Vergewisserung wurde deutlich, dass (fundamental-)theologische Wahrheitsartikulationen u.a. geschichtliche Sachverhalte als Glaubenstatsachen behaupten.³² Nicht zuletzt infolgedessen bleibt religiösen Wahrheitsgewissheiten immer eine *herausfordernde Fremdheit* inhärent, die für religiöse Bildungsprozesse provokativ-produktives Potenzial darstellen.³³ Andererseits sollte ein bildender Umgang mit Wahrheit nicht als etwas Festgelegtes fixiert werden; der vorsprachliche Grundgehalt von Wahrheit bietet vielmehr das Potenzial, in hermeneutischer Tradition stets *neue sprachliche Artikulationen* zu generieren. Mit Michael Meyer-Blanck gilt es dabei zu bedenken, dass »die vom Subjekt gesuchte Wahrheit per definitionem etwas sein muss, das zwar selbst gefunden werden, aber in diesem Finden als zugleich nicht der Konstruktion zugänglich gesetzt werden«³⁴ kann. Denn »das Wahre wird individuell gesucht und gefunden, aber nicht hergestellt«³⁵. Aufgrund dessen muss religiöse Bildung den Spagat überwinden, religiöse Wahrheiten

²⁹ *Plurivok* wird hier in Erweiterung zu *äquivok* in Anlehnung an die Verwendung von Dalferth/Stoellger 2001, 47f. verwendet. Sie heben damit im Vorgriff auf ihren systematisierenden Überblick zur theologischen Rezeption zeitgenössischer wahrheitstheoretischer Diskussionen hervor, dass die Bemühungen, Wahrheit theoretisch zu fassen, zwangsläufig die plurale Codiertheit und die Orientierung an bestimmten Gebrauchsformen des Ausdrucks Wahrheit berücksichtigen müssen. *Plurivok* wird hier als Marker verstanden, der die Mehrdimensionalität des Wahrheitsbegriffs unterstreicht und nicht das Grundlegende bzw. Gemeinsame der begrifflichen Verwendungsweisen in äquivoker Perspektive kontextübergreifend synthetisieren will.

³⁰ Dalferth/Stoellger 2001, 48.

³¹ Vgl. Meyer-Blanck 2016, 9.

³² Vgl. Arens 1990, 14f.; Schulz 2005, 130f.

³³ Vgl. Meyer-Blanck 2016, 8; vgl. zudem Englert 1985, 480.

³⁴ Meyer-Blanck 2016, 8.

³⁵ Ebd.

einerseits erschließbar zu machen, sie andererseits aber nicht als lediglich Subjektives darzustellen. Denn korrespondenztheoretisch verankert ist Wahrheit nicht beliebig. Dieser wahrheitstheoretische Zugang *verweist auf eine außersprachliche Realität bzw. Wirklichkeit*, die nur unter dem »Einfluss der konzeptionellen Prädisposition des Menschen«³⁶ zugänglich ist und damit einen spezifischen, religiösen Modus der Korrespondenz zwischen *res et intellectus* wach hält.

Dass eine theologische Wahrheit nicht beliebig Tatsachen behauptet, sondern stets eingebunden in einen spezifischen Modus der Weltdeutung ist, wird auch durch die kohärenztheoretische Perspektive gefasst. In Kombination mit dem korrespondenztheoretischen Zugriff gewährleistet sie, dass theologische Wahrheit an eine Erfahrungswirklichkeit einer Glaubensgemeinschaft gebunden bleibt. Dabei handelt es sich doch »immer nur um eine vorläufige, unter dem eschatologischen Vorbehalt stehende Kohärenz«³⁷ des christlichen Glaubens. Dieser kohärente Zusammenhang von Konsistenz und Vernetzung von Glaubenswahrheiten kann in religiös-bildenden Kontexten als *logischer Reflexionsrahmen* fungieren. So steht in theologischer und damit auch in religionsdidaktischer Hinsicht mit einer kohärenztheoretischen Wahrheitsfundierung auch immer ein ganzes System zur Debatte. Religiöse Lern- und Bildungsprozesse, die diese Herausforderung der Rede von Wahrheit integrieren, gewährleisten, dass die lernenden Subjekte sich der *systemischen Implikationen ihrer eigenen Wahrheitskonstruktionen bewusstwerden*, aber auch ihrer Partizipation am Wahrheitsfindungsprozess.

Die konsenstheoretisch-wahrheitsbezogene Perspektive wiederum macht deutlich, dass Wahrheit geschichtlich gebunden im »demokratisch« gebildeten Konsens erschlossen wird, um situativ plausibel werden zu können.³⁸ Christlich verstandene Wahrheit geht auf geschichtliche Ereignisse zurück und wird in Geschichte immer neu zur (Lebens-)Wahrheit für die Subjekte. Dabei bekräftigt die konsenstheoretische Konstituierung von Wahrheit die *Bedeutung von Intersubjektivität*.³⁹ Religionsdidaktisch gilt es dann zu reflektieren, wie sich im Rahmen von Lehr-Lernprozessen eine annähernd ideale Diskursgemeinschaft herstellen lässt, die

³⁶ Suter 2011, 311.

³⁷ Arens 1990, 15.

³⁸ Vgl. Meyer-Blanck 2016, 13.

³⁹ Vgl. Suter 2011, 330f.

Wahrheitssuche ermöglicht, ohne Wahrheit überzustülpen. Dabei sollte zum einen ein apologetisches Immunisieren gegen extern-alternative Ansichten verhindert und zum anderen ermöglicht werden, dass Glaubenswahrheiten in ihrer Intersubjektivität erschließbar sowie kommunikabel bleiben.

2. Wahrheitsrepräsentation. Eine exemplarische Schulbuchanalyse

Inwieweit die eben herausgearbeiteten religionsdidaktischen Folgerungen hinsichtlich des Umgangs mit Wahrheit im Religionsunterricht zur Geltung kommen, ließe sich auf verschiedenste Weisen analysieren – sowohl durch Unterrichtsforschung als auch über Interviews mit Lehrkräften oder Schülerinnen und Schüler. Aber auch dokumentenanalytische Zugänge bieten einen Zugriff darauf, wie Wahrheit im religionsunterrichtlichen Zusammenhang (re-)präsentiert und zugänglich gemacht wird. Während Lehrpläne primär informatorischen Charakter besitzen, bieten Religionsbücher Einblicke dahingehend, »was zu einer Zeit für das religiöse Lernen zu einem Gegenstand didaktisch als mehrheitsfähig gelten kann«⁴⁰. Sie verbinden theoretisch-fachwissenschaftliche Positionen mit einem fachdidaktischen Blickwinkel und zeigen nicht zuletzt, welche Möglichkeiten den Lernenden gegeben werden, als Subjekte mit dem Lerngegenstand zu interagieren. Eine Analyse zum Umgang mit Wahrheit im Schulbuch bietet in dieser Hinsicht also Optionen, den oben benannten Forschungsfragen zuzuarbeiten und somit Ergebnisse zum Umgang mit dem christlichen Wahrheitsverständnis sowie zur Konstruktion von Wahrheit(en) in Lernarrangements zu generieren.

Im Folgenden werden zunächst das methodische Vorgehen der Pilotstudie skizziert, die Korpusgenerierung offengelegt und schließlich sowohl exemplarische Analysen vorgestellt als auch markante Konstruktionsmechanismen im Umgang mit Wahrheit im Schulbuch emergiert.

⁴⁰ Reis/Potthast 2017, 89.

2.1. Methodische Grundlagen

Als methodische Grundlage der im Folgenden präsentierten Schulbuchanalyse wird auf die thematische Diskursanalyse von Thomas Höhne zurückgegriffen.⁴¹ Unter der Prämisse, dass Diskurse stets als thematisch gebunden zu verstehen sind, ist das Ziel einer thematischen Diskursanalyse ein »stufenweises Herausfiltern typischer, thematischer Verknüpfungen in Diskursdokumenten«⁴². Dabei werden diese thematischen Verknüpfungen einerseits auf intradiskursiver, textuell gebundener Ebene untersucht, d.h. Beziehungen zwischen Elementen im zu analysierenden Diskursdokument werden anvisiert. Andererseits werden die darüber hinausgehenden interdiskursiven Relationen in den Blick genommen bzw. das damit eng verbundene implizite Diskurswissen der Lesenden rekonstruiert.⁴³ Thomas Höhne macht deutlich, dass innerhalb von Diskursen stets implizite und explizite Elemente miteinander verwoben sind.⁴⁴

Das von Thomas Höhne vorgeschlagene Ablaufschema einer thematischen Diskursanalyse besteht aus folgenden Schritten:⁴⁵ Nach der Generierung des Datenmaterials im Sinne einer *Korpuserstellung* mit Hilfe der Festlegung einer bestimmten Diskursform sowie auf Grundlage eines *semantischen Feldes*, welches sich aus dem Vorwissen der Forschenden und Stichproben im Datenmaterial konstituiert, folgt eine *Ersteindrucksanalyse*. Diese konkretisiert gegebenenfalls nochmals den Korpus und liefert erste Einblicke. Die anschließende *Diskursformanalyse* nimmt schließlich die *materiell-mediale Dimension* des Diskurses in den Blick, indem die Einteilung des Diskursdokumentes im Mittelpunkt steht, wobei vor allem die Positionierung der sich im Dokument befindenden Elemente sowie deren Markanz untersucht werden.⁴⁶ Schließlich werden *intra- und interdiskursive Relationen* analysiert. Besonderes Augenmerk im Hinblick auf vorliegende Studie wird etwa auf *Differenzsetzungen* bzw. *Oppositionsbildungen*

⁴¹ Die Autorin und die Autoren danken bzgl. der Schulbuchanalyse Julia Henningsen für vielfältige Anregungen. Vgl. auch Henningsen i.E.

⁴² Höhne 2008, 431.

⁴³ Vgl. ebd.

⁴⁴ Vgl. ebd., 429.

