

Wahrheit, Glaube und Theologie

Zur theologischen Rezeption zeitgenössischer wahrheitstheoretischer Diskussionen

Ingolf U. Dalferth / Philipp Stoellger

ELISABETH GRÄB-SCHMIDT, Erkenntnistheorie und Glaube. Karl Heims Theorie der Glaubensgewißheit vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit dem philosophischen Ansatz Husserls (TBT 58). Verlag W. de Gruyter: Berlin 1994, 337 S. – JEAN GRONDIN, Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers. Verlag Beltz – Athenäum, Weinheim (1982) ²1994, 210 S. – HANS-PETER GROSSHANS, Theologischer Realismus. Ein sprachphilosophischer Beitrag zu einer theologischen Sprachlehre (HUT 34). Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1996, 298 S. – CHRISTOF LANDMESSER, Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft (WUNT 113). Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1999, 586 S. – EBERHARD MARTIN PAUSCH, Wahrheit zwischen Erschlossenheit und Verantwortung. Die Rezeption und Transformation der Wahrheitskonzeption Martin Heideggers in der Theologie Rudolf Bultmanns (TBT 64). Verlag W. de Gruyter, Berlin 1995, 373 S. – LORENZ BRUNO PUNTEL, Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie. Eine kritisch-systematische Darstellung (EdF 83). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt ³1993, 299 S. – DERS., Grundlagen einer Theorie der Wahrheit. Grundlagen der Kommunikation und Kognition/Foundations of Communication and Cognition. Verlag W. de Gruyter, Berlin 1990, 408 S. – PETER SCHARR, Consensus fidelium. Zur Unfehlbarkeit der Kirche aus der Perspektive einer Konsensstheorie der Wahrheit (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, 6). Echter Verlag, Würzburg 1992, 257 S.

I.

Vom ›Wahrheitsbewußtsein‹ des christlichen Glaubens ist gern und viel die Rede. Was darunter zu verstehen ist, sollte daher auch dort bedacht werden, wo dieses Bewußtsein expliziert und diskutiert wird: in der Theologie. Aber nicht überall wird diese berechtigte Erwartung erfüllt. Während in der Philosophie seit einiger Zeit in fast allen wesentlichen Strömungen die Wahrheitsproblematik im Zentrum der Diskussion steht¹, kann das von der Theologie so nicht gesagt werden. Nur vereinzelt ist es in den vergangenen

¹ Vgl. L.B. Punzel, Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie. Eine Kritisch-systematische Darstellung, Darmstadt ³1993, s.u. S. 51 ff.

Jahrzehnten zur Ausarbeitung oder wenigstens Skizzierung eines theologischen Wahrheitsverständnisses gekommen.² Und auch da hat man sich häufig an philosophische Vorbilder angelehnt und an ihnen orientiert.

Das gilt, wenn man sich auf die deutschsprachige Diskussion in der evang. Theologie beschränkt, bereits für W. Pannenberg, der schon 1962 in seinem Aufsatz »Was ist Wahrheit?«³ diese Frage mit der Krise von Theologie und Kirche verbunden sah. Im Rahmen seiner universalgeschichtlichen Perspektive mußte die Wahrheit des christlichen Glaubens »die Einheit der Wirklichkeit, in der wir leben, erschließen«, wenn und insofern »die christliche Botschaft für unsere Erfahrung von Wirklichkeit noch die Wahrheit enthält, die alles als wirklich Erfahrene zur Einheit zusammenschließt«.⁴

Mit dieser Frage befinde sich die Theologie stets in einer Situation, in der, »insbesondere von der Philosophie her, die Frage nach der Wahrheit bereits gestellt ist.«⁵ Angesichts der erheblichen Differenz von »griechischem« und »hebräischem« Wahrheitsverständnis rekurriert Pannenberg um der »Einheit« der Wahrheit willen auf deren vermeintlich gemeinsamen Grundbestand: die »Beständigkeit«, »Verlässlichkeit« und »Erfahrbarkeit« der Wahrheit.⁷ Ob diese Grundstrukturbestimmungen allerdings in »griechischer« wie »hebräischer« Perspektive dasselbe meinen, bleibt unthematisch und fraglos. Die Differenz im Wahrheitsverständnis sei im Grunde nur, daß das griechische Wirklichkeitsverständnis verkürzt sei im Vergleich mit dem hebräischen, aber in letzterem (resp. im »biblischen!«) »nicht ausgeschlossen, sondern mit aufgehoben.«⁸ Gleichzeitig müsse sich aber stets von neuem erweisen, »ob das biblische Wahrheitsverständnis die Kraft hat, das griechische mit seinen Aporien in sich aufzunehmen.«⁹ Stellt man die Aufgabe so, muß die Wahrheit als Selbstübereinstimmung und Übereinstimmung der Aussage mit dem Wahren bestimmt werden¹⁰, Korrespondenz und Kohärenz bleiben damit die theoretischen Grundbestimmungen, die auch in der Entfaltung des biblischen Verständnisses fortzuschreiben sind. Die Subjektivierung der Wahrheit als jemeinige und als Ausdrucksgeschehen gilt ihm als bereits griechisch wie biblisch induziert. Jede neuzeitliche Verschärfung dieser Thesen bleibe an diese Voraussetzungen gebunden und werde illegitim, wenn sie nicht mehr

² Vgl. B. Köhler (Hg.) Religion und Wahrheit, Religionsgeschichtliche Studien, Festschrift für Gernot Wießner zum 65. Geburtstag, Wiesbaden 1998; R. Schwager (Hg.), Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand, Quaestiones disputatae 170, Freiburg 1998; W. Härle/M. Heesch/R. Preul (Hg.), Befreiende Wahrheit, FS E. Herms, MThSt 60, Marburg 2000.

³ W. Pannenberg, Was ist Wahrheit? (1962), in: ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen ³1979, 202–222.

⁴ Ebd. 202.

⁵ Ebd. 203.

⁶ Ebd. 208.

⁷ Ebd. 206.

⁸ Ebd. 208.

⁹ Ebd. 210.

¹⁰ Ebd. 210ff.

als intendierte Übereinstimmung mit Gottes Wahrheit konzipiert sei. »Das bedeutet aber, daß das Verhalten des Menschen nur wahr ist, wenn es im Blick auf die Einheit der Welt geschieht; denn nur so geschieht es im Blick auf den Schöpfer.«¹¹ Entscheidend sei daher nicht die Erfahrung, sondern die *Einheit* der Wahrheit. Doch mit dieser starken generellen Einheitsthese droht die Wahrheit undenkbar und unsagbar zu werden. Kontingenz, Pluralismus und die Offenheit der Zukunft ermöglichen selbst Pannenberg, diese Einheit nur »proleptisch« vorauszusetzen¹², und eben diese totale Einheitsprämisse einer universalgeschichtlichen Eschatologie teilen weder Griechen noch Juden und weder alle Theologen noch Philosophen.

Vor dem Hintergrund Pannenburgs läßt sich das Panorama theologischer Wahrheitsreflexion am Ende des Jahrhunderts in Grundzügen skizzieren. Wie eine nicht pluralismusreduktive Version eines Holismus ohne eine derart massive Einheitsvoraussetzung konzipiert werden kann und wie eine neue Propositionentheorie die Sag- und Denkbarekeit von Wahrheit in dieser Perspektive ermöglichen könnte, zeigt PUNTEL mit seinen »Grundlagen einer Theorie der Wahrheit« und an ihn anschließend LANDMESSER mit seiner wahrheitstheoretischen Grundlegung einer Hermeneutik. Methodisch Pannenberg vergleichbar, verfährt auch Landmesser so, daß er theologisch einer philosophischen Vorgabe folgt und sie der ntl. Hermeneutik zugrundelegt. Gleiches gilt auch für *katholische* Positionen, die mit einer Konsensstheorie operieren, die im Anschluß an Habermas für die Theologie entfaltet wird wie in der Studie von SCHARR oder auch im Anschluß an Korrespondenz- und Kohärenztheorien bei Gerbracht¹³ und Kreiner¹⁴. Und auch wenn man wie

¹¹ Ebd. 216.

¹² Bezeichnenderweise vermag auch Pannenberg für seine Pointe der Prolepse »nur auf die »Auferstehung Jesu« zur verweisen, und das »ist zunächst nur eine Metapher, eine gleichnishafte Wendung ... Diese Metapher ist Ausdruck menschlicher Hoffnung über den Tod hinaus ... Da wir aber noch nicht wissen, welche Wirklichkeit diesem Gleichnis einmal an uns entsprechen wird, so wissen wir auch nicht, was eigentlich damals an Jesus geschehen ist. Auch die Jünger Jesu hatten dafür nur das Gleichniswort »Auferstehung von den Toten« (ebd. 220f.).

¹³ L. Gerbracht, Wahrheit und kognitive Perspektive. Zur gleichberechtigten Vorrangstellung und zu den unterschiedlichen Anwendungsbereichen korrespondenztheoretischer und kohärenztheoretischer Wahrheitskonzeption, Epistemata Reihe Philosophie 191, Würzburg 1996. G. ist trotz seines Versuchs, die Korrespondenztheorie zu rehabilitieren, sich deren eingeschränkter Brauchbarkeit bewußt. Vgl.: »Das Verlangen, zu ergründen, was *schlechthin* »wahr«, was *die* Wahrheit sei, gleicht dem Beharren auf der Frage, wieviel Uhr es *überhaupt* sei, d. h. *unabhängig von allen Kontexten* (9).

