



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 Grundwahre, 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 legten es nahe, Religion »als einen Deutungsvorgang in [...] in das *genus proximum* menschlicher Wirklichkeitszugänge ein[z]uordnen«, 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 Ge deuteten 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 konfessionspezifische 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 ›sinththeoretisch‹ 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 unaufgebar 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 sinththeoretischen 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 Einzelfremdem 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 kontinuierlich 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 Urteilskraft*, 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 gelehrt 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 unbetreffene 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 Innerwerden 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 Wahre in 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 feststände«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« unterscheidet

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 Weltsicht* verknüpfen« (Korsch 2005, 312 (Hervorh. T.W.)).

⁷⁶ Korsch 2005, 227 unter Hinweis auf die Parallele zu den Kategorien der Erstheit, Zweitheit und Drittheit 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 Bedeutens«, die die Struktur Subjektivität in ihrer Selbstausslegung erfährt⁸⁰, 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 Konsentstheorie 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 Korsch's 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 Vergewärtigungsprozess 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 Jünger 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 unabschließbar 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 Urteilskraft 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« steht¹³². 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. Mitteilbarkeit 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 mittelbar 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 Einzelnem 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 Eigenem 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« rekurriert 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.