⁴⁵ Thomas Höhne expliziert die thematische Diskursanalyse am Beispiel einer Schulbuchanalyse, wodurch eine Adaption der einzelnen Analyseschritte ohne Probleme möglich wird.

⁴⁶ Vgl. Höhne 2008, 431f.

gelegt. Hier werden thematische Differenzierungen fokussiert, die mit Hilfe von Prädikationen/Zuschreibungen hergestellt werden und oft weitere Unterscheidungen nach sich ziehen.⁴⁷ Auch der *Origo-Punkt* der Leserin bzw. des Lesers erweist sich als ein prägendes Moment. Konkret steht hier die Frage nach der der Leserin bzw. dem Leser zugeschriebenen Perspektive im Hinblick auf die zeitliche, räumliche wie aktanzielle Position im Mittelpunkt.⁴⁸ Die Identifizierung möglicher *semantischer Achsen* sowie semantischer *Vereinigungsprozesse* zwischen Elementen eines Diskursdokuments sind ebenfalls zu berücksichtigen bzw. in ihrer Verwobenheit mit schon genannten Aspekten zu beachten. Weiterhin ist stets der Zusammenhang zu *impliziten Wissensstrukturen* bzw. dem (vorausgesetzten) implizitem Diskurswissen des Lesers zu befragen. Das Anknüpfen an derartige Wissensstrukturen erweist sich vor dem Hintergrund elliptischer Strukturen, die als Leerstellen von der Leserin bzw. dem Leser gefüllt werden, als bedeutsam. Eine *Analyse von Bildern* fließt entweder am Ende oder integriert in vorausgehende Untersuchungsschritte ein.⁴⁹ Dieses Grundablaufschema dient dabei einer Orientierung. Ganz im Sinne der thematischen Diskursanalyse werden im Rahmen einer Schulbuchanalyse je nach Notwendigkeit die einzelnen Schritte entsprechend gefüllt.

2.2. Korpus

Zur Festlegung des zu analysierenden Korpus erweist sich das von Thomas Höhne vorgesehene Erstellen eines *semantischen Feldes* als hilfreich, welches sich aus dem Wechselspiel zwischen dem zugrundeliegenden Vorwissen der Forschenden bzw. den sich daraus ableitenden Forschungsfragen und Stichprobenziehungen in Schulbüchern konstituiert. Bezüglich des vorliegenden Forschungsgegenstandes »Wahrheit im Schulbuch« markierten die oben in Kapitel 1 präsentierten wahrheitstheoretischen und theologisch fokussierten Überlegungen sowie die daraus abgeleiteten religionsdidaktischen Folgerungen zentrale inhaltliche Referenzpunkte. Auf dieser Basis wurde ein semantisches Feld aufgespannt,

⁴⁷ Vgl. ebd., 435–437.

⁴⁸ Vgl. Höhne 2008, 432.440.

⁴⁹ Vgl. ebd., 432–436.

das folgende Begriffe umfasst: Bekenntnis, Christen, Christentum, Dogma, Glaube, Glaubensbekenntnis, interreligiöser Dialog, Kirche, Lehre, Lehrmeinungen, Nichtchristen, Orientierung, persönlicher Glaube, Plausibilität, Religionen, Tradition, Vernunft, Wahrheit.

Ausgehend von den beiden analysebezogenen Forschungsfragen nach (1) dem Umgang mit dem christlichen Wahrheitsverständnis sowie (2) der Konstruktion von Wahrheit in Schulbüchern wurden im Forschungsprozess unter Zuhilfenahme des semantischen Feldes zwei für das Bundesland Bayern vorliegende gymnasiale Schulbuchreihen gesichtet: die Reihe »Religion vernetzt« und »Leben gestalten«. Da es sich zum einen um eine Pilotstudie handelt, die zum anderen an den Umgangsweisen und Konstruktionsmechanismen mit bzw. von Wahrheit interessiert ist, galt es zu fokussieren: Einerseits fiel daher die Entscheidung für ein Unterrichtswerk zum katholischen Religionsunterricht des Bundeslandes Bayern, insofern die Verfassenden des vorliegenden Beitrags in diesem Kontext lehren und forschen. Andererseits lenkte das Forschungsinteresse den Blick auf gymnasiale Schulbuchreihen, insofern im Rahmen des gymnasialen Bildungsauftrags ein bewusst reflexiver (Religions-)Unterrichtsmodus prägend ist und von daher vermutet werden konnte, dass u.a. Konstruktionsmechanismen von Wahrheit Gegenstand des religionsunterrichtlichen Zugriffs sind. Auf dieser Basis wurden die zum Zeitpunkt der Analyse (2019) aktuell in Bayern zugelassenen Schulbücher für katholische Religionslehre an Gymnasien⁵⁰ unter Zuhilfenahme des semantischen Feldes gesichtet. Die dabei gewonnenen Stichproben des Datenmaterials, welche mehrere Schulbuchseiten und -kapitel aus verschiedenen Jahrgängen umfassten, die wiederum unterschiedliche Facetten der Thematik Wahrheit aufgreifen, wurden im Austausch der Forschenden intersubjektiv erst analysiert und sodann auf ein Kapitel zum Zwecke der Pilotstudie reduziert: Nicht zuletzt Kapitel zu nichtchristlichen Religi-

⁵⁰ Dabei wurden die beiden Schulbuchreihen »Leben gestalten« (hg. ab 2004 von Bernhard Gruber im Auer-Verlag bzw. hg. ab 2017 v. Markus Birner und Claudia Leuser im Klett-Verlag) sowie »Religion vernetzt« (hg. v. Hans Mendl und Markus Schiefer Ferrari im Kösel-Verlag) in Orientierung an den staatlichen Zulassungen ausgewertet. Dass dabei zwei unterschiedliche Ausgaben dieser beiden Schulbuchreihen integriert werden mussten, ist dem Faktum geschuldet, dass in Bayern seit Schuljahr 2017/18 sukzessive neue Lehrpläne und damit einhergehend entsprechende Unterrichtswerke eingeführt werden.

onen wie Judentum, Islam oder Hinduismus und Buddhismus, die vom Lerngegenstand her unterschiedliche Glaubenswahrheiten thematisieren und sich in verschiedenen Jahrgangsstufen finden, haben sich für den Fragefokus vorliegender Studie als wenig geeignet gezeigt,⁵¹ denn hier fanden sich in beiden Schulbuchreihen kaum Explikationen der Thematik Wahrheit an sich. Am Ende dieses reduktiv angelegten Korpusgenerierungsverfahren hat sich die Autorengruppe entschieden, das Kapitel »Ich glaube« (87–121) aus dem von Hans Mendl und Markus Schiefer Ferrari für die 12. Jahrgangsstufe herausgegebenen Schulbuch »Religion vernetzt 12« zu analysieren, da hier zum einen das Glauben und damit die Frage nach Wahrheit explizit thematisiert werden und zum anderen der Fokus auf Subjektorientierung gelegt wird – wie u.a. die Kapitelüberschrift bereits belegt.

Im Rahmen der *Ersteindrucksanalyse* sowohl des Inhaltsverzeichnisses des Schulbuchs »Religion vernetzt 12« wie auch der entsprechenden Seiten stellte sich das Kapitel »Ich glaube« im Vergleich zu den anderen drei Kapiteln des Schulbuches aufgrund der sich in den Unterüberschriften wiederfindenden Anlehnungen an Passagen des Apostolischen Glaubensbekenntnisses als geeignete Datenbasis heraus, insofern christliche, über alle Kirchen hinweg als Konsens anzusehende Glaubenswahrheiten unmittelbar thematisiert werden. Innerhalb des Kapitels »Ich glaube« treten in diesem Zusammenhang folglich Begriffe des *semantischen Feldes* markant in Erscheinung, da Glaubenswahrheiten in ihrer prozesshaften Konstituierung und anschließenden Manifestierung in Bibel und Tradition wie auch das eigene Verhältnis dazu sowie die Auseinandersetzung gegenüber anderen in den Blick genommen werden. Letztgenannte Aspekte ließen vermuten, dass sich im Kapitel Strategien des Umgangs mit Glaubenswahrheiten finden, die den Schülerinnen und Schülern im Rahmen religiöser Lern- und Bildungsprozesse offeriert werden.

⁵¹ Vgl. dazu die Studie von Oliver Reis und Fabian Potthast zum Umgang von Schulbüchern mit der Wahrheitsfrage im interreligiösen Lernen (2017).

3. Analysen und Ergebnisse

3.1. Exemplarische Analyse einer Doppelseite

Im Folgenden wird exemplarisch skizziert, wie die Doppelseite zu »Wer bist du, Gott?«/»Der Schöpfer« (S. 96/97) analysiert worden ist. Bereits auf Ebene dieser detailfokussierten Auseinandersetzung zeigen sich erste Ergebnisse hinsichtlich des dadurch zugänglichen Diskurses im Umgang mit Glaubenswahrheit im Schulbuch.

Beide Seiten *rekurrieren* auf Teile des ersten Satzes des Credos (»Ich glaube an Gott, [...] den Schöpfer des Himmels und der Erde«) und befassen sich zum einen mit der Frage nach dem Wesen Gottes bzw. mit ihm zugeschriebenen Attributen, zum anderen mit der theologischen Rede von einem Schöpfer bzw. der Frage nach der Entstehung von Welt und Mensch.