¹⁴ A. Kreiner, Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie, Freiburg 1992. K.s Arbeit ist ein »Plädoyer für das traditionelle Wahrheitsverständnis ... des Common sense« als eine »Übereinstimmung« zwischen Aussage und Ausgesagtem i.S. einer Korrespondenztheorie (3). Deren Kritik provoziert die Frage nach dem »Ende der Wahrheit«, die K. allerdings nicht nur mit einem Frage-

zeichen versieht, sondern negativ beantwortet, während positiv »weder philosophisch noch theologisch relevante Gründe dagegen sprechen, unter der theologischer- bzw. christlicherseits beanspruchten Wahrheit etwas anderes zu verstehen als die Übereinstimmung von Aussagen mit der Wirklichkeit« (ebd.). Dazu kritisiert er die Kritiker der Korrespondenztheorie und skizziert im Schlußteil seiner Arbeit eine, vermeintlich diese Kritik überwindende, Rehabilitation derselben (475–576, bes. 507ff.). Entscheidend dafür sei der Verzicht auf den Anspruch, »das Wesen der Wahrheit« zu explizieren, und stattdessen Wahrheit als Eigenschaft von Aussagen im Verhältnis zum Ausgesagten zu verstehen. Zugleich äußert K. den »Verdacht, daß die alternativen Wahrheitstheorien nicht den gleichen Sachverhalt adäquater, sondern einfach einen anderen Sachverhalt thematisieren«, woraus sich auch der wahrheitstheoretische Pluralismus erklären lasse (5). Es sei »ein zentrales Ziel menschlichen Daseins ... Wahrheit zu erreichen«, deren Explication »sich mit dem Ziel [befaßt], in engeren Kontakt mit der Realität zu kommen« (7f.) – nur daß diese (angeblich) traditionelle Problemstellung epistemisch, realismustheoretisch und damit auch wahrheitstheoretisch bemerkenswert prämodern erscheint und sehr starke Entgegensetzungen aufbaut: »Ein genuin religiöses Wahrheitsverständnis, das Wahrheit etwa als personale oder existentielle Qualität begreift, wirft kein Licht auf den Charakter jener Aussagen, die für religiöse Sprecher allem Anschein nach Gültigkeit besitzen« (8, vgl. aber 529f.). Maßgeblich gegen die von Heidegger wie von Wittgenstein ausgehenden Traditionen hält es K. für inadäquat, die religiöse Rede als nichtkognitiv zu interpretieren resp. das religiöse Sprachspiel für autonom zu erklären (481ff., 495ff.). Für seinen Ansatz ist basal, daß christliche Aussagen wesentlich einen kognitiven Anspruch erheben (507ff.), deren *Wahrheitsanspruch* mit dem Konzept der »eschatologischen Verifikation« gesichert werden könne (523ff., mit Rekurs auf J. Hick). Zwar seien sie »hic et nunc« nicht verifizierbar (521f.), ihre epistemische Gewißheit also nicht wahrheitstheoretisch nachzuweisen, aber ihr Geltungsanspruch sei konsistent explizibel aufrechtzuerhalten. Da der Wahrheitsbegriff »für alle Wahrheitsbereiche eine im Kern identische Bedeutung hat«, und zwar i.S. der Korrespondenztheorie, stelle sich die Frage nach den »*Tatsachen*«, auf die die Aussagen bezogen seien (512), womit gesetzt wird, daß die Existenz Gottes etwa als Tatsache behauptet werde und entsprechend zu verstehen sei (514ff.). Spezifisch für die christlichen Wahrheitsansprüche sei, daß sie »Totalinterpretationen« seien, über die nicht empirisch zu entscheiden sei (515f.). Daß das eschatologische Verifikationskriterium ein *Sinnkriterium* sei, kann allerdings auch K. nur zeigen, indem er auf die *ursprüngliche* »Relevanz für das Subjekt« rekurriert, die theologische Aussagen formulieren wollen (530). Dann aber ist noch mitnichten entschieden, was K. zeigen will: »Die theistische Hypothese ist durch eine eschatologische Erfahrungssituation spezifizierbar, die Bedingungen angibt, unter denen ihre Wahrheit festgestellt werden kann« (531). Diese sei aber weder als rationale Verifikation (532ff.) noch durch Falsifikation (548ff.) explizibel, denn »Glaubensaussagen können *in statu viae* nicht endgültig bewahrheitet«, aber evtl. widerlegt werden (572). Stattdessen rekurriert K. final auf die Kohärenz der theologischen Aussagen mit unbestreitbaren historischen Voraussetzungen des christlichen Bekenntnisses: »Kohärenz und Konsistenz normieren die »Logik« des theologischen ... Aussagensystems. Sie ermöglichen die kritische Überprüfung von Wahrheitsansprüchen sowie deren Intelligibilität« (571). Die Gewißheit des Glaubens beziehe sich schließlich »nicht auf Glaubensaussagen, sondern auf eine andere Erfahrungswirklichkeit« (573) – womit allerdings die gesamte Untersuchung K.s ihr entscheidendes Problem erst am Schluß findet, daß es nicht um die Wahrheit der Aussagen über Tatsachen, sondern zuvor und basal um die Wahrheit der Glaubensgewißheit gehen muß, die eben nicht mehr korrespondentistisch zu explizieren ist.

E. Herms die Wahrheitsgewißheit als Implikat des infalliblen Selbstbewußtseins und damit basal als Evidenztheorie in transzendentaltheoretisch-husserlscher Tradition konzipiert¹⁵, folgt man damit *vor*theologischen Entwürfen, was in der Studie von GRÄB-SCHMIDT anhand von K. Heims Auseinandersetzung mit diesem Problem thematisch wird.

Anders verfährt JÜNGEL, der Wahrheit als ›Unterbrechung‹ des Lebens versteht¹⁶, in gewisser Weise als ekstatische Inkohärenz angesichts der kohärenten Unwahrheit des Lebens: »Gegenüber dem traditionellen Verständnis von Wahrheit als Übereinstimmung von intellectus und res ist das christliche Verständnis von Wahrheit zunächst eher am Gegenteil von Übereinstimmung orientiert«¹⁷, an dem ›Ich bin die Wahrheit‹ Jesu, der unsere Selbstverständlichkeiten des Lebens unterbricht, nicht um es zu zerbrechen, sondern um es seine noch vor ihm liegende Wahrheit im Gegenüber ›entdecken«¹⁸ zu lassen. »Wahrheit ist Unterbrechung als Steigerung des unterbrochenen Zusammenhanges«.¹⁹ Einerseits folgt Jüngel damit einem hermeneutischen Wahrheitsverständnis, wie es von Grondin, Pausch und im Anschluß an Wittgenstein von Großhans untersucht wird. Andererseits zeigt sich hier, daß der *Gebrauch* und damit die *Perspektive* entscheidet, ob das aufgenommene Wahrheitsverständnis christologisch resp. trinitarisch pointiert wird. Der theologische Horizont ist entscheidend für den perspektivischen Gebrauch, für die Pointe des Rekurses auf eine bestimmte Wahrheitsvorstellung. Es ist der christliche Glaube, der, »wenn er nach der Bestimmung des menschlichen Lebens fragt, penetrant an der *Wahrheit* des Lebens interessiert«²⁰ ist. So sind ›Unterbrechung‹, ›Entdeckung‹ und ›Wahrheitserfahrung‹ höchst ambivalente Phänomene, die so gefährlich wie rettend sein können. Ihre zureichende und d. h. heilsame Bestimmung erhalten

¹⁵ Vgl. E. Herms, Die eschatologische Existenz des neuen Menschen, in: ders., Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen 1992, 299–318, bes. 302ff. (vgl. ebd. 273ff., 303ff., 310ff., 345ff., 353ff.).

¹⁶ Vgl. E. Jüngel, Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die ›Tyrannei der Werte‹, in: ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, 90–109.

¹⁷ Ebd. 100.

¹⁸ Daß die Metapher der Entdeckung allerdings nicht unproblematisch ist, weil sie neuzeitlich von der explorierenden Neugier des Menschen bestimmt ist, der sich aufmacht, neue Welten zu entdecken, zeigt u. a. A. Schütz, Die Entdeckung. Ein Grundphänomen der europäischen Geschichte. Seine Entstehung und seine Strukturen, Frankfurt a. M. 1997.

¹⁹ Jüngel, Wertlose Wahrheit, 103.

²⁰ Ebd. 90.

sie erst, wenn sie von einem bestimmten Ereignis her verstanden werden, das dieser Ambivalenz definitiv entzogen ist und uns ihr definitiv zu entziehen vermag. Damit wird die Differenz von Glaube und Theologie thematisch und die Aufgabe der Theologie als Analyse dieser Differenz bestimmt. Theologie wird so auf den Glauben bezogen, da das Wahrheitsgeschehen *im Glauben* loziert ist, weswegen man von der Wahrheit des Lebens sprechen muß, der Wahrheit des Glaubenslebens.²¹

²¹ Hier wäre die christologisch angelegte Lebensphilosophie von M. Henry zu vergleichen (›Ich bin die Wahrheit.« Für eine Philosophie des Christentums, übers. v. R. Kühn, Freiburg/München 1997 [frz. 1996]). Der Gedankengang des Werkes ist theologisch gesehen recht transparent, trotz aller lebensphänomenologischen Idiosynkrasien Henrys: Die ersten beiden Kapitel entfalten den Antagonismus zweier Wahrheiten, der der Welt und der des Christentums, als eine Form phänomenologisch-theologischer *Prolegomena*. Das 3. Kap. entfaltet eine *Gotteslehre* als Wahrheit des ›Lebens‹, und das heißt Gottes; das 4. die *Zeugung des Sohnes* durch den Vater als Zeugung des ›Erst-Lebendigen‹; das 5. Kap. die *Erscheinung des Sohnes* als ›Phänomenologie Christi‹. Das 6. dem folgend *den Menschen als ›Sohn Gottes‹*, was dezidiert christlich weitergeführt wird im 7. Kap., in dem der Mensch als ›Sohn im Sohn‹ durch sein Leben in Christus im Leben ist, das Gott ist. Diese phänomenologische Rekonstruktion der Geburt des Menschen in Gott und seines Lebens in Christus bildet eine Schöpfungslehre, bezeichnenderweise ohne die Genesis der Welt zu entfalten. Das 8. Kap. vom ›Vergessen seines Sohneins durch den Menschen‹ bildet nach der Schöpfung eine Art Lehre vom Fall, auf die ökonomisch im 9. ›die zweite Geburt‹ als Versöhnungslehre folgt, deren Implikat als ›die christliche Ethik‹ und deren Paradoxien im 10. und 11. Kap. entfaltet werden. Abschließend geht es im 12. und 13. Kap. um die Differenzrelation von Wort Gottes und Heiliger Schrift wie um den Antagonismus von Christentum und Welt. »Was hier untersucht werden soll, ist . . . die Frage, was das Christentum als Wahrheit betrachtet, nämlich jene Art Wahrheit, die es den Menschen anbietet sowie ihnen sich mitzuteilen bemüht, und zwar nicht als eine theoretische und gleichgültige Wahrheit, sondern als jene wesenhafte Wahrheit, die ihnen durch eine geheimnisvolle Affinität derart angemessen ist, daß sie die einzige mögliche Wahrheit ist, um ihr Heil zu gewährleisten« (9). Das ›Christentum‹ sei, was sich in den ntl. Texten ausdrückt, und deswegen sei dort nach dessen Wahrheitsverständnis zu suchen. Aber die Wahrheit des Christentums habe »*nichts mit der Wahrheit zu tun, die von der Analyse der Texte oder von deren historischer Erfahrung abhängt*« (12). Entsprechende Antagonismen durchziehen das ganze Buch und bedingen eine ebenso prägnante Pointierung einer emphatisch christologischen Wahrheits-theorie wie einen hoch problematischen *Dualismus* gegenüber der ›Wahrheit der Welt‹, die zutiefst unwahr sei (mit neognostischen Konsequenzen). Aber immerhin heißt es auch: »*Nicht der Textkorpus des Neuen Testaments kann uns Zugang zur Wahrheit verschaffen . . . Es ist im Gegenteil diese Wahrheit, und sie allein, die uns den Zugang zu ihr selbst verschafft und damit gleichzeitig zum Text, um uns denselben, dem sie anvertraut ist, verstehen zu lassen und um sie in diesem wiederzuerkennen*« (20f.).

II.

Wie sich die Einstellung zu vorgängigen Wahrheitstheorien ändert, wenn man pointiert von der ›Lebenswahrheit‹ oder der Wahrheit der pneumatologisch qualifizierten Kommunikation des Glaubens ausgeht, zeigen J. FISCHERS Studien zur Wahrheitsthematik²², der zunächst fragt, »mit welcher Art von Wahrheit die Theologie es zu tun hat und was für einen Wahrheitsanspruch sie folglich erhebt«; daß sie einen erhebt, gilt ihm als *conditio sine qua non* von Theologie.²³ Aber die Frage nach der Art könne nicht so beantwortet werden, daß erst ein Wahrheitsbegriff konzipiert werde, etwa in Form philosophischer Wahrheitstheorien, und dieser Begriff dann sekundär auf die Theologie angewandt werde »unter der Fragestellung, ob und in welchem Sinne die Theologie Anspruch auf so begriffene Wahrheit erheben kann«, denn die Theologie »weiss aus ihrer eigenen Geschichte am besten; wie unterschiedlich die Frage nach der Wahrheit gestellt werden kann und wie sehr hier alle Antworten dem Denken ihrer Zeit verpflichtet sind.«²⁴ Galt in der altprotestantischen Orthodoxie die Wahrheit als Übereinstimmung mit der Schrift, so seit der Aufklärung stattdessen als Übereinstimmung mit der »gegebenen, feststellbaren Wirklichkeit.«²⁵ Dieser neuzeitlichen Gestalt der Wahrheitsfrage folge programmatisch auch W. Pannenberg²⁶, wogegen F. rhetorisch fragt: »Wie kann die durch die menschliche Vernunft erschlossene Wirklichkeit Kriterium göttlicher Wahrheit sein?«²⁷

Stattdessen zweifelt FISCHER, »ob denn die Wahrheit, der die Theologie verpflichtet ist, überhaupt in die Erkenntnis der Theologie fällt«²⁸, und folgt F. Mildenbergers These: »Die Wahrheit, der sie [die Theologie] verpflichtet ist, ist ihr äußerlich, verwirklicht sich in anderen Lebenszusammenhängen als denen der theologischen Reflexion«, vor allem in der »einfache[n] Got-

²² J. Fischer, Zum Wahrheitsanspruch der Theologie, ThZ 50, 1994, 93–107; ders., Pluralismus, Wahrheit und die Krise der Dogmatik, ZThK 91, 1994, 487–539.

²³ Fischer, Zum Wahrheitsanspruch der Theologie, 93: »dass es mit der christlichen Rede von Gott »etwas auf sich hat« i.S. eines Wahrheitsanspruchs, sei »für die Theologie schlechthin konstitutiv«.

²⁴ Ebd. 94.

²⁵ Ebd. 96.

²⁶ Vgl. aber, daß die proleptische Offenbarung »die Offenheit der Zukunft und die Kontingenz des Geschehens wahr und doch die Endgültigkeit des in Jesus Erschienenen festhält, so daß die Einheit der Wahrheit ermöglicht ist. Das aber bedeutet den Erweis der Wahrheit der christlichen Botschaft selbst, daß sie allein die Einheit der Wahrheit stiftet« (Pannenberg, s. Anm. 3, 222). Nicht die Theologie also bestimmt die Wahrheit, sondern *vice versa*.

²⁷ Fischer, ebd. 97. Barth habe dieses Problem nur verschärft, nicht gelöst.

²⁸ Ebd. 98.

tesrede«²⁹, in der *zu* und nicht wie in der Theologie *über* Gott geredet werde. »Die Wahrheit des Glaubens kann sich allein in der Kommunikation und den Lebensvollzügen des Glaubens selbst zur Erkenntnis verdichten«³⁰, weshalb sich nicht die Theologie als Norm dieser Wahrheit verstehen dürfe. Die Theologie habe vielmehr zum Glaubensleben anzuleiten, dessen Wahrheit ihr als »Wahrheit einer Kommunikation und eines Lebensvollzugs« im Geiste voraus liege und vorgegeben sei.³¹ »An dieser kommunikativen Perspektive des Glaubens [der Rede zu und mit Gott] hat der theologische Diskurs nicht teil«³², so daß er diese Wahrheit auch nicht aufweisen, begreiflich machen oder widerlegen könne.

Damit scheint eine veritative und ontologische Inkommensurabilität von Theologie und Glaube vertreten zu sein, die (pragmatisch konsistent) nicht einfach behauptet wird, sondern selber im Modus der Bezeugung auftritt. Das zeigt sich, wenn F. den Streit um die Wahrheit der Theologie auf den Streit um die Wirklichkeitsauffassung zurückführt und in den um die Kommunikation fortführt, mit der Pointe: durch den Geist »ist die Wirklichkeit allererst erschlossen«³³ – Aber zeigt sich hier nicht, daß auch Theologie es »mit Wahrheit zu tun« hat und daß die Wahrheit des Glaubens der Theologie nicht völlig entzogen ist resp. werden kann? Ihre Beziehung auf die vorausliegende Wahrheit des Glaubens könnte man als intendierte Übereinstimmung oder Kohärenz in der Darstellung fassen, so daß der Theologie »Richtigkeit«, »Angemessenheit« und durch diese Vorgabe geregelte »Kohärenz« zuzumuten wäre (wobei sich dann die Frage nach dem Verhältnis dieser wissenschaftlichen »Wahrheit« zu der des Glaubens stellte). Und wenn die Theologie vor allem zur Kommunikation mit und zu Gott anzuleiten habe³⁴ und schon zuvor von dieser Kommunikation selber geleitet ist (aus ihr hervorgeht und auf sie wieder hinführt), steht sie *in* einem kommunikativen Zirkel, der, pneumatologisch qualifiziert, auch die Theologie bestimmt (und nicht nur die Kommunikation des Glaubens). Ursprünglich und final ist die Theologie bestimmt durch die Wahrheit, die ihr zugleich (zu beurteilen) entzogen ist. Die Inkommensurabilitätsthese, daß die Theologie an der kommunikativen Perspektive des Glaubens nicht teilhabe, erscheint so als eine kritische Begrenzung der Theologie, wobei *de facto* im theologischen Diskurs aus der der Theologie entzogenen Perspektive im Modus der Bezeugung argumentiert wird. Der

²⁹ F. Mildenberger, Biblische Dogmatik. Eine biblische Theologie in dogmatischer Perspektive, Bd. I, Stuttgart 1991, 15.

³⁰ J. Fischer, Zum Wahrheitsanspruch der Theologie, 99.

³¹ Ebd.

³² Ebd. 100 f.

³³ Ebd. 103.

³⁴ Ebd. 99, 104 u. ö. Vgl. »In diesen kommunikativen Raum muss die theologische Reflexion einweisen« (106). Damit würde die Differenz von Theologie und Verkündigung unterlaufen. Müßte man nicht zurückhaltender sagen, die Theologie habe zu dieser Anleitung (der Verkündigung) anzuleiten? Und Theologie sei nur indirekt selber Anleitung (Verkündigung), sofern etwa auch in ihr das christliche Wirklichkeitsverständnis zum Ausdruck kommen und so mitgeteilt werden kann?

Übergang zwischen Theologie und Glaube ist demnach doch möglich, aber nur in einer Richtung und nur in diesem Modus. Dann aber ist es eine unnötig starke These, daß die Wahrheit *nur* im Glaubensleben und *gar nicht* in der Theologie präsent und thematisch sei (»diese Wahrheit ist der Theologie äusserlich und in ihrer Perspektive nicht aufweisbar«³⁵). Vielmehr *lebt* auch die Theologie von dieser Wahrheit, die ihr zutiefst *innerlich* ist und von ihr *aufgewiesen* wird, wenn sie das entsprechende Wirklichkeitsverständnis voraussetzt und von ihm her argumentiert. Zwar ist die Theologie nicht *dominus, rector et iudex* dieser Wahrheit, sondern umgekehrt durch diese Wahrheit bestimmt. Aber eben das ist möglich, weil die Präsenz dieser Wahrheit im Glaubensleben nicht reine Präsenz, sondern als Kommunikationsgeschehen stets repräsentativ (semiosisch) ist. Auch wenn der Modus dieser Repräsentation »im Leben« als »absolut, einzigartig, irreduzibel und eben nicht theoretisch zu »beurteilen« ist, heißt das nicht, daß die Theologie nicht an diesem Leben teilhaben könnte. Die Theologie Fs selbst ist ein zureichender Gegenbeweis und widerlegt seine eigene These der Nicht-Teilhabe. Die Frage wäre daher, wie der Modus der Kommunikation des Glaubenslebens in der Theologie präsent sein kann – und darauf sind pragmatisch offene Darstellungsprozesse, absolute Metaphern und andere Formen der Unbegrifflichkeit eine mögliche Antwort. Die Theologie kann nicht die Wahrheit der Rede von Auferstehung erweisen, aber sie partizipiert an dieser Rede und führt sie selber fort. Damit ist in ihrer Repräsentation das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens präsent und kommt so auch in der Theologie zum Ausdruck.