3.1.1. Diskursformanalyse

Im Rahmen der Diskursformanalyse kann im Hinblick auf die »formal-mediale Seite des Diskurses«⁵² zunächst herausgestellt werden, dass es sich bei vorliegender Doppelseite nicht um eine Schulbuch-Doppelseite im klassischen Sinn handelt, da nicht nur eine übergreifende, sondern auf jeder Seite eine Überschrift vorliegt. Beide Überschriften weisen einen je eigenen thematischen Schwerpunkt auf, wobei die zweite Seite (S. 97) eine Fortführung respektive Konkretion der thematischen Eröffnung auf der ersten Seite (S. 96) darstellt. Auf Seite 96 (»Wer bist du, Gott?«) wechseln sich auf Textebene vermeintlich persönliche Auseinandersetzungen in Form von existenziellen Fragen sowie scheinbar individuell artikulierter Gottesattribute (z.B. Zuflucht, Wegbegleiter, Mutter) mit solchen ab, die auf Schrift und Tradition Bezug nehmen (z.B. Hirte, Feuer, Barmherziger). Zwar in den Text integriert, aber doch (typo-)graphisch herausfallend sind zum einen der durch eine rote Rahmung markierte Kasten »Wer bist du für mich?« als eine Anregung zur persönlichen Auseinandersetzung in Bezug auf Gotteszuschreibungen und zum anderen die gelb hinterlegten biblischen Zitate, welche Eigenschaften Gottes belegen. Auf Seite 97 (»Der Schöpfer«) ist neben einem Text zur

⁵² Höhne 2008, 433.

Wer bist du, Gott?

Mit der Frage, ob es einen Gott gibt und, wenn ja, wer dieser Gott ist, beschäftigt sich vermutlich jeder Mensch irgendwann im Laufe seines Lebens. Auf Fragen wie »Woher komme ich?«, »Wohin gehe ich?«, »Woher kommt die Welt?«, »Wozu bin ich auf der Welt?« antwortet der biblisch-christliche Glaube mit Gott, der als Schöpfer der Welt und den Menschen Existenz verliehen hat. Die Frage »Wer bist du, Gott?« zieht aber oft noch weitere Fragen nach sich:

- Warum lässt Gott Leid, Böses und Übel zu?
- Begleitet mich Gott in meinem Leben?
- Warum sollen wir überhaupt an Gott glauben?
- Hört Gott, wenn wir beten?
- Was war am Anfang?
- Ist Gott eine Frau oder ein Mann?
- Wie kann ich Gott erfahren?

Neben den spezifisch christlichen Antworten gibt es zahlreiche andere Traditionen und Mythen aus verschiedenen Kulturen und Religionen, welche über die Ursprünge von Welt und Menschen handeln. Daran wird ersichtlich, dass die Fragen nach den Ursprüngen des Lebens schon immer von großer Bedeutung und hohem Interesse waren und allen Menschen aufgrund ihrer Vernunft zu eigen sind. Schon mehrfach waren verschiedene Gesichtspunkte von Gott und Welt Thema des Religionsunterrichts. Auf dieser und den folgenden Doppelseiten werden die Formulierungen des Glaubensbekenntnisses über Gott in den drei »Personen« thematisiert. Diese Bekenntnisaussagen stellen in gewisser Weise eine Zusammenschau und Komprimierung dessen dar, was durch Bibel und Tradition zum Fundament des christlichen Glaubens geworden ist.

Gott in den Zeugnissen der Bibel

Jüdisches und christliches Reden von Gott orientiert sich nicht nur an der je persönlichen Erfahrung oder Vorstellungskraft, sondern auch und maßgeblich an den Gotteswahrnehmungen, die als Dokumente einer Glaubensgemeinschaft in der Bibel aufbewahrt sind. In ihnen lässt sich aufzeigen, dass sich das »Bild« von Gott im Lauf der Geschichte aufgrund von Erfahrungen ausgeprägt und immer wieder weiterentwickelt hat. In die Darstellungen der biblischen Schriftsteller haben auch deren Deutungen der Gottesbeziehungen Eingang gefunden, sodass heutige Leserinnen und Leser den Gott der Bibel vermittelt durch die und in den biblischen Glaubenszeugnissen entdecken können.

Wer bist du für mich?

- Retter • Zuflucht • Hirte • Herr • Befreier • Erlöser • Schöpfer • Allmächtiger • Feuer • Anfang und Ende • Fremder • Licht • Fels • Mutter • Vater • Wegbegleiter • Heiliger • Gott mit uns • Barmherziger • der du fern bist • Fürst des Friedens • Unbekannter im Himmel • Kraft • Liebe

Denn du bist groß und tust Wunder; du allein bist Gott.
Ps 86,10

*Gott ist uns Zuflucht und Stärke,
ein bewährter Helfer in allen Nöten.*
Ps 46,2

Abba, Vater, alles ist dir möglich. Nimm diesen Kelch von mir! Aber nicht, was ich will, sondern was du willst, soll geschehen.
Mk 14,36

Das Apostolikum nimmt drei grundlegend bezeichnende Erfahrungen bzw. Eigenschaften Gottes heraus, die auf den folgenden drei Seiten näher betrachtet werden: Schöpfer – Allmächtiger – Vater.

- Setzen Sie die obige Liste der Fragen fort, die Ihnen im Zusammenhang mit dem Gottesglauben kommen. Sammeln Sie Gründe, warum diese Fragen immer wieder neu gestellt werden können.
- Im Kasten oben sind Eigenschaften bzw. Titel Gottes abgedruckt. Welcher Aussage stimmen Sie zu und welche trifft in keiner Weise Ihre Vorstellung von Gott? Begründen Sie Ihre Auswahl.
- Neben Namen gibt es auch Darstellungen von Gott. Beschreiben Sie das Bild (97) und vergleichen Sie es mit Ihrem eigenen Bild von Gott.
- Recherchieren Sie Gottesbezeichnungen aus anderen Religionen, z. B. aus dem Islam. Vergewissern Sie sich über Gemeinsamkeiten und Unterschiede.

Frage, wie Welt und Mensch entstanden sind, oben rechts ein Bild abgedruckt, das eine »Miniatur aus der Kölner Bibel« von 1478 zeigt. Gott ist darauf zweimal anthropomorph dargestellt – einerseits am oberen Rand des Bildes als ein seinen Geist Ausgießender, andererseits in der Bildmit-

Der Schöpfer

Wie sind Welt und Mensch entstanden?

Diese Fragen beantwortet die Bibel auf ihren ersten Seiten im Buch Genesis. Die Schöpfungsmythen gehören zu den bedeutenden Erzählungen der Menschheitsgeschichte und haben das Weltbild von Judentum, Christentum und Islam zutiefst geprägt. Die Antwort auf die Fragen besteht in einer entschieden positiven Sicht der Welt, in einer klaren Absage an eine letzte Sinnlosigkeit – obwohl alles irdische Leben nicht ewig ist, sondern endlich, aber deshalb noch lange nicht hoffnungslos sein muss, sondern sinnvoll ist. Die Voraussetzung dieser Antworten liegt im Glauben daran, dass die Welt Schöpfung ist. Sie ist Gottes Werk und verdankt sich ihm. Der Mensch ist als Geschöpf und Ebenbild Gottes geschaffen, als Mann und Frau, unabhängig von Alter, Gesundheit, Bildung. Der biblische Glaube ist zutiefst davon überzeugt, dass Gott der Welt und den Menschen zugewandt ist und bleibt; davon erzählen die Bücher im Alten und Neuen Testament. Gott offenbart sich in seiner Schöpfung, er erhält und trägt sie. In Jesus Christus ist das Wort Gottes Fleisch geworden (Joh 1,14); Gott teilt sich den Menschen endgültig mit, indem er mitten unter ihnen ist und ihnen den Sinn der Schrift erschließt (vgl. Lk 24,32). Die Menschen, von deren Glauben die Bibel spricht, sind dabei immer Antwortende auf Gottes Wort, auf seine Selbstmitteilung. Die Schöpfung ist auf Engste verbunden mit der Offenbarung des Gottesnamens JHWH (hebr. = »Ich bin der Ich-bin-da«) und der Verwirklichung des Bundes, den Gott mit



Miniatur aus der Kölner Bibel, 1478, koloriert und gedruckt von Anton Koberger, 1483

seinem Volk geschlossen hat und in Jesus Christus erneuert hat. Nach der Schöpfung überlässt Gott seine Geschöpfe nicht sich selbst, sondern er gibt den Menschen die Möglichkeit, in Freiheit und Verantwortung an der Vollendung mitzuwirken. Das Credo stellt Gott als den Schöpfer des Himmels und der Erde, als Urgrund des Lebens und des Glaubens an den Anfang des Bekenntnisses.

- ▶ Zeigen Sie nach der Lektüre des Textes auf, inwiefern der Glaube an einen Schöpfergott auch das Verhältnis der Menschen untereinander und mit ihrer Mit- und Umwelt beeinflusst.
- ▶ Vergleichen Sie das christliche Bild vom Schöpfergott mit Schöpfergottheiten anderer Religionen, indem Sie auf Ihr Wissen aus vergangenen Jahren zurückgreifen, und stellen Sie Unterschiede heraus. Gehen Sie dabei auch auf das oben abgedruckte Kunstwerk mit ein.
- ▶ Gerade der Glaube an einen Schöpfer wird im Zeitalter der Naturwissenschaften immer wieder infrage gestellt oder abgelehnt. Legen Sie mit einer Methode Ihrer Wahl ausschließlich wissenschaftsorientierten Zeitgenossen dar, dass der Glaube an einen Schöpfergott und die wachsende Erkenntnis in den Naturwissenschaften vereinbar sind, und greifen Sie dazu auf Ihr Wissen aus den letzten Jahren zurück.

... AN GOTT, DEN SCHÖPFER

97

Schulbuch »Religion vernetzt 12«, S. 97 (Mendl/Schiefer Ferrari 2010, 97)

te bei Erschaffung des Menschen, wobei hier das Wesen Frau aus dem schlafenden Mann (Adam) herausgebildet wird. Die spätmittelalterliche Miniatur präsentiert die Erde im Sinne des ptolemäischen Weltbildes als Scheibe mit grüner Landschaft und (fabelhaften: Einhorn) Landtieren und

Vögeln; in einem ersten Kreis umgeben von Wasser(-tieren), daran anschließend ein Kreis des Firmaments mit seinen Gestirnen, im äußersten Kreis bilden Engel den so genannten geistigen Himmel.