Mit der basalen Metaphorizität der Präsenz der Wahrheit im Glaubensleben wie in der Theologie läßt sich auch Fs These der »inneren Polarität religiöser Wahrheit«³⁶ weiterführen. Die »an sich ungegenständliche Sphäre« des Geistes (einer Kommunikation) verbinde »sich mit gegenständlichen Vorstellungen Gottes . . . , an denen sie verstehbar wird und welche sich dem religiösen Bewußtsein in entsprechender Geist-Erfahrung verifizieren«. Das habe für die »Struktur religiöser Erkenntnis« zur Folge, daß diese »ausgespannt [sei] zwischen zwei Polen, die wechselseitig aufeinander bezogen sind, nämlich zwischen ihrem kognitiven Inhalt, an dem die Erfahrung von Geist verstehbar wird, einerseits und der Erfahrung von Geist, in der sich der kognitive Inhalt verifiziert.«³⁷ Die Präsenz des Geistes ist unhintergebar repräsentativ verfaßt, allerdings nicht »unter der Herrschaft der Repräsentation«, weder im Glaubensleben noch in der Theologie. Nicht die Metapher bestimmt die Wahrheit, sondern *vice versa*. Aber sofern Wahrheit nicht unmetaphorisch repräsentiert wird (weder im Glaubensleben noch in der Theologie), ist die Metaphorik nicht von außen zu begründen oder zu kritisieren, weder aus theoretischer Perspektive noch im Rekurs auf vermeintlich repräsentationsfreie Geistpräsenz. Die Polarität ist daher auch nicht im Rekurs auf eine vopolare Präsenz zu unterlaufen, sondern sie ist unhintergebar und als solche auch für die Theologie basal. Diese ist *kritische Bestimmtheitsfortschreibung* und darf sich nicht als reine Bestimmtheitsgenerierung und -kontrolle verfassen. Aber das kann sie auch gar nicht, da sie bestimmt ist durch die Präsenz, deren Bestimmungen sie thematisiert.

Der Pluralismus des christlichen Glaubens kann daher auch nicht so theologisch reguliert werden, daß die Theologie auf die Einheit des Geistes der Kommunikation als vermeintliche Gegebenheit und Rekursgrund der Theorie zurückgreift. Wenn »die

³⁵ Ebd. 101.

³⁶ J. Fischer, Pluralismus, Wahrheit und die Krise der Dogmatik, 503.

³⁷ Ebd. 502.

Einheit im Geist nicht mehr an einem gemeinsamen Glaubensinhalt bestimmbar ist und dadurch auch die Gemeinsamkeit religiöser Kommunikation, insbesondere der gemeinsame Gottesdienst, in Frage gestellt ist«, wird »der Pluralismus zur Gefährdung kirchlicher Einheit.«³⁸ Darauf mit Bestimmtheitsgenerierung und Vereindeutigung zu reagieren, gilt F als »kontraproduktiv«, sofern die Wahrheit damit kognitiv reduziert würde³⁹ und im übrigen die Pluralität so nur forciert wird. »Das stärkste Argument für die These vom Primat des Geistes liegt in der heutigen Ohnmacht all jener Argumente und Autoritäten, auf die man sich einst im Streit um die Wahrheit und zur Gewährleistung kirchlicher Einheit berufen konnte.«⁴⁰ Wenn aber der Geist nur in der genannten Polarität präsent ist, sollte er über eine Verständigung oder andere Formen der Kommunikation auch thematisierbar und unterscheidbar sein. Die totale Ohnmacht der Repräsentation zu affirmieren (die im Grunde an die »postmoderne«, »anarchische« Kritik der »Herrschaft der Repräsentation« erinnert), würde entweder die Polaritätsthese hintergehen oder eine Ohnmacht des Geistes bedeuten. Daher formuliert F auch als Aufgabe der Dogmatik eine »Arbeit an den Darstellungen« des Geistes: »einerseits die reflexive Vergegenwärtigung des Geistes, der in der christlichen Überlieferung begegnet, andererseits das Nachdenken darüber, wie der solchermaßen erinnerte Geist heute kommunikativ gegenwärtig werden kann.«⁴¹ Reflexion einerseits in Form der (stets imaginativ) erinnernden Hermeneutik der Geschichte der Vergegenwärtigungen des Geistes, andererseits in Form des (versonnenen) Nachdenkens über (stets imaginative) rhetorische Darstellungsformen des Geistes.

Die theologische Aufgabe kann dann aber nicht darin bestehen, »den Geist ins Bewußtsein zu heben«, wie FISCHER schreibt.⁴² Wenn sich der Geist vergegenwärtigt, »fällt er ins *Leben* ein, und nicht nur ins Bewußtsein. *De facto* geht F allerdings (sinnvollerweise) über seine starke Differenzthese von Glaube und Dogmatik/Vernunft hinaus, indem der Geist/die Wahrheit *Thema* der Theologie ist und zudem die Darstellung resp. Kommunikation nicht »dem Glauben allein« aufgegeben ist, sondern auch der Theologie. Als Hermeneutik erinnert sie imaginativ und als Rhetorik gestaltet sie imaginativ und plausibilisierend⁴³ die Rede von *und* zu Gott. Daß die Theologie sich dabei gegenüber den »Inhalten« resp. den Bestimmtheiten völlig agnostisch⁴⁴ zu verhalten habe und die darin dargestellte Wahrheit »weder beurteilen noch

³⁸ Ebd. 504, was sc. nicht nur eine Gegenwartsbeschreibung, sondern auch eine der Geschichte des Christentums ist. Und der Verlust einer Einheit kann ggf. auch im Namen der Wahrung der wahren Einheit begründet werden.

³⁹ Ebd. 507.

⁴⁰ Ebd. 509.

⁴¹ Ebd. 523.

⁴² Ebd. 523, dto. 524.

⁴³ Vgl. zur dogmatischen Reflexion: »Diese kann nur gleichsam werbend zu dieser Wahrheit hinführen, indem sie im Plausibilitätszusammenhang der Vernunft Einsicht zu schaffen [, oder zu ermöglichen?] sucht für deren lebensorientierende Kraft« (ebd. 525). Aber, wieso »nur«?

⁴⁴ Ebd. 508, 525.

gar zu ihrer eigenen Sache machen kann⁴⁵, ist zumindest in der zweiten Hälfte mißverständlich. Wenn die Theologie plausibilisiert, zur Kommunikation anleitet und die Rede von und zu Gott thematisiert und fortbestimmt, macht sie diese Wahrheit eminent »zu ihrer eigenen Sache« (allerdings weder zu einer »Sache« noch zu ihrem »Besitz«, noch ist das einfach »gemacht«).⁴⁶

Es scheint daher in der Aufgabenbestimmung in bestimmter Hinsicht eine Fortschreibung der Krise der Dogmatik vorzuliegen, wenn F. sagt, die Aufgabe sei, »was darin [in der theologischen Überlieferung] in der ontologischen Perspektive der Frage nach der Wirklichkeit formuliert ist, in die kommunikative Perspektive zurückzuübersetzen und auf die geistliche Erfahrungsdimension hin transparent zu machen«. ⁴⁷ Wenn die Theologie den Verlust ihrer Lebensweltbindung an die Kommunikation des Glaubens überwinden soll, indem sie ihre »Gehalte« zurückübersetzt, wird einerseits dieser Verlust festgeschrieben und darin verkannt, daß auch die Theologie ihre kommunikative Lebenswelt gar nicht völlig verlassen kann. Sie ist stets in ihre Lebenswelt verstrickt und aus ihr motiviert. Es Differenzthese ist zu stark und verschärft die Krise zum Hiatt. Andererseits ist kaum noch verständlich zu machen, wie sie den »Rückweg ins Leben« finden und gehen soll, wenn sie sich derart verirrt hätte. Nur weil sie diese Rückbindung nie ganz loswerden konnte (auch wenn sie es denn gelegentlich leider wollte), kann diese Teilhabe am Leben des Glaubens zum *initium novae theologiae* werden.

III.

Angesichts der unhintergehbaren und unüberwindlichen Pluralität von Wahrheitstheorien legt sich die Vermutung nahe, sie sei kein sinnvoller Gegenstand von »Theoriebildung«, gehe nicht in einer Aussage auf und sei nicht auf den Begriff zu bringen. Ist Wahrheit nicht ein ebenso anti-nomischer Begriff wie Welt oder Leben? Dann könnte die Anstrengung des Begriffs bei ihr nie ans vermeinte Ziel kommen. Wie könnte der Begriff

⁴⁵ Ebd. 525.

⁴⁶ Phänomenologisch aufmerksam unterscheidet Fischer allerdings die thematisierte Wahrheit von der vorthematischen: »Was sie [die Theologie] am Glauben an lebenstragender Wahrheit entdeckt, ist etwas anderes als jene Wahrheit, die dem Glauben in seiner Eigenperspektive erschlossen ist« (ebd.). Nur scheint er der Ansicht zu sein, daß in der Thematisierung die Wahrheit eingeklammert wird und ihre Valenz verliert. Aber nicht jede Entselbstverständlichung verliert die Valenz des Thematisierten. Über Liebe zu reden, heißt nicht notwendig, lieblos zu reden, auch wenn man gerade nicht zum Geliebten redet.