Insgesamt ist auf der Doppelseite eine deutlich höhere Gewichtung von *Textelementen* im Vergleich zu bildlichen Darstellungen auszumachen. Durch ihre graue Unterlegung vom Rest der Doppelseite klar abgesetzt sind am unteren Rand didaktische Impulse zu finden, die den Lernenden Anleitungen bzw. Hinweise zum weiterführenden Arbeiten geben und im Unterricht aufgegriffen werden können. Die Impulse sind zum Teil übergreifend auf die Inhalte beider Seiten bezogen. Auch die Fußzeile »funktioniert« im Doppelseitenprinzip: Das linksseitige »Ich glaube ...« wird rechtsseitig fortgeführt mit »... an Gott, den Schöpfer«.

3.1.2. Analyse von Text-Text-Relationen

Nach dieser Diskursformanalyse gilt es sodann, einzelne Elemente der beiden Seiten miteinander in Beziehung zu setzen und sowohl hinsichtlich intradiskursiver wie auch interdiskursiver Beziehungen im Rückbezug auf die beiden oben genannten Forschungsfragen zu analysieren. Insbesondere die Analyse der Relationen zwischen didaktischen Anleitungen im Rahmen von Impulsen (grau unterlegte Passagen am unteren Rand der Doppelseite) einerseits und Textpassagen andererseits erweist sich als ertragreiches Vorgehen. Ebenso stellt die Text-Bild-Impuls-Relation einen relevanten Analyseschritt dar.

Auf der Doppelseite 96/97 ist die Frage nach dem Wesen Gottes in der Überschrift »Wer bist du, Gott?« als direkte Anfrage formuliert; ihr wird eine Bandbreite an möglichen Antworten, in die die Schülerin bzw. der Schüler hineingenommen werden sollen, an die Seite gestellt: religionskundliche Verweise auf unterschiedliche Antwortversuche in Mythen oder religiösen Traditionen; Verweise auf biblische Zeugnisse; Hinweise auf die trinitarische Formel des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Die Frage nach der Existenz Gottes – und damit eine Glaubenswahrheit – wird zwar angeschnitten, aber nicht weiter aufgegriffen, sondern im Sinne eines Einverständnisses gesetzt – was nicht zuletzt die Kapitelüberschrift »Ich glaube« bestätigt. Die sich in Zusammenhang mit der Gottesfrage beispielsweise einstellenden, existenziellen (Wahrheits-)Fragen »Woher komme ich?«, »Wohin gehe ich?« (S. 96, linke Spalte) usw. wer-

den nicht zur Aushandlung angeboten, sondern letztlich im abgesteckten Rahmen des biblisch-christlichen Glaubens beantwortet.

Nicht zuletzt in dieser Hinsicht wird die Frage nach dem Standpunkt der Rezipientin bzw. des Rezipienten virulent. Eine prozesshaft angelegte oder gar kritische Auseinandersetzung mit der Thematik »Wer bist Du Gott?« wird nicht angeboten, insofern die Schülerin/der Schüler mittels der vorgegebenen Impulse lediglich Gelegenheit bekommt, die Liste der gottesbezogenen Fragen fortzusetzen, aber nicht, sich mit den schon abgedruckten kritisch auseinanderzusetzen. Sie/er muss sich – didaktisch gelenkt – im Rahmen des Vorgegebenen »bewegen«. Der Impuls »Setzen Sie die obige Liste der Fragen fort, die Ihnen im Zusammenhang mit dem Gottesglauben kommen« (S. 96, unten) gibt wenig Raum, sich »a-theistisch« zu verhalten, da Fragen im Hinblick auf das Wesen Gottes formuliert werden sollen.

Die Zwischenüberschrift »Gott in Zeugnissen der Bibel« (S. 96, rechte Spalte) lenkt die Rede von Gott auf biblische Bezüge. Eine Differenzsetzung zwischen dem Reden von Gott als etwas, was persönlichen Erfahrungen entspringt, und etwas, was als biblisches Zeugnis überliefert ist, wird eröffnet, ohne jedoch den Rezipierenden eine Angabe zur Relation von beiden Polen zu bieten. Die Weiterentwicklung des Gottesbildes im Laufe der Geschichte wird als Aushandlung mit Prozesscharakter beschrieben: Hier wird das Ringen um Wahrheit unter historischen Vorzeichen dargestellt. Gleichwohl wird dieser Aushandlungs- und Prozesscharakter nicht für die diese Informationen lesenden Schülerinnen und Schüler eröffnet, indem keine Grundlage für eine erneute Aushandlung oder Infragestellung auf persönlicher Ebene geboten, sondern formuliert wird: »sodass heutige Leserinnen und Leser den Gott der Bibel vermittelt durch die und in den biblischen Glaubenszeugnissen entdecken können« (S. 96, rechte Spalte). Augenscheinlich wird dieses Einengen der Schülerinnen bzw. Schüler auf den vorgegebenen Referenzkontext, indem zwar im Sinne einer persönlichen Wendung der Frage nach Gott einige Antwortoptionen (z.B. »Retter«, »Hirte«, »Feuer«, »Anfang und Ende«, »Vater«, »Barmherziger« etc.) bereitgestellt werden, wobei die Arbeitsanweisung, deren Zustimmungsfähigkeit zu begründen, jedoch kaum Distanzierungsoptionen vom biblisch-geglauten Gott zulässt, insofern lediglich die angebotenen Aussagen »Fremder« und »der du fern bist« leichte Distanznahme offerieren. Die auf der Doppelseite vorgefertigte Auswahl an

Gotteszuschreibungen ist – angesichts fehlender Impulse bzw. Arbeitsanweisungen – formal weder erweiterbar, noch wird auf der Ebene des per Doppelseite zugänglichen Diskurses die Option, kein Bild von Gott zu haben bzw. seine Existenz zu leugnen oder mit negativen Eigenschaften zu belegen, bedacht. Primär bleibt die Möglichkeit, sich im Verständnis eines im weitesten Sinne gläubigen Menschen zu bewegen. Eine von dieser Idee abweichende Positionierung scheint nicht intendiert. Insofern also auf dieser Schulbuchdoppelseite ein Einverständnis in Bezug auf einen nicht kritisch ausfallenden Gottesglauben vorausgesetzt wird, lässt sich erkennen, dass in diesem Religionsbuch ein wahrheitsbezogener Konsens zwischen den Aushandlungen auf biblischer Ebene und dem Gottesglauben der Schülerinnen bzw. Schüler gesetzt scheint. Prägender Erweis für diese Beobachtung ist, dass die/der Lesende in ein imaginiert-kollektives Wir hineingenommen und auf diese Weise der *Origo-Punkt* innerhalb der Glaubensgemeinschaft gesetzt wird. Die folgenden biblischen Zitate unterstreichen diese Beobachtungen (z.B. »Gott ist uns Zuflucht und Stärke« Ps 46,2).

Die zweite Seite der Doppelseite mit dem Titel »Der Schöpfer« thematisiert in Textform drei grundlegende Referenzgeber für die Frage nach der Entstehung von Welt und Mensch: biblische Schöpfungsmythen und diesbzgl. Deutungen, Gottes Offenbarung in Jesus Christus sowie die Manifestation der Glaubenswahrheiten im Credo. Dabei wird die auf die Bibel rekurrierende Beantwortung dieser Fragen als mehr oder weniger normativ gesetzt präsentiert, indem (wahrheitsbezogen) Kohärenz konstatiert wird: Die Antworten der Bibel passen zu den menschlichen Fragen nach dem Ursprung. Auch auf einer rein inhaltlichen Ebene ist dieses kohärenztheoretische Grundverständnis prägend: So wird Schöpfung mit der Entstehung der Welt und des Menschen gleichgesetzt und die biblische Schöpfungserzählung als antwortgebende Grundkonstante dargeboten. Diese *semantische Achse* schließt den Titel, den Untertitel, den ersten Textteil zur biblischen Schöpfungserzählung wie auch das abgebildete Kunstwerk ein und mündet schließlich in einige diesbezügliche Arbeitsaufträge am Ende von S. 97: Dass kein Raum für Anfragen an den Begriff Schöpfergott ist, zeigt sich beispielsweise im ersten Auftrag, wenn der Glaube an einen Schöpfergott als unhinterfragte Prämisse feststeht, von der aus Konsequenzen u.a. auf zwischenmenschlicher Ebene auszumachen sind. Der dritte Arbeitsauftrag wiederum beruht auf einer vereinnahmenden

Oppositionsbildung von Leserin bzw. Leser als Teil der christlichen Glaubensgemeinschaft im Gegenüber zu »ausschließlich wissenschaftsorientierten Zeitgenossen«. Eine Option der eigenen kritischen Auseinandersetzung mit dem Glauben an einen Schöpfergott ist aufgrund einer vorausgesetzten Komplementarität zu christlichen Glaubensinhalten nicht gegeben. Der *Origo-Punkt* der Schülerin/des Schülers ist durch die Schulbuchsetzungen einmal mehr klar innerhalb der Glaubensgemeinschaft der Christen angesiedelt. An dieser Stelle wird symptomatisch – für diese Doppelseite, aber auch für das gesamte Kapitel »Ich glaube ...« – deutlich, dass denkbare Oppositionspositionen der das Schulbuch nutzenden Schülerinnen und Schüler auf der Ebene der didaktischen Komposition ausgeklammert werden. Die antwortende Ergänzung »... an Gott, den Schöpfer« in der Fußzeile (S. 97 unten) steht überdies für eine auf Konsens beruhende Bildung von Glaubenswahrheit, indem die vom Schulbuch adressierten Lernenden scheinbar unhinterfragt in diesen Glaubenssatz hineingenommen werden.

3.1.3. Analyse von Bild-Text-Relationen

Eine Analyse der Bild-Text-Impuls-Relationen der Schulbuchdoppelseite 96/97 zeigt, dass auf bildlicher Ebene eine Festigung dessen stattfindet, was in den Texten grundgelegt ist. Im Zentrum des Bildes auf Seite 97 steht eine Darstellung der zweiten Schöpfungserzählung (Gen 2,4b–3,24) mit einem anthropomorphen Gottesbild. Durch diese vereindeutigende Visualisierung und Fokussierung werden Optionen eines symbolischen Verständnisses des Ursprunges vom Menschen ausgeklammert. Würde dieses Bild weggelassen oder durch eine symbolische Abbildung ergänzt – wie mittels Delinearisierungsmethode in Bezug auf den analysierten Datenbestand imaginierend denkmöglich – würden sich Alternativen auf tun; so aber wird einmal mehr der Monosemierungsprozess im Sinne einer Vereindeutigung des Sprechens von Gott klar.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Lernenden, die im Religionsunterricht lediglich mit den auf dieser Doppelseite 96/97 zur Verfügung gestellten Materialien und Aufträgen arbeiten, eine eigene Positionierung gegenüber gesetzten Glaubenswahrheiten bzgl. der Gottfrage im Sinne einer Abgrenzung kaum möglich ist. Eine fehlende Distanzierungsoption verbunden mit einer impliziten Verortung in der christlichen

Glaubensgemeinschaft lässt sich als *semantische Achse* über die Doppelseite hinweg identifizieren.

3.2. Markante Konstruktionsmechanismen im Umgang mit Wahrheit

Skaliert man nun diese Ergebnisse der Doppelseitenanalyse auf das gesamte Schulbuchkapitel »Ich glaube«, so lassen sich vor dem Hintergrund der Forschungsfragen markante Kategorien ausmachen, die in unterschiedlichen diskursiven Formaten repräsentiert sind.

3.2.1. Vorausgesetztes Einverständnis zu (vor-)gegebenen Glaubenswahrheiten

Innerhalb des gesamten Kapitels bleibt das vorausgesetzte Einverständnis zu Glaubenswahrheiten ein prägendes Grundmoment. Die gedachte und zugewiesene Position der Schülerin bzw. des Schülers, der *Origo-Punkt*, ist demnach fast ausschließlich systeminhärent, also als dem kirchlich-christlichen Glauben zustimmende Position zu erkennen. Dabei wird Wahrheitskonstruktion nur aus einer Innenperspektive ermöglicht. Eine gänzlich offene Aushandlungsmöglichkeit ist nicht vorhanden – der Rahmen wird klar durch die katholisch entfalteten, christlichen Glaubenswahrheiten gesetzt, denen eigene Stellungnahmen lediglich in *kohärenter* Weise beigeordnet werden. So wird beispielsweise im Kapitel zu »Jesus Christus – wahrer Gott und wahrer Mensch« (S. 100) das apostolische Glaubensbekenntnis als ein für die Schülerin bzw. den Schüler gesetztes und nicht verhandelbares verstanden, wenn ein Arbeitsauftrag lautet: »Begründen Sie, warum es heute theologisch richtig ist, sowohl an der Gottessohnschaft als auch am Menschsein festzuhalten.« Eine Verortung außerhalb dieser Glaubensbekenntnis-Leitplanken wird durch das didaktische Arrangement des Schulbuchkapitels bis auf wenige Ausnahmen nicht ermöglicht. Selbst bei Spielräumen, die einen individuellen Konstruktionsprozess offerieren, sind die Grenzen innerhalb christlicher Glaubenswahrheiten gesteckt, wenn zur Auseinandersetzung mit dem »filioque«-Streit des 7. Jahrhunderts etwa der zweite Arbeitsauftrag auf Seite 105 unten lautet: »Bringen Sie [...] zum Ausdruck, was für Sie ›Geist‹ ausdrückt.« Oder wenn die Bedeutung der Geistgaben als gegeben

angenommen und lediglich eine Schwerpunktsetzung innerhalb dieses Rahmens möglich ist: »Wo und inwiefern ist die moderne Gesellschaft auf die jeweilige einzelne Gabe des Heiligen Geistes [...] angewiesen, um die Welt verantwortlich zu gestalten?« (S. 107). Selbst bei offenen Arbeitsaufträgen wie: »Formulieren Sie selber eine Bekenntnisschrift, nachdem Sie sich überlegt haben, wer ›Gott‹, ›Jesus‹ und ›Geist‹ für Sie sind und wie sie sich für Sie zueinander verhalten« (S. 110), wird eine Verortung innerhalb des trinitarischen Gottesbildes vorgegeben. Lediglich eine Attribuierung und Beschreibung der Beziehungsebene ist möglich, nicht jedoch eine Infragestellung oder gar komplette Abgrenzung.

3.2.2. Geschichtsbezogene Kohärenzbildung

Obleich den Schülerinnen und Schülern im analysierten Schulbuchkapitel kaum Gelegenheit zu einem aushandelnd-diskursiven Umgang mit den (vor-)gegebenen Glaubenswahrheiten geboten wird, werden dennoch Beschreibungen eines Aushandlungsprozesses von Glaubenswahrheit dargestellt – freilich unter historischer Perspektive. Z.B. findet sich auf Seite 100 zum Themenkomplex »Jesus Christus – wahrer Gott und wahrer Mensch« ein Sachtext über das Ringen der Christen um eine angemessene Rede von Jesus Christus und über die Manifestation entsprechender Glaubensaussagen im Kontext der antiken Konzilien. Im Sinne einer auf Konsens beruhenden Wahrheit werden die Aussagen der antiken Konzilien in ihrer Verbindlichkeit für die Gegenwart präsentiert und keine »erneute«, gegenwartsorientierte Konsensbildung seitens der Lernenden angebahnt. Stattdessen wird die eine Kohärenz zwischen diesen Glaubenswahrheiten und persönlichen Stellungnahmen als vorausgesetzt angenommen.

3.2.3. Kollektivierende Differenzsetzungen bzw. Oppositionsbildungen

Indem das gesamte Kapitel »Ich glaube« die Schülerin bzw. den Schüler als vermeintlich Einverständnis gebenden Teil der christlichen Glaubensgemeinschaft adressiert, wird diese bzw. dieser mittels schulbuchseitig vorgegebener Differenzsetzungen bzw. Oppositionsbildungen kollektiviert – und zwar als Vertreterin bzw. Vertreter christlicher Glaubenswahrheiten etwa im Gegenüber zu interessierten Nicht-Christen, Zweifelnden,

naturwissenschaftsorientierten »Zeitgenossen« etc. Dabei ist der Standpunkt der Schülerin bzw. des Schülers implizit festgeschrieben. Immer wieder findet sich in diesem Zusammenhang auf Ebene der Arbeitsaufträge die Aufforderung, imaginierten Andersdenkenden das christliche, (implizit) zum eigenen deklarierte Glaubensverständnis darzulegen. Beispielfhaft lässt sich dies an folgenden Stellen belegen: »Erklären Sie [...] einem fragenden Mitmenschen die Allmacht Gottes.« (S. 98); »Verhelfen Sie [...] Jugendlichen [...] zu einem fundierten Jesusbild.« (S. 102); »Erklären Sie einem interessierten Nichtchristen, inwiefern die Sakramente mit existenziell entscheidenden Situationen in Verbindung gebracht werden können [...].« (S. 103) Optionen der eigenen begründeten Abgrenzung gegenüber Glaubenswahrheiten oder gar eine positionierte Distanzierung davon sind nicht vorgesehen.

3.2.4. Theorie-Praxis-Gap

Die letzte Doppelseite des analysierten Schulbuchs (S. 120/121) schließlich unterscheidet sich von den vorausgegangenen Seiten dadurch, dass das Thema Wahrheit sowie der Aushandlungsprozess der Wahrheitsfindung im Rahmen des interreligiösen Dialogs explizit zur Sprache gebracht wird. Die Differenzierung des Wahrheitsbegriffes in »Wahrheit an sich«, »elementare Wahrheiten« sowie »Wahrheit für mich« legt eine legitime Aushandlungsoption von Wahrheit nahe und expliziert verschiedene Prozesse der Wahrheitsbildung. Auch das dem gesamten Kapitel zugrundeliegende Apostolische Glaubensbekenntnis wird eingeordnet und in eine Beziehung zu eigenen Wahrheitskonstruktionen gestellt, welche nicht nur wahrgenommen, sondern auch legitimiert werden. Bezeichnenderweise und symptomatisch für das gesamte Kapitel jedoch ist der letzte Arbeitsauftrag auf S. 121: Die anfangshaft von Offenheit geprägte, explizite Thematisierung von Wahrheit mündet – was durchaus vorstellbar wäre – nicht in eine Ermöglichung emanzipatorisch-reflexiver Positionierung in Bezug auf christliche Glaubenswahrheiten. Entgegen der in theoretischer Hinsicht präsentierten Differenzierungen des Wahrheitsbegriffs bleibt die praktische Perspektive im Referenzraum des gegebenen Einverständnisses zum christlichen Glauben verhaftet: »Formulieren Sie zunächst Ihre 5–10 wichtigsten eigenen Glaubenssätze und treten Sie dann in einen Dialog darüber ein – Entweder gruppenintern oder auch mit Ver-

treten anderer Religionen.« Einmal mehr ein Erweis für den Theorie-Praxis-Gap im Umgang mit Wahrheit im analysierten Schulbuch.

4. Fazit

Im Rahmen einer Pilotstudie generiert, können die vorliegenden Ergebnisse erste Einblicke in den Umgang mit Wahrheit und zu Konstruktionsmechanismen von Wahrheit im Religionsschulbuch geben. Sie machen deutlich, wie in der ausgewählten Schulbuchreihe in der Oberstufe, also am Ende des gymnasialen Religionsunterrichtsbildungsgangs, Glaubenswahrheiten ins Lerngeschehen eingebracht werden. Dabei haben sich die oben (vgl. 3.) präsentierten, »symptomatischen« Beobachtungen herauskristallisiert, freilich nur in Bezug auf das analysierte Datenmaterial. Der dabei gewählte, qualitativ-empirische Forschungszugriff ermöglicht einen diskursiven Einblick in das Untersuchungsfeld, keinesfalls jedoch Verallgemeinerungen dahingehend, wie der Umgang mit Wahrheit in schulisch verwendeten Religionsbüchern grundsätzlich angelegt ist. In dieser Hinsicht liegt eine unhinterfragbare Limitation der Forschungsergebnisse vor: Die pilotierend gewonnenen Erkenntnisse lassen sich nicht linear auf weitere Schulbücher skalieren. Gleichwohl verweisen sie auf markante Konstruktionsmechanismen im religionsunterrichtlich-didaktisierten Umgang mit Wahrheit, die einerseits für weitere Forschungen ein Analyseinstrumentarium bieten, andererseits auf ihre Gültigkeit hin bedacht und gegebenenfalls justiert sowie erweitert werden müssen.