⁴⁷ Ebd. 531.

terminieren, was ihn selber terminiert? Und wie könnte der Begriff als eine »Sortiermaschine« zum Begreifen der Wahrheit dienen? *Veritas defimiri nequit* wäre eine kritische Umschreibung dieser Metaabduktion. Schon ihre klassische Bestimmung als Transzendentalie und ihre kritische als regulative Idee ließen es gründlich fraglich scheinen, ob definitorische resp. theoriebildende Strategien bei diesem Thema überhaupt ans Ziel kommen können. Wenn schon klassisch galt, *Deus et verum convertuntur*, wird man ebenso vergeblich versuchen, eine Wahrheitstheorie zu entwerfen, wie eine »Gottestheorie«, und daher unter dem Thema der Wahrheit allenfalls unser Verhältnis zu Gott verstehen, darstellen und fortbestimmen können.

Der Begriff jedenfalls begegnet mit der Wahrheit einem Thema, hinter dem er immer zurück bleibt. Dann ist – und darauf hat neben anderen Hans Blumenberg gründlich verwiesen⁴⁸ – »stattdessen« auf die unbegrifflichen Darstellungs- und Ausdrucksformen für Wahrheit zu achten, etwa in Gestalt einer *Phänomenologie der Wahrheitsmetaphorik*. Wenn Wahrheit nicht reduktionistisch thematisiert werden soll, bedarf es einer *Mehrdimensionalität des Wahrheitsbegriffs*, also in distinkter Weise »vieler Wahrheiten«: die eine und einzige (und gerade als solche unendlich differenzierte) Wahrheit Gottes, die vielfältige Wahrheit des Lebens, die (nicht mehr) homogene Wahrheit der Mathematik und der Logik, die plurale Wahrheit der Wissenschaften, die Wahrheit des Mythos, die ekstatische Wahrheit der Kunst oder die sinnerschließende der Metapher. Die verschiedenen »Sinne von Wahrheit« muß man unterscheiden nach den grundverschiedenen Arten der Zeichenprozesse, nach Handlungsformen, Thematisierungsweisen oder Fragekontexten, und diese Differenzen in der Diskussion des Wahrheitsthemas wahren.⁴⁹

Wieso aber soll in den verschiedenen Hinsichten je von »Wahrheit« die Rede sein, wenn es keinen homogenen synthetischen Begriff von »Wahrheit« gibt, der das Grundlegende oder allgemeine Gemeinsame dieser Verwen-

⁴⁸ Vgl. H. Blumenberg, Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung, StGen 10, 1957, 432–447; ders., Paradigmen zu einer Metaphorologie, ABG 6 (1960) 7–142.301–305; ders., Beobachtungen an Metaphern, ABG 15 (1971) 161–214. – Auch E. Jüngel fragte, »läßt sich Wahrheit so denken, daß sie bei der Entdeckung dessen, was hernach »wahr« heißt, als Wahrheit dabei ist? Wie also kommt Wahrheit zur Sprache?« – und antwortete darauf mit der Erörterung der »Metaphorischen Wahrheit«. »Der Übergang vom Sein in die Sprache ist ... das Ereignis der Wahrheit ... Als dieser Übergang vom Sein in die Sprache ist das Ereignis der Wahrheit eine absolute Metapher« (Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München 1986, 103–157, 113, 141f.).

⁴⁹ Zu den verschiedenen Problemaspekten und Thematisierungsebenen einer solchen Wahrheitsdiskussion vgl. I.U. Dalferth, Religiöse Rede von Gott, München 1981, 528f.

dungsweisen kontextübergreifend synthetisiert? Die Meinung, daß ein übergeordnetes Allgemeines den Zusammenhalt der verschiedenen Sinne von ›Wahrheit‹ bilden müsse, ist weder plausibel noch notwendig. Seit Hegel und auf andere Weise seit Wittgenstein ist dieses porphyrianische Modell einer begrifflichen Synthesis nicht mehr alternativlos. Dabei zeigt sich in den im folgenden zu besprechenden wahrheitstheoretischen Studien, daß die Rede von Wahrheit so vielfältig ist wie die vom Sein. Aber diese Rede ist nicht einfach äquivok, sondern kann intendierterweise *plurivok* sein (semiotisch gesprochen: plural codiert). Definitionsversuche ›der Wahrheit‹ zielen auf einen homogenen, eindeutigen, vollständig bestimmten Begriff von Wahrheit. Sie orientieren sich an einer bestimmten Gebrauchsform, die sie zu einem allgemeinen Standard hypostasieren, und scheitern in der Regel gerade an ihrer homogenisierenden Übereinfachung. Oder sie suchen ›Wahrheit‹ als etwas *jenseits* aller konkreten Gebrauchs- und Lebenszusammenhänge zu fassen und tendieren so zu einer gleichsam metaphysischen Theorie über ein »unknown something« (Hume). Wenn in verschiedenem Sinne von ›Wahrheit‹ die Rede ist, kann es sich um lediglich verwandte Verwendungen handeln (Familienähnlichkeiten). Oder ›Wahrheit‹ könnte eine Bestimmtheit zweiter Ordnung der divergenten Reihenregeln sein. Oder die Rede von Wahrheit könnte eine eigene Reihe über diesen Reihenregeln bilden, bei der keineswegs a limine ausgemacht ist, daß diese in einem geregelten Zusammenhang stehen und daher nur einer Regel folgend analysiert werden können. Und schließlich könnte Wahrheit auch ein regulatives Thema sein, das vor allem und irreduzibel in Metaphern und verwandten Sprachformen dargestellt wird.

Angesichts dessen ist an wenigstens vier verschiedene Möglichkeiten zu erinnern, mit den Schwierigkeiten, Wahrheit zu thematisieren, umzugehen:

Die *erste* wäre der gewählte Verzicht auf den Anspruch auf Wahrheit, sei es unter Beschränkung auf bloße Richtigkeit, das Passende (*fitting*) oder auf einen ähnlich schwach bestimmten Begriff. Dieser Verzicht wird etwa von Nelson Goodman vertreten angesichts der Probleme einer Wahrheitstheorie und ihrer Entbehrlichkeit für die wissenschaftliche Arbeit wie für die Lebensführung. Dieser Verzicht scheint durchaus eine erfolgreiche Option zu sein, wenn man bedenkt, daß die neuzeitliche Wissenschaftsentwicklung zwar nicht ohne Wahrheitsansprüche (in der Beschränkung auf erfolgreiche Richtigkeit der Beschreibung und Prognose), aber durchaus ohne eine Definition des Wahrheitsbegriffs oder eine akzeptierte Wahrheitstheorie auskommen ist.

Die *zweite* Option folgt der Einsicht, daß Wahrheit ein ›grammatischer Ausdruck i. S. Wittgensteins ist und daher wie auch der Wirklichkeitsbegriff

nur implikativ gebraucht wird, wie Blumenberg betont. Zwar enthebt einen diese Einschätzung nicht der Thematisierung, aber sie würde sprachphänomenologische Explikationen fordern und keine formalisierte ideale Theorie, wie Puntel meint (Grundlagen, 336). Der implikative Status von ›Wahrheit‹ müßte einen Wahrheitstheoretiker darauf führen, daß der terminus ad quem einer Wahrheitstheorie nicht der vollständig definierte Terminus sein kann. In der Diskussion um die Beschränkung der Begriffsgeschichte i. e. S. auf die Geschichte von Termini wurde von Begriffsgeschichtlern wie von deren Kritikern zugestanden, daß im Vorfeld der Begriffsbildung, in der irreduzibel unbegrifflichen Sprache, Wahrheit(sansprüche) impliziert sind. Sofern diese Sprachformen nicht auf Begriffe reduziert werden können, ist auch der Wahrheitsbegriff nur eine Reduktionsform, an deren vergessene Hintergründe zu erinnern ist. Die Erschließung unbegrifflicher Wahrheit bleibt aber völlig jenseits des Horizontes einer Wahrheitstheorie, die sich als Begriffsdefinition konzipiert.

Eine *dritte* Option wäre, Wahrheit nicht als zu definierenden Begriff zu verstehen, sondern als Qualifizierung eines Daseinsvollzugs i. S. der Lebenswahrheit, die näher zu verstehen und zu entfalten ist im Anschluß an die hermeneutische Tradition. In dieser Perspektive kann konkret so gearbeitet werden, daß gefragt wird, *wo, wie und wozu* von ›wahr‹ die Rede ist, wie und wodurch das gegebenenfalls in andere Rede übersetzt und auf welche Weisen es zur Vermeidung von Mißverständnissen präzisiert und fortbestimmt werden kann.

Und eine *vierte* Option schließlich wäre, Wahrheit nicht von der *Frage* ›Was ist Wahrheit?‹ her zu konzipieren, sondern ihre Thematisierung als *antwortend* zu verstehen, wie R. G. Collingwood schon vor längerem erwogen hat⁵⁰, bzw. als *responsorisch*, wie B. Waldenfels im Anschluß und Weiterführung der neueren französischen Phänomenologie vorschlägt.

Der Pluralismus der Wahrheitsvorstellungen wirft darüber hinaus die Frage auf, ob sie ursprünglich eine *vérité à dire* oder eine *vérité à faire* sei?⁵¹ Diese duplizite Lozierung (die hier keine vollständige Disjunktion zu bieten beansprucht) bildet eine Gabelung des Nachdenkens über ›Wahrheit‹, die zu grundverschiedenen Orten, Perspektiven und Problemen führt. Man kann

⁵⁰ R. G. Collingwood, *Autobiography*, Oxford 1939, 32ff.