Auch lässt sich – wie eingangs bereits angezeigt – aus den materialbasierten Impulsen und Arbeitsaufträgen eines Religionsschulbuchs keine finale Aussage generieren, wie der Umgang mit Wahrheit im Religionsunterricht tatsächlich inszeniert wird und welche Bildungsperspektiven Religionslehrkräfte ihren Schülerinnen und Schülern damit ermöglichen. Da Schulbücher jedoch im Kontext der Lernmittelfreiheit an vielen bayerischen Gymnasien eine unterrichtsprägende Rolle spielen und nicht zuletzt durch kirchliche sowie staatliche Zulassungsverfahren als zum Lehrplan passend legitimiert werden, ist davon auszugehen, dass die darin zu findenden Materialien und didaktischen Strategien unterrichtsleitend sind; auch wenn Lehrkräfte sicherlich im Rahmen der pädagogischen

Freiheit weitere Impulse und Arbeitsaufträge, insbesondere aber ihre eigene Expertise ins Lehr-Lerngeschehen einbringen.

Unter Berücksichtigung dieser Limitationen jedoch kann die vorliegende Pilotstudie spannende und zugleich herausfordernde Mechanismen im Umgang mit Wahrheit im Religionsschulbuch nachweisen, die wiederum Anlass geben, religionsdidaktische Folgerungen anzustellen.

So wurde unter anderem deutlich, dass in wahrheitstheoretischer Hinsicht im analysierten Schulbuch primär korrespondenz- und kohärenzorientierte Argumentationslinien prägend sind. Bspw. werden Korrespondenzerweise zwischen menschlich-existenziellen Glaubensfragen einerseits und der biblischen Offenbarung sowie der daraus abgeleiteten christlich-kirchlichen Lehre andererseits sowohl auf sachlich-informierender Ebene als auch in didaktischer Hinsicht vorgenommen, insofern sich die Schülerinnen und Schüler durch entsprechende Arbeitsanweisungen zu Korrespondenzfindungen hinsichtlich christlicher Glaubenswahrheiten aufgefordert sehen. Auf diese Weise wird durch die Lern- und Bildungsimpulse, die das analysierte Schulbuch bietet, den Lernenden zugänglich, wie eine Glaubensgemeinschaft (in vorliegendem Fall die katholische Kirche) Wahrheit in kollektivierendem Interesse generiert. Auch die in der Analyse aufgedeckten kohärenztheoretisch grundierten religionsunterrichtlichen Strategien im Umgang mit (Glaubens-)Wahrheit lassen diesen Schluss zu, insofern die Schülerinnen und Schüler, die sich mit den Gehalten des Religionsbuches auseinandersetzen, in ein vorausgesetztes Einverständnis zu christlich-katholischen Glaubenswahrheiten und in die damit einhergehende religiöse Wirklichkeitsdeutung hineingenommen werden. Diese markante Strategie, auf vorgegebene Wahrheits Spuren zu fokussieren, bietet auf jeden Fall die Option, Schülerinnen und Schüler, die nur noch zum Teil über religiöse Primärerfahrungen verfügen, für glaubensformierende Wege der Wahrheitsfindung zu sensibilisieren.

Gleichwohl fordert diese formierende Grundanlage auch heraus: In konsensstheoretischer Hinsicht macht das analysierte Schulbuch auf deskriptiver Ebene zwar deutlich, dass die christlich-kirchliche Lehre sich erst nach und nach entfaltet hat. In praktischer Konsequenz jedoch wird diese Konsensperspektive der Generierung von Wahrheit für die Schülerinnen und Schüler selbst nicht greifbar: Es werden ihnen zu wenig Anfrage- oder gar Distanzierungsoptionen zugestanden. Hier müssten im

Sinne dessen, was wahrheitstheoretisch, aber auch in christlich-religiöser Perspektive eines »sensus fidelium« möglich ist, zumindest die Arbeitsaufträge, letztlich aber auch die gebotenen Materialien des Schulbuchs deutlicher eine plurivoke Akzentuierung im Umgang mit Wahrheit zugänglich machen. Impulse, die bspw. erweisen, dass auch gegenwärtig innerkirchlich unterschiedliche Auffassungen existieren und theologischerseits Aktualisierungen bzgl. vorliegender Glaubenswahrheiten vorgenommen werden, könnten in dieser Hinsicht produktiv gemacht werden: zum einen dahingehend, dass Glaubenswahrheit(en) in ihrer Weite – die überdies im Sinne des eschatologischen Vorbehalts innerweltlich-immanent nie ganz einholbar sind – mehrdimensional gedacht und erschlossen werden können; zum anderen mit Blick darauf, dass den Schülerinnen und Schülern selbst ermöglicht werden sollte, sich am Suchen und Finden von Wahrheit zu beteiligen und sich in diesem Kontext auch reflexiv zu positionieren. In letztgenannter Hinsicht würden sich dann auch allgemeinbildende Perspektiven einstellen, die zugänglich machen, dass (auch transzendenzbezogene) Wahrheiten vernunftbasiert erschlossen werden können und ein »vernunft-loses« Rezipieren von Fakenews das Gegenteil von ernsthafter Wahrheitssuche darstellt.

Eine weitere Folgerung aus dem Analysierten scheint bedenkenswert: Die im vorliegenden Schulbuch mehrfach nachweisbare kollektivierende Differenzsetzung »wir Christen« vs. »andere« (z.B. »naturwissenschaftliche Zeitgenossen« oder »interessierte Nichtchristen«) ist religionsdidaktisch gesehen nicht unproblematisch. Unter anderem ist es denk möglich, dass manche der Schülerinnen und Schüler, die das analysierte Schulbuch unterrichtlich rezipieren, sich selbst auf die als »Opposition« markierte Seite stellen. Eventuell identifizieren sie sich – obwohl getauft – als Nichtchristinnen bzw. Nichtchristen oder sehen naturwissenschaftliche Welterklärungen für sich als plausibler an (trotz der im Religionsunterricht kennengelernten Idee komplementärer Vereinbarkeit von Glaube und Naturwissenschaft). Daher müssten die Strategien des Umgangs mit Wahrheit im Religionsbuch auf jeden Fall deutlich mehr Subjektorientierung ausprägen; also Optionen bieten, sich mit Glaubenswahrheiten emanzipatorisch auseinanderzusetzen, ohne dass dies durch Vorgaben im Material und in den Arbeitsaufträgen als Differenzsetzung vorinterpretiert wird und ohne dass damit einem Beliebigkeitsduktus der Weg bereitet wird. Diese Weitung des Umgangs mit christlich-tradierter Wahr-

heit hin zu einer wirklichen »Wahrheit für mich«-Perspektive ist nicht zuletzt deshalb bedeutsam, weil sich zukünftig Fälle häufen werden, in denen am katholischen Religionsunterricht neben gläubigen Schülerinnen und Schülern nicht nur distanzierte oder agnostische Lernende, sondern auch Angehörige anderer Konfessionen oder Religionen sowie Nicht-Religionszugehörige teilnehmen. Die damit repräsentierten, vielfältigen Perspektiven auf Glaubenswahrheit(en) gilt es nämlich in einem zukunftsfähigen konfessionellen Religionsunterricht und nicht zuletzt auch im Religionsbuch plurivok produktiv zu integrieren.

Literatur

Ansgar, Beckermann

- 1972 Die realistischen Voraussetzungen der Konsenstheorie von J. Habermas, in: *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 3.1, 63–80.

Arens, Edmund

- 1990 Zur Struktur theologischer Wahrheit. Überlegungen aus wahrheitstheoretischer, biblischer und fundamentaltheologischer Sicht, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 112, 1–17.

Dalferth, Ingolf U. / Stoellger, Philipp

- 2001 Wahrheit, Glaube und Theologie. Zur theologischen Rezeption zeitgenössischer wahrheitstheoretischer Diskussionen, in: *Theologische Rundschau* 66, 36–102.

Englert, Rudolf

- 1985 Glaubensgeschichte und Bildungsprozeß. Versuch einer religionspädagogischen Kairologie, München.

Franzen, Winfried

- 1982 Die Bedeutung von »wahr« und »Wahrheit«. Analysen zum Wahrheitsbegriff und zu einigen neueren Wahrheitstheorien, Freiburg i.Br.

Habermas, Jürgen

- 1984 Wahrheitstheorien [1972], in: Habermas, Jürgen (Hg.): *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M., 127–183.

Härle, Wilfried

- 2008 Spurensuche nach Gott. Studien zur Fundamentaltheologie und Gotteslehre, Berlin/Boston.

Henningsen, Julia

- i.E. Repräsentationen des Globalen Südens im evangelischen Religionsbuch. Eine thematische Diskursanalyse vor dem Hintergrund postkolonialer Theorien, Leiden.

Höffe, Ottfried

- 1976 Kritische Überlegungen zur Konsensustheorie der Wahrheit, in: Philosophisches Jahrbuch 83, München / Freiburg i.Br., 313–332.

Höhne, Thomas

- 2008 Die Thematische Diskursanalyse – dargestellt am Beispiel von Schulbüchern, in: Keller, Reiner / Hirsland, Andreas / Schneider, Werner / Viehöver, Willy (Hg.): Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Bd. 2: Forschungspraxis, 3., akt. u. erw. Aufl., Wiesbaden, 423–453.

Kann, Christoph

- 1999 Wahrheit als »Adequatio«. Bedeutung, Deutung, Klassifikation, in: Recherches de théologie et philosophie médiévales 66, 209–224.