⁵¹ Vgl. H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, 21; vgl. B. Waldenfels, *Vérité à faire*. Merleau-Pontys Frage nach der Wahrheit, in: B. Niemeier/D. Schütze (Hgg.), *Philosophie der Endlichkeit*, FS E.Ch. Schröder, Würzburg 1992, 148–167; ders., *Antwortregister*, Frankfurt a.M. 1994, 412: »Die Wahrheit der Kundgabe wäre nicht expressiv im Sinne eines Selbstaudrucks, sie wäre in aller Expression dativisch bezogen auf den Anderen«.

mit Recht sowohl von der Wahrheit einer Aussage wie von der des Lebens oder der Existenz sprechen. Wahrheit ist für uns nur von Belang, wenn sie nicht nur *Wahrheit von*, sondern auch *Wahrheit für* ist, und zwar eine Wahrheit, die *etwas für uns und an uns wirkt*, etwa wenn sie die Unwahrheit meines Lebens aufdeckt oder als Wahrheit meines Lebens Gestalt gewinnt. Darin besteht auch die Pointe der Wahrheit als »Eigenschaft« Gottes, daß sie mitteilbar ist und mein Leben wahr macht. Gottes Wahrheit ist darin wesentlich Wahrheit für mich resp. meine Wahrheit, aber eben nicht abstrakt *meine »eigene«* Wahrheit, sondern bleibend *seine* Wahrheit für mich. Daß Wahrheit ihre Pointe hat, Wahrheit für mich wie für den Anderen zu sein und nicht selbstbezüglich zu bleiben, führt zur Rede von »meiner Wahrheit«, die aber dann kippt und unwahr wird, wenn sie nur noch als *meine* Wahrheit mißverstanden wird. Dieses Risiko der Aneignung kann die Wahrheit Gottes allerdings gar nicht vermeiden, wenn sie Zueignung der Wahrheit sein will.

Die Wahrheit unserer Existenz, die Lebenswahrheit kann man als *Entsprechung*⁵² zur vorgängigen Wahrheit des Seins oder eben Gottes verstehen, etwa mit dem frühen Löwith: »Im Ansprechen eines anderen liegt bereits der Anspruch auf Entsprechung.«⁵³ In diesem Entsprechen geschieht ein »Ergreifen meiner Bestimmung, welches im Hören des Anspruchs wurzelt.«⁵⁴ Allerdings gehört die »Entsprechung« in den Zusammenhang von *adaequatio*, *convenientia* und *correspondentia*, als relationale Übereinstimmung.⁵⁵ Sie zielt auf ein Ereignis des Übereinstimmens nicht mit etwas, sondern mit jemandem

⁵² Vgl. B. Waldenfels, Antwortregister, 575ff. W. erarbeitet eine Philosophie im Ansatz von der Antwort, die mehr als die Passung auf eine vorgängige Frage ist. Alles Dasein ist ursprünglich responsorisch und würde durch den Primat der Frage verkürzt. Vgl. in verwandtem Sinn E. Jünger, Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie, in: ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München 1986, 290–317. »Früher als die Frage ist das Sein. Um fragen zu können, muß der Mensch hören und gehört haben. Fragen erwachsen aus Antworten . . . Läßt sich die Auffassung der neueren Anthropologie dahin zusammenfassen, daß der Mensch eine Frage sei, auf die wir die Antwort nicht kennen . . ., so ist dem von einer den eschatologisch neuen Menschen auslegenden theologischen Anthropologie die These entgegenzusetzen, daß der Mensch eine Antwort ist, zu der wir die Frage noch nicht hinreichend kennen. Theologische Anthropologie hätte dann die Erarbeitung und die Ausarbeitung der Frage zu sein, auf die die Antwort der Mensch ist« (296).

⁵³ K. Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, Darmstadt 1969, 110.

⁵⁴ M. Theunissen, Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965, 329, zu Buber.

⁵⁵ Vgl. M. Heidegger, SuZ § 44a.

(dem anderen Menschen), dem Sein⁵⁶, der Sprache⁵⁷ oder auch mit »Gott in Christo.«⁵⁸

Aber damit bliebe das Geschehen der Wahrheit im Entsprechen eine *Antwort* auf einen Anspruch, die *als Erfüllung* gedacht wird. Das Entsprechen impliziert, daß »dem fremden Anspruch der Stachel der Fremdheit genommen ist.«⁵⁹ Die Passung von Anspruch und Entsprechung bildet einen stimmigen Zirkel, der aber die *Pointe der Antwort* verdeckt: *mehr* als nur eine passende Erwiderung zu sein, eine Gabe, die nicht nur einem Anspruch gerecht zu werden sucht, sondern ihn alteriert, von ihm abweicht und damit den Zirkel bloßer Passung überschreitet. Unser Verhältnis zur Wahrheit in dieser Weise als *responsorisch* zu verstehen, würde ihre Funktion als Transzendentalie oder als grammatischer Ausdruck wahren. Man müßte nicht beanspruchen, von der Wahrheit selbst zu handeln, sondern würde ihre Vorgängigkeit respektieren und »nur ihre *Spuren* in unserem Denken, Sprechen und übrigen Leben explorieren. Auf die Präntion einer theorie définitive der Wahrheit würde man auf diesem Weg allerdings definitiv verzichten. Und das findet bei manchen Wahrheitstheoretikern sicher keine Zustimmung.

IV.

L. B. PUNTEL unterscheidet in seinen »Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie«⁶⁰ grundsätzlich drei Richtungen der Wahrheitstheorie (im fol-

⁵⁶ M. Heidegger, GA 9, 307, 310, 333. Vgl. »jenseits des Seins« und der Reduktion J.-L. Marion, Réduction et donation, Paris 1989, 295f., der auf die »forme pure de l'appel« vor dem »Anspruch des Seins« rekurriert.

⁵⁷ M. Heidegger, GA 12, 29 f.

⁵⁸ Im Entsprechen taucht aber *volens volens* die doppelte Möglichkeit wieder auf, die man als »richtiges« oder »falsches« Entsprechen voneinander unterscheiden kann (vgl. W. Marx, Gibt es auf Erden ein Maß?, Hamburg 1983, 58f.).

⁵⁹ B. Waldenfels, Antwortregister, 578.

⁶⁰ Die 3. Auflage ist bis auf einen »ausführlichen Nachtrag« von 38 S. unverändert. In diesem Nachtrag wird keine systematische Fortschreibung der »Erträge« geboten, sondern im wesentlichen lediglich die Diskussion und Weiterentwicklung der Wahrheitstheorie Tarskis dargestellt und abschließend auf ca. 10 S. der Ansatz Ps skizziert, den er 1990 in seinem Hauptwerk »Grundlagen einer Theorie der Wahrheit« entfaltet hat. Eine Diskussion dieses Ansatzes findet sich in: Ethik und Sozialwissenschaften 3, 1992, 123–199, mit Beiträgen von E. Arens, M. Astroh, H. Burkhardt, V. Caysa, W. Degen, G.K. Frey, L. Gerbracht, U. Kleemeier, W. Loh, G. Preyer, G. Quaas, E. Runggaldier, G. Schurz, K.-H. Schwabe, P. Simons, B. Smith, E.H. Witte, W. Becker, T.M. Seebohm und Ps Antworten; ebd. 123–135 legt P. seine Hauptthesen dar.

genden: WT) im Anschluß an Tarski⁶¹: die »deflationistische WT«, die »Wahrheit« für philosophisch uninteressant hält⁶², die WT Davidsons⁶³, von der P. prägnant sagt: »Am Ende weiß der Leser über »the nature of truth« nicht mehr, als was er angeblich von Anfang an immer schon gewußt hat. Vor allem aber ist nicht expliziert worden, was angeblich immer schon gewußt wird« (266, s. 276), und drittens die »propositionale Richtung, die u. a. durch J. Barwise, J. Perry, J. Etchemendy und S. Soames repräsentiert werde. Letztere expliziere Tarskis Formulierung der Bedingung für jede Bestimmung von »wahr im Rekurs auf Sachverhalte oder Propositionen als »primären Wahrheitsträgern« (270), woraufhin zu fragen sei, ob Propositionen als abgeleitete oder als primitive Entitäten und ob sie intensional zu verstehen seien. Keine dieser drei Richtungen definiere oder expliziere »Wahrheit« in einem P.s Erachtens verständlichen Sinn. Ähnlich bestellt sei es um die divergenten Auffassungen von »Wahrheit« in der Realismus-Antirealismus-Debatte, deren Begriff der »Geist-(Sprache-, Theorie-)(Un-)Abhängigkeit« der Realität (der Welt) bzw. der Wahrheit« auf beiden Seiten unklar bleibe (271). P.s pauschale Behauptung allerdings, »in der ins Uferlose wachsenden Literatur über den Antirealismus und internen Realismus wird man schwerlich eine auch nur andeutungsweise befriedigende Antwort auf diese Frage [nach der Objektivität von Wahrheit] finden können« (273), entbehrt entsprechender Nachweise.

Angesichts dieses Befundes konzentrieren sich die Erwartungen auf die letzten 10 S., in denen P. seine eigene Wahrheitstheorie andeutet, sich aber von vornherein auf einen Teilbereich beschränkt, die *explizit-definitorische Erklärung des Wahrheitsbegriffs* (280ff.). Vortheoretisch eignen dem »Wahrheitsverständnis« die vier Momente, daß auf Wirklichkeit Bezug genommen, eine Beziehung zweier differenter Ebenen hergestellt, ein qualifizierter Geltungsanspruch erhoben und die qualifizierte Entität in bestimmter Hinsicht als maximal bestimmt behauptet werde (281), so daß eine theoretische Erklärung des Begriffs Semantik, Ontologie, Epistemologie und Logik einbeziehen müsse. Als Voraussetzung formuliert P. eine (semiotisch-)semantische These, derzufolge »eine Sprache ein Zeichensystem ist und daß die Zeichen ... nur durch eine Reihe von Abbildungen ... *semantisch bestimmt* sind« (282), und folgt seiner Fassung von Freges Kontextprinzip: »Nur im Zusammenhang eines Satzes haben sprachliche Ausdrücke überhaupt einen semantischen Wert« (283). Die semiotischen (und interpretationistischen) Implikationen der These wie die Beschränkung auf die

⁶¹ Eine ausführlichere Geschichte der Entwicklung der Wahrheitstheorie seit Tarski schreibt Puntel in seinen »Grundlagen einer Theorie der Wahrheit« im Anhang (338–378).

⁶² Erstaunlicherweise wird hier die Diskussion um die Ansichten R. Rortys nicht erwähnt.

⁶³ Insbesondere dessen Dewey Lectures 1989 unter dem Titel: *The Structure and Content of Truth*, *The Journal of Philosophy* 87, 1990, 279–328.