Kasper, Walter

- 1987 Das Wahrheitsverständnis der Theologie, in: Coreth, Emerich (Hg.): Wahrheit in Einheit und Vielheit, Düsseldorf, 170–193.

Mendl, Hans / Schiefer Ferrari, Markus

- 2010 Religion vernetzt 12. Unterrichtswerk für katholische Religionslehre an Gymnasien, München.

Meyer-Blanck, Michael

- 2016 Unterscheiden, was zusammengehört. Zum Verhältnis von Wahrheitsfrage und Wirklichkeitsdeutung im Kontext religiöser Bildung, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 68.1, 7–18 [DOI: 10.1515/zpt-2016-0003].

Miege, Frank

- 1999 Wahrheit als Konvergenz. Annäherungen an die Wahrheitskonzeption von Ch. S Peirce, in: Wilfried Härle (Hg.): Im Kontinuum, Marburg, 35–59.

Müller, Klaus

- 2007a Adäquation (A.) / Adäquationstheorie (At.), in: Franz, Albert / Baum, Wolfgang / Kreutzer, Karsten (Hg.): *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, Freiburg i.Br., 16f.
- 2007b Konsens (K.) / Konsenstheorie (Kth.), in: Franz, Albert / Baum, Wolfgang / Kreutzer, Karsten (Hg.): *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, Freiburg i.Br., 228.

Puntel, Lorenz B.

- 1978 *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie. Eine kritisch-systematische Darstellung*, Darmstadt.
- 1995 Der Wahrheitsbegriff in Philosophie und Theologie, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 16–45.
- 2001 Art. Wahrheit. I. Begriff, in: *LThK*³ Bd.10, 926–929.
- 2005 *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie. Eine kritisch-systematische Darstellung*. 3., um e. ausführl. Nachtr. erw. Aufl., Darmstadt.

Reis, Oliver / Potthast, Fabian

- 2017 Wie gehen Schulbücher mit der Wahrheitsfrage im interreligiösen Lernen um?, in: Büttner, Gerhard / Mendl, Hans / Reis, Oliver / Roosse, Hanna (Hg.): *Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik* 8. Religiöse Pluralität, Babenhausen, 89–105.

Schulz, Michael

- 2005 Aspekte des Wahrheitsverständnisses in der Systematik katholischer Theologie, in: Enders, Markus (Hg.): *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 4, 127–148.

Schwöbel, Christoph

- 1983 Wahrheit, in: Fahlbusch, Erwin (Hg.): *Taschenlexikon Religion und Theologie*, Bd. 5, Göttingen, 283–289.

Skirbekk, Gunnar

- 1989 (Hg.) *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*. 5. Aufl., Frankfurt a.M.

Suter, Adrian

- 2011 *Vernetzung und Gewichtung christlicher Lehraussagen. Die Vorstellung einer Hierarchie der Wahrheiten und ihre Beziehung zum wissenschaftstheoretischen Selbstverständnis der Theologie*, Wien.

Willascheck, Markus

- 2004 Wahrheit, in: Precht, Peter / Beckermann, Ansgar (Hg.): Grundbegriffe der analytischen Philosophie, Stuttgart, 216–220.

Ausführliches Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	5
Vorwort	9
<i>Jürgen Bründl / Alexander Schmitt / Konstantin Lindner</i>	
Sehnsucht nach Verlässlichkeit	19
<i>Susanne Talabardon</i>	
1. Komplexität und Verwirrung	19
2. Reflexionen über den Begriff <i>Emet</i> in der Hebräischen Bibel	20
3. Die Wahrheit als Siegel des Thrones Gottes	22
4. Liturgische Positionierungen	28
5. Zählt Wahrheit noch?	30
Literatur	31
»Was ist Wahrheit?« (Joh 18,38)	33
<i>Joachim Kügler</i>	
1. Einleitung	33
2. Das Johannesevangelium und seine »alternative facts«	35
3. Glauben als Erkennen einer alternativen Wirklichkeit als Wahrheit	38
4. Zeichen sehen	41
5. Ein platonisierender Christusglaube als Rakete ins Gottes-All	44
6. Dualismus – Schwarz-Weiß-Denken – Judenfeindlichkeit	46
7. Unterscheidet sich Glaube von reiner Ideologie?	48
8. Fazit: Was ist Wahrheit?	52
Literatur	53

Die Sehnsucht nach dem Gelingen des Selbst 57*Katharina Eberlein-Braun*

1. Verschiedene Orte von Wahrheit: Authentizität als
Kulminationspunkt von Wahrheit heute 57
2. Das authentische Selbst als neuer Ort der Wahrheit:
Charles Taylor 60
 - 2.1. Wahrheit und Gelingen von Selbstinterpretation in
»Was ist menschliches Handeln?« 61
 - 2.2. Kontextualisierung der Selbstinterpretation im
»Zeitalter der Authentizität« 65
3. Die (neue) Rolle der Wahrheit als Kritik von
Trivialisierung 69
 - 3.1. Verschiebung der Wahrheit 69
 - 3.2. Wahrheit und Gelingen – bleibender Wahrheitsanspruch 71
4. Sehnsucht nach dem wahren Selbst:
Religiöse Sprachfähigkeit 73
Literatur 76

Deutung und Wahrheit 79*Thomas Wabel*

1. Problemstellung 79
 - 1.1. Deutung und Wahrheit 79
 - 1.2. Christliche Wahrheit 81
 - 1.3. Deutung oder Wahrheit? 82
 - 1.4. Wahrheit ohne Deutung? 85
 - 1.5. Wahrheit und Deutung im religiösen Kontext 89
2. Deutung und Gedeutetes:
Zum Verständnis theologischer Lehre bei Dietrich Korsch 91
 - 2.1. Systematische Grundmomente 91
 - 2.2. Die Wahrheit des Gedeuteten 95
3. Deutung und intersubjektive Geltung
in Kants Konzeption des Gemeinsinns 101
 - 3.1. Ästhetik und Religion 102
 - 3.2. Theoriemomente der Kritik der Urteilskraft 103
 - 3.2.1. Reflektierende Urteilskraft 104
 - 3.2.2. *sensus communis* und »ansinnen« 106
 - 3.2.3. Subjektive Allgemeinheit 108

4. Religion und intersubjektive Mitteilbarkeit	109
4.1. Inner- und interkonfessionelle Mitteilbarkeit	110
4.2. Mitteilbarkeit gegenüber dem Forum öffentlicher Vernunft	111
4.3. Grenzen und Chancen der Mitteilbarkeit	112
4.4. Die Katholizität evangelischen Glaubens	114
Siglen	114
Literatur	115
Religion zwischen Wahrheit und Ideologie	121
<i>Alexander Schmitt</i>	
1. Problemaufriss	121
2. Ideologiebegriff und -kritik bei Marx	125
2.1. Allgemeine materiale und formale Aspekte	126
2.2. Ideologie(-kritik) in der <i>Deutschen Ideologie</i>	129
2.2.1. Ausdruck und Reflexion gesellschaftlicher Verhältnisse (Camera-obscura-Modell)	130
2.2.2. Ideologie als Resultat der Arbeitsteilung	133
2.2.3. Ideologie als Ausdruck der Interessen gesellschaftlicher Klassen	134
2.3. Ideologiekritik im <i>Kapital</i>	135
2.3.1. Projekt einer <i>Kritik</i> der politischen Ökonomie	135
2.3.2. Implizite Ideologiekritik	138
2.3.3. Das ideologische Kernkonzept im <i>Kapital</i> : Der Fetisch (am Beispiel des Warenfetischs)	145
2.3.4. Weitere Formen ideologischer Verkehrung	157
3. Ideologie und Wahrheit	168
3.1. Wahrheit als Negation von Ideologie	168
3.2. Marx'sche Ideologiekritik zwischen Externalität und Selbstreferentialität	174
3.3. Zwischenfazit: »Aktive Selbstreflexion« als wahrheitskriteriologische Synthesekategorie	176
4. Religion zwischen ideologiekritischer Wahrheit und Ideologie	176
4.1. Allgemeine wissenschaftstheoretische und methodologische Konsequenzen für die Theologie	176
4.2. Befreiungstheologie als ideologiekritische Theologie im Bezugsrahmen einer aktiv-selbstreflexiven Wahrheitskriteriologie	179

4.2.1. Überblick: Befreiungstheologie als neue ideologiekritische Art des Theologie-Treibens aus der Perspektive der Armen und Unterdrückten	179
4.2.2. Koextensivität von Heils- und Weltgeschichte	181
4.2.3. Praxis-Theorie-Dialektik und Praxisprimat	185
4.2.4. Befreiungstheologische Methodik	192
4.2.5. »Theologie als materialistische Theorie messianischer Praxis«	193
4.2.6. »Zivilisation der Armut/Arbeit« statt »Zivilisation des Reichtums/Kapitals«	200
4.3. Formalkategoriale Nicht-Selbstverständlichkeit oder: Kritik der Form theologischer Kategorien	201
5. Fazit	205
5.1. Marx, Geschichte und Reich Gottes	206
5.2. Leben als zentrales, praktisches Unterscheidungskriterium	210
5.3. Notwendigkeit einer epistemologischen Dekolonialisierung der Theologie	213
5.4. Ideologiekritik als ein zentrales, apokalyptisches Grundmoment der Frohen Botschaft für die Armen	217
Siglen	220
Literatur	220

Der postfaktische Wahrheitsbegriff zwischen politisierter und medialer Gewalt 231

Marlene Moschko-Peetz

1. Nietzsches Angriff auf den klassischen Wahrheitsbegriff	236
2. Trump durch die Brille Nietzsches betrachtet	242
3. Wahrheit als gruppenbezogene Self-fulfilling Prophecy oder als kollektives Aushandlungsgut?	245
4. Die Wahrheit in der ontologischen Krise	246
5. Korrespondenz bzw. Äquivalenztheorie	247
6. Kohärenztheorie	250
7. Konsensstheorie	254
8. Nützlichkeitstheorie	258
9. Zwischenfazit	262
10. Um der Wahrheit ein Zeugnis zu geben	265
11. Bekenntnis zu Jesus Christus als Korrektiv zur <i>post-truth</i> -Ära	281