Größe »Satz« (statt etwa Text) bleiben ungeklärt. Der semantische Wert eines Satzes sei die Proposition in P.s Sinn. Primäre Sätze wie »Es regnet« drückten primäre, sekundäre nur sekundäre (komplexe) Propositionen aus (284). Entgegen dem geläufigen »objektontologischen Dogma« versteht P. (im Anschluß an Leibniz' »Bündeltheorie« des Individuums) Welt als Integral der »bestehenden« Propositionen (285)⁶⁴, die ihrerseits nicht-sprachlich, aber sprachabhängig seien (286). Die ontologischen Implikate für ein dementsprechendes Sprachverständnis bleiben leider unthematisch. Primärer Wahrheitsträger sei die Proposition, erster sekundärer der Satz und zweiter sekundärer die kognitive Instanz. Die Wahrheit einer Proposition sei auf diesem Hintergrund schlicht »die Eingliedertheit in eine (nämlich in die anvisierte) Welt« (287).

Die damit programmatisch anvisierte Theorie der Proposition entfaltet PUNTEL in seinen 1990 erschienenen »Grundlagen einer Theorie der Wahrheit«. Wie der Titel eingesteht, werden hier nur »Grundlagen« entfaltet, die mit einer Explikation und Definition des Wahrheitsbegriffs abschließen (296–334). Angesichts dessen, daß P. eine WT nur für angemessen und vollständig hält, wenn sie zudem eine Kriteriologie, eine Evaluation der Extension des Begriffs, eine Typologie und eine metaphilosophische und -wissenschaftliche WT entfaltet⁶⁵, bewegen sich die »Grundlagen« im Vorhof der Definition des Wahrheitsbegriffs. Ob eine Definition allerdings suffizient entwickelt werden kann, ohne die folgenden vier Dimensionen einer WT ausgeführt zu haben, bleibt angesichts der starken Forderungen P.s offen (336).

Nach den programmatischen (14–62) entfaltet P. seine begrifflich-methodischen Grundlagen (63–119), und zwar vor allem seine *explikativ-definitorische Theorie* und deren Methode der *rational-systematischen Rekonstruktion* (63ff.)⁶⁶. Der thematische Begriff der Wahrheit sei zuerst zu explizieren und dann zu definieren. Explikation bedeute die Überführung eines semantischen Elements von einer Sprachebene in eine andere von höherer Bestimmtheit i.S. der Eindeutigkeit, Anzahl und Abgestimmtheit der semantischen Elemente. Die Erklärung/Explikation bildet die eine und einzige Stufe zwischen natürlicher Sprache und exakter Definition (mit dem Grenzwert der strikten Formalisierung). Hat das Explicandum einen vortheoretischen semantischen

⁶⁴ Wieso besteht eine Welt nur aus Propositionen und nicht gleichursprünglich aus Sätzen und kognitiven Instanzen? Wenn dem aber so wäre, dann würde die Hierarchie von Wahrheitsträgern in semantischer Perspektive ebenso fraglich wie, warum diese Perspektive grundlegend sein sollte. Aber schon vordem fragt sich, warum Propositionen die ausgezeichneten Wahrheitsträger sein sollen und nicht etwa die zwei- oder dreistellige Beziehung von Proposition-Satz-kognitive Instanz. Wenn Propositionen sprachabhängig sind, wie Puntel meint, ist dann nicht gerade diese dynamische Relation als potentieller Wahrheitsträger zu analysieren?

⁶⁵ L. B. Puntel, *Theorie der Wahrheit*. Thesen zur Klärung der Grundlagen, *EuS* 3 (1992) 123–135, 123.

⁶⁶ Vgl. zum folgenden aaO. 124–127.

Status, so das Explicans einen programmatisch-theoretischen und erst das Definiens einen bestimmt-theoretischen, final als semantische Vollbestimmtheit.⁶⁷

Die nicht-linguistischen Werte Analysandum, Explicandum und Definiendum seien sprachabhängig im Sinne einer »prinzipielle[n] Artikulierbarkeit durch Sprache«, wodurch das gesamte Verfahren einer »umfassende[n] Theorie von Sprache« bedarf (82), die allerdings nur angedeutet wird (98ff., 104, 292ff.).⁶⁸ Es seien drei Aspekte zu berücksichtigen: *aus*, *für* und *in* welcher Sprache von Wahrheit die Rede ist (98ff.). Die Herkunft des Ausdrucks »aus einer außerordentlich reichen Sprach- und Kulturgeschichte« sei systematisch nicht weiter von Belang (102, mit Hinweis auf die Theologie) – und schon darin könnten hermeneutische oder analytische Theoretiker das *proton pseudos* dieser WT sehen.

Die WT werde für eine »zur Klarheit und Präzision »geläuterte« natürliche Sprache« entwickelt (104), und diese Differenz zur faktizitär natürlichen setzt P »diametral« dem späten Wittgenstein entgegen (105). Die Sprache der WT Ps ist demnach nicht die natürliche, aber auch noch nicht eine rein formalisierte Sprache, sondern eine eigens entwickelte *selbstreferentielle Terminologie*, die er im dritten Teil aufbaut (120ff.) und deren idiosynkratische Neologismen nicht nur die Verständlichkeit dieser Theorie, sondern auch deren Brauchbarkeit erheblich einschränken. In seiner Konstruktion geht er aus von dem Prinzip der maximalen Intelligibilität: »Eine philosophische Theorie/Konzeption kann nur dann Anspruch auf volle Akzeptabilität erheben, wenn sie das Merkmal der (relativ) maximalen Intelligibilität aufweist« (117), und dem Prinzip der holistischen Kohärenz: »Eine philosophische Theorie gilt als argumentativ abgesichert oder begründet nur dann, wenn sie das Merkmal der holistischen Kohärenz aufweist« (118). Die besondere Pointe des letzteren besteht in der Wahrung der Dependenz einer jeden möglichen Kohärenz von ihren Kontexten, so daß die Integration »holistisch«⁶⁹ sei, wenn sie die möglichen Elemente möglichst umfangreich und intensiv in Beziehung setzt.

Unter der Begrenzung der Zielvorgaben der Definition, der vollständigen Bestimmtheit und idealiter der vollständigen Formalisierung entfaltet PUNTEL im (dritten) Hauptteil *in extenso* seine Theorie des Kontextes (138ff.), des Satzes (161ff.), der Proposition (179ff.) und der Welt (250ff.).

Er argumentiert für eine starke (zunächst molekulare, final holistische) Version des *Kontextprinzips*, nach der ein Satz (final das Ganze der Sprache) eine primäre Ganzheit-

⁶⁷ »Eine Ontologie ohne formal-semantischen Halt ist blind; eine Formale Semantik ohne ontologische Reichweite ist leer« (129).

⁶⁸ Vgl. die »Ernährung« der *SPRACHE* als der absoluten regulativen Idee« mit dem Limes von Leibniz' *conceptus substantialis completus* als Individualbegriff (293f.).

⁶⁹ Vgl. dazu auch W. Siebel, *Systematische Wahrheitstheorie. Methodische und wissenschaftstheoretische Überlegungen zur Frage nach dem grundlegenden Einheitsprinzip*, Frankfurt a. M. 1996. Der Verf. zielt auf eine umfassende Theorie der Wahrheit, die Urteilswahrheit, Begriffswahrheit und Wahrheit als »das Ganze« zu integrieren sucht. Er geht aus vom axiomatischen Gefüge der Erkenntnis und sucht nach deren grundlegendem Einheitsprinzip, das selber als Erkenntnisrelation zu verstehen sei und zugleich als »Gegenstand der Wahrheitsliebe«.

liche Konfiguration sei, von der her erst seine Komponenten zu analysieren seien. Der *Satz* sei eine Proposition (in einem »völlig neuen« Sinne, 157). Referieren und Charakterisieren seien nur im Zusammenhang des Sprechaktes »Behaupten« zu verstehen. Als semiotisches Gebilde habe der Satz eine syntaktische, eine semantische und eine pragmatische Ebene.⁷⁰ Sein semantisch(-informationaler) Wert sei als die präzise *Proposition* basal, und deren Wahrheit sei gleichzusetzen mit deren Intension als einer Qualifikation der Proposition (176ff.): »eine *Proposition* ist wahr, wenn es (mögliche) Welten gibt, so daß sie ein »Bestandteil« (oder Element) dieser Welten ist« (178).

Die daran anschließende *Propositionentheorie* richtet sich gegen die Theorie der Proposition als Objekt intentionaler Einstellung und setzt ihr die Proposition als »Informationsgehalt« des Satzes entgegen (179ff.).⁷¹ Als grundlegende intelligible Entität fungiert das Attribut, so daß Propositionen als bestimmte (realisierte) Attribute gelten. Nach einigen Problematisierungen hinsichtlich deren Repräsentation und Identitätsbedingungen (199ff.) entfaltet P. »Grundzüge einer kategorialen Ontologie« (220ff.), in denen er Propositionen von Tatsachen, Individuen, Ereignissen, Prozessen und Handlungen unterscheidet, die sämtlich als Konfigurationen von Propositionen aufzufassen seien (oder wie er auch sagt »Verhalten«), und eine Welt sei deren Totalität. Ereignisse, Prozesse und Handlungen seien auf Propositionen reduzibel (246ff.). Alle Relationen sind »Verknüpfungen« von Propositionen und Individuen besonders feinstrukturierte Versionen dieser Struktur einer Konfiguration (228ff.).⁷²

Seine kategoriale Ontologie zielt schließlich auf eine explikative Definition des Begriffs der »Welt« (250ff.), ihrer kategorial-ontologischen Struktur als Totalität, der Unterscheidung von wirklicher und möglicher Welt und der Frage nach der Annahme einer einzigen wirklichen oder einer Pluralität wirklicher Welten. Gegen die These der Welt als maximaler konsistenter Menge von Propositionen argumentiert P. für den Weltbegriff als maximaler Proposition, um die Probleme des Mengenbegriffs zu vermeiden (253ff.). Da das Verstehen (und daher der Begriff) von Wirklichkeit primär und basal sei, gilt Möglichkeit als dadurch bedingt (259f.). »*Reale Existenz* ist daher gegenüber *möglicher Existenz primär*« (261). Demgemäß favorisiert er einen »transzendenten Realismus« (269) einer vorzufindenden wirklichen, sprachunabhängigen Welt und einen »holistischen immanenten Realismus« (271), demzufolge die wirkliche Welt nie sprachunabhängig ist. Dann aber fragt sich, ob diese Welt letztlich von einer monistischen Sprache oder von den vielen natürlichen Sprachen abhängt, womit die Alternative eines monistischen oder pluralistischen Weltbegriffs gestellt ist (285ff.). Da Propositionen aus einem nicht-linguistischen und einem linguistischen Moment konstituiert würden, seien sie nie eine sprachunabhängige »Entität«, die erst sekundär sprachlich gefaßt würde. Für »Welt« gelte die gleiche Struktur, so daß auch sie nur in einer Pluralität von Sprachen (deren Einheit eine angedeutete regulative Idee sei)

⁷⁰ Womit Puntel Morris' Reduktion der einen dreistelligen Relation des Zeichens von Peirce auf drei zweistellige Relationen folgt, ohne dies zu begründen.