Siglen	282
Bibliographie	283
Wahrheit der Erlösung	291
<i>Jürgen Bründl</i>	
1. Eine berechnigte Frage	291
2. Die metaphysische Antwort: »Glaubenswissenschaft« als Formprinzip der Christologie	296
2.1. Gläubiger, Papst und Theologe – zu den Rollen einer komplexen Autorschaft	297
2.2. »Eigentliche« Theologie?	302
2.3. Der Mensch Jesus als »Angesicht des Herrn«	306
2.4. Weltliche Versuchungen	310
2.5. Auf der Suche nach dem angemessenen Objekt der Soteriologie	312
2.6. Die Frage nach dem christologischen Subjekt und deren herrschaftliches Format	316
3. Zur universalen Bedeutung der Person Jesu, ein strukturaler Ansatz für die Christologie	321
3.1. Gottes Macht als Herrschaftskritik	322
3.2. Menschwerdung als Materialobjekt einer welthaltigen Theologie	327
3.3. Inkarnation als sakralpolitisches Ereignisformat	332
3.4. Nachfolge des »historischen« Jesus als Thema des Gottesreiches	340
3.5. System und Systemkritik	348
3.6. Der doppelte Status des Armen	357
3.7. Der strukturelle Andere und die »analektische« Methode der Theologie	364
4. Zu den Aufgaben strukturaler Christologie	369
4.1. Eine Art Zusammenfassung	369
4.2. Der springende Punkt: Die Exteriorität der Offenbarung	372
4.3. Auf dem Weg zu einer Theologie der Menschwerdung	374
4.4. Aufgabenbeschreibung	375
Siglen	378
Literatur	378

Paulus, Ironie und Parrhesia	387
<i>Florian Klug</i>	
Einführung	387
1. Paulus und der Leib Christi	389
2. Der theologische Gebrauch der Ironie	397
3. Foucault und Agamben – Wahrheit und Parrhesia	402
4. Schlussfolgernde Synthese	412
Literatur	413
 Die Wahrheit der Medien	 421
<i>Christine Ulrich / Alexander Filipović</i>	
1. Einleitung	421
2. Wahrheit und Wahrhaftigkeit als medienethische Kategorie	424
3. Storytelling und Fake News: Aktuelle Herausforderungen	429
3.1. Fiktion und Fakten: Der Fall Relotius	429
3.1.1. Grauzone und Grenzgänger	431
3.1.2. Reportage und Storytelling	433
3.2. Erfundene Nachrichten: »Fake News«	437
3.2.1. Fake News erkennen	440
3.2.2. Auswirkungen in der realen Welt	442
4. Medienethik für das 21. Jahrhundert: Medienwirklichkeit als Aufgabe	445
Literatur	448
 »isch schwöre«	 455
<i>Thomas Laubach</i>	
1. Das achte Gebot: Nichts Falsches aussagen!	457
1.1. Das achte Gebot im Kontext des Dekalogs	458
1.2. Das Verbot der Falschaussage vor Gericht	460
2. Falsches Zeugnis und das Sagen der Wahrheit	463
2.1. Moralische Bewertung der Lüge	463
2.2. Das Falsches-Zeugnis-Geben als Problem	465
3. Das achte Gebot heute	467
3.1. Die Notwendigkeit der Versagungen (Fernando Savater)	468
3.2. Das Sagen und Leben der Wahrheit (Traugott Koch)	471
3.3. Wie Menschen wahrhaftig werden (Eugen Drewermann)	474

4. Zur Aktualität des achten Gebotes	479
Literatur	481
Unbedingter Geltungsanspruch?	489
<i>Torben Stamer</i>	
1. Das prophetische Wächteramt in der Kritik	489
2. Potential religiöser Geltungsansprüche im öffentlichen Diskurs	492
3. כה אמר יהוה (»So spricht JHWH«). Alttestamentliche Forschung im Wandel	495
4. Der Grund prophetischer Kritik	499
5. Über das Reden hinaus. Prophetisches Handeln	504
6. Herausfordernde Kommunikation. Das prophetische Reden in der Moderne	506
Literatur	507
Bewährte Gewissheit	513
<i>Jonathan Kühn</i>	
1. Wahrheit – kein überholtes Konzept!	513
2. Wahrheit(en) ganzheitlich erfahren	515
2.1. Momentaufnahme: MassChoir beim Gospelkirchentag 2014	516
2.2. Langzeitbetrachtung: Das Mehrmonatsprojekt »Amazing Grace«	518
2.2.1. Vertiefende Vergewisserung: Michael und sein Glaubensweg	519
2.2.2. Alternative Wahrheiten: Brigitte erfährt belebend Neues	525
2.2.3. Aktuelle Lebensweltbezüge zählen: Wenn Newtons <i>Dämonen</i> ins Heute sprechen	529
3. Es zählt, was trägt und sich bewährt	531
Literatur	533

Wahrheit im Schulbuch	537
<i>Florian Brustkern / Marie-Theres Ultsch / Konstantin Lindner</i>	
1. Wahrheitstheorie. Philosophisch-theologische und religionsdidaktische Verortungen	539
1.1. Wahrheitstheoretische Positionen	539
1.1.1. Korrespondenztheorien	540
1.1.2. Kohärenztheorien	542
1.1.3. Konsenstheorien	543
1.2. Theologische Facetten	544
1.3. Religionsdidaktische Folgerungen	545
2. Wahrheitsrepräsentation.	
Eine exemplarische Schulbuchanalyse	548
2.1. Methodische Grundlagen	549
2.2. Korpus	550
3. Analysen und Ergebnisse	553
3.1. Exemplarische Analyse einer Doppelseite	553
3.1.1. Diskursformanalyse	553
3.1.2. Analyse von Text-Text-Relationen	556
3.1.3. Analyse von Bild-Text-Relationen	559
3.2. Markante Konstruktionsmechanismen im	
Umgang mit Wahrheit	560
3.2.1. Vorausgesetztes Einverständnis zu (vor-)gegebenen	
Glaubenswahrheiten	560
3.2.2. Geschichtsbezogene Kohärenzbildung	561
3.2.3. Kollektivierende Differenzsetzungen bzw.	
Oppositionsbildungen	561
3.2.4. Theorie-Praxis-Gap	562
4. Fazit	563
Literatur	566
Autor*innen	579

Autor*innen

Jürgen Bründl, Prof. Dr., Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.  0000-0002-1338-5304.

Florian Brustkern, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Katharina Eberlein-Braun, Dr., wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl am Lehrstuhl für Systematische Theologie der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Alexander Filipović, Prof. Dr., Professor für Christliche Sozialethik an der Universität Wien.  0000-0001-8946-9283.

Florian Klug, Dr. Lic. theol., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Dogmatik der Julius-Maximilians-Universität Würzburg.

Joachim Kügler, Prof. Dr., Professor für Neutestamentliche Wissenschaften an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.  0000-0002-8504-7742.

Jonathan Kühn, Dr., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Praktische Theologie und Religionspädagogik der Humboldt-Universität Berlin.

Thomas Laubach (Weißer), Prof. Dr., Professor für Theologische Ethik an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.  0000-0003-0471-4740.

Konstantin Lindner, Prof. Dr., Professor für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.  0000-0002-1218-7509.

Marlene Moschko-Peetz, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Dogmatik der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Alexander Schmitt, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Dogmatik der Otto-Friedrich-Universität Bamberg (DFG-Projekt: »Menschwerdung Gottes im Zeitalter der Globalisierung. Marx'sche Ökonomiekritik bei Enrique Dussel und der Entwurf eines strukturalen Formats von Christologie und Soteriologie«).  0000-0002-1195-2643.

Torben Stamer, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl am Lehrstuhl für Systematische Theologie der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Susanne Talabardon, Prof. Dr., Professorin für Judaistik an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.  0000-0002-0790-5502.

Christine Ulrich, Doktorandin am Lehrstuhl für Medienethik an der Hochschule für Philosophie München.

Marie-Theres Ultsch, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Thomas Wabel, Prof. Dr., Professor für Systematische Theologie an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.



University
of Bamberg
Press

In den gegenwärtigen, ›postmodernen‹ Zeiten mit zum Teil postfaktischen Tendenzen in Gesellschaft und Politik ist der Umgang mit Wahrheit hochaktuell. Dabei werden einerseits Wahrheiten definiert, die tendenziöse Meinungsbildungsprozesse forcieren, andererseits traditionelle Überzeugungen ganz grundlegend hinterfragt. Was universale Geltung beansprucht und Wahrheitsanspruch erhebt, scheint längst nicht mehr selbstverständlich zu sein. Im Zeitalter der Pluralität stellt sich vielmehr die Frage, ob es eine wahrheitsbezogene Universalität überhaupt geben kann. Davon sind nicht zuletzt die (jüdisch-christlichen) Theologien auf eine radikale neue Weise herausgefordert, die Frage nach ihrer Wahrheit bzw. ihrem Wahrheitsanspruch, nach Gott und ›dem Absoluten‹ zu kommunizieren und ihre diesbezüglichen Denkstrategien und Perspektiven in den öffentlichen Diskurs einzubringen.

Vor diesem Hintergrund reflektieren die Beiträge in vorliegendem Sammelband die theologische(n) Wahrheitsfrage(n) mit ihren kritischen Implikationen nicht nur in den Bereichen Theologie und Kirche, sondern auch aus der Sicht von Politik, Gesellschaft und Medien. Durch diesen multiperspektivischen Blick auf den Umgang mit Wahrheitsfrage(n) wird ein pluralitätsfähiges Diskurspanorama auf die zentrale Frage eröffnet: »Zählt Wahrheit heute noch?«



ISBN 978-3-86309-840-7



www.uni-bamberg.de/ubp