⁷¹ Genauer: »die *Proposition hat eine Intension* (nicht aber ist sie mit der Intension zu identifizieren); diese Intension ist eine Funktion über der Menge der möglichen Welten und sie bestimmt die *Extension* der *Proposition*« (181).

⁷² Damit denkt Puntel vom *Primat der Relate* her und nicht von dem der Relationen, wie etwa Peirce.

aufzubrechen, weswegen P. für einen holistisch-pluralistischen immanenten Realismus plädiert (290ff.).

In einem kurzen Schlußteil formuliert er »Explikativ-definitionale Grundlagen« für eine WT. Seine zentrale »semantisch-ontologische These« lautet: »Aufgrund der überragenden Bedeutung des Kontextprinzips . . . kann eine Theorie des Satzes nur unter strikter Anerkennung des informational-semantischen Werts (Gehalts), d. h. der *Proposition* (des Verhalts), entwickelt werden« (297f.). Da seine Theorie aber explikativ sein will (nicht nur stipulativ), muß sie auf Vorgegebenheiten rekurrieren, die er das »intuitive Wahrheitsverständnis« nennt (298ff.).⁷³ Dies als Kontext einer WT zu verstehen sei das »vermutlich schwierigste Problem« (301), anders gesagt: wie die theoretische regulative Transzendentalie zu der faktischen pluralen Verwendung des Ausdrucks sich verhalte, den sie als ihren Kontext versteht. Das intuitive Wahrheitsverständnis besage, daß Wahrheit es immer mit Wirklichkeit zu tun habe, eine Differenz (kritisch) aufeinander beziehe (wie Denken und Sein), einen Geltungsanspruch und final maximale Bestimmtheit impliziere (302ff.). Diese Momente des intuitiven Wahrheitsverständnisses würde auch die Pluralität von Wahrheitstheorien motivieren, die je bestimmte Aspekte explizierten, wie etwa die Adäquationsdefinition zeige (306f.).

Abschließend formuliert PUNTEL keine fertige Definition, sondern nur »Tentative Definitionsschemata für »Wahr(heit)«« (322ff., gemäß seinem *stetum ceterum censeo*, er entfalte nur *Grundlagen* einer WT). Eine *Proposition* sei wahr, wenn es eine Welt, einen Satz und eine kognitive Instanz gebe, so daß gelte, die Welt sei eine Maximalproposition, in die die Proposition (potentiell) eingegliedert, angemessen ausdrückbar und angemessen aktualisierbar sei (327). Ein *Satz* sei wahr, wenn es eine wahre Proposition, einen Maximalsatz (i. e. ein kohärentes Ganzes im Kontext) und eine mögliche kognitive Instanz gebe, so daß gelte, der Satz drückt eine Proposition aus, ist in dem Maximalsatz (potentiell) eingegliedert und angemessen aktualisierbar (330). Die *kognitive Instanz* schließlich sei wahr, wenn es einen Satz, ein System kognitiver Instanzen und einen Maximalsatz gebe, so daß gelte, die Instanz »zeitigt« den Satz, das System den Maximalsatz und die Instanz ist (potentiell) in dem Instanzensystem eingegliedert (333).

»Wahrheit als regulative Idee muß gerade als derjenige Faktor angesehen werden, der das theoretische Unternehmen der Menschheit sowohl ermög-

⁷³ Wahrheit sei »im eigentlichen . . . Sinne« auf theoretische Deklarationen eingeschränkt und werde nicht etwa einem Kunstwerk zugeschrieben (300f.).

licht als auch offen hält« (337), wozu P. in der Tat einen wichtigen Beitrag leistet. Ob allerdings durch die »Kohärenz zweiter Ordnung« von WT und intuitivem (oder lebensweltlichem) pluralem Wahrheitsverständnis die Relevanz und Rückbindung gewahrt wird, scheint so intendiert wie offen. P. selber kommt nur marginal auf die *Relevanz* seiner WT zu sprechen und stuft »Wahrheit« als *regulativen Begriff* ein, der dazu befähige »das einigermaßen genau und nüchtern zu situieren und einzuschätzen, was wir *faktisch* tun und erreichen« (ebd.). Diese Regulation ist von pragmatischer Relevanz für jedes Handeln, und sei es die theoretische Praxis einer strikten Formalisierung einer WT. Es bleibt aber völlig unbefragt und zu selbstverständlich bei P., daß die regulative Funktion ihrerseits theoriebildend reguliert werden könnte. Diese Selbstverständlichkeit nicht näher befragt zu haben, ist eine problematische Beschränkung seiner »Grundlagen«.

V.

C. LANDMESSERS »Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft« zufolge habe die ntl. Wissenschaft die Wahrheitsansprüche der ntl. Texte zu analysieren und zu bewerten (3), wofür sie vor allem Klarheit darüber brauche, »was innerhalb einer Wissenschaft »Wahrheit« genannt werden soll. Es ist also danach zu fragen, welches sprachliche bzw. ontologische »Phänomen« als Wahrheit zu bezeichnen ist« (4). Dieser Frage geht L. hauptsächlich im Anschluß an die Grundlagen einer Theorie der Wahrheit Puntels nach. In theologischer Hinsicht erklärt L.: »Kommt die Wahrheitsfrage nicht in den Blick, wird die Theologie weder ihrem Charakter als Wissenschaft gerecht werden können, noch wäre sie in der Lage, ihren ihr eigenen Gegenstand in den Blick zu bekommen« (313f.). Der Anspruch L.s ist demnach erheblich: »Gehört die Wahrheitsfrage genuin zur exegetischen Arbeit, dann ist der Exegese eine enorm anspruchsvolle Aufgabe gestellt. Innerhalb der neutestamentlichen Hermeneutik wäre dann die Frage zu bedenken, wie die Wahrheit, um die es in der Exegese geht, zu beschreiben ist« (390).

Er setzt ein mit einer knappen Darstellung von Austins Theorie der Sprechakte (9–27) und schränkt die wahrheitstheoretische Problematik auf den lokutionären Aspekt und die konstatierende Äußerung ein (27). Anschließend entfaltet er mit Puntels Wahrheitstheorie einen semantisch-ontologischen Wahrheitsbegriff (28–107), und zwar das Kontextprinzip (38–74), Puntels Propositionenbegriff (75–84) und schließlich die Grundlagen des Wahrheitsbegriffs (91–107). Der Wahrheitsbegriff soll nicht als technischer

Terminus eingeführt werden, sondern »an ein allgemeines, intuitives Wahrheitsverständnis« anknüpfen (100).⁷⁴

Mindestens drei Hinsichten seien wesentlich für den Wahrheitsbegriff: die Sprachgebundenheit, die intersubjektive Kommunikabilität und die Verknüpfung von Sprache und Wirklichkeit (100ff.). Die *Sprachgebundenheit* von Wahrheit besagt, daß nur ein Satz in einem *Kontext* Wahrheitsträger sein kann, da er erst zusammen mit allen anderen wahren Sätzen als vollbestimmt und damit als (potentiell) wahr gelten kann.⁷⁵ Diese Vollbestimmtheit gebe es aber nur unter den Bedingungen holistischer Kohärenz (101, womit sich fragt, für wen und wo es die geben kann). Daraus dürfte aber in vielen Fällen folgen, daß »eine endgültige Entscheidung« nicht möglich ist, denn ein Satz kann »erst im Zusammenhang mit allen weiteren wahren Sätzen als vollbestimmt gelten. Vollbestimmtheit eines Satzes gibt es nur unter den Bedingungen holistischer Kohärenz« (101). Theologisch ergibt sich daher die Folgefrage, ob Gott nicht als Laplacescher Dämon gedacht werden müßte, sollte wenigstens für ihn immer Vollbestimmtheit gegeben sein; oder es legt sich umgekehrt die Vermutung nahe, daß auch Gott nicht immer im voraus absehen kann, unter welchen Umständen eine Äußerung wahr ist, geschweige denn, wann andere Handlungen als konstatierende Sprachhandlungen »wahr« genannt werden können. Durch die Forderung von Vollbestimmtheit wird Wahrheit sehr weitreichend unserem Sprachhandeln und übrigen Leben *entzogen*. Wahrheitsansprüche implizieren intersubjektive *Kommunikabilität*, die (je nach

⁷⁴ Im Anschluß an Puntel erklärt Landmesser: »Die semantisch-ontologische Wahrheitsvorstellung [...] knüpft ... an ein offensichtlich »in der alltäglichen Lebenswelt«, 328) immer schon wirksames Wahrheitsverständnis an, das im theoretischen Raum erläutert und begründet wird ... Zum einen muß kein völlig neuer Wahrheitsbegriff konstruiert werden, es wird vielmehr der wirksame Wahrheitsbegriff systematisch rekonstruiert«, mit dessen Hilfe »auch die wissenschaftlichen Kommunikationsvorgänge der Vergangenheit und der Gegenwart verstanden und beurteilt werden [können], da sich die zurückliegende und die gegenwärtige wissenschaftliche Kommunikation ... im allgemeinen an einem nicht weiter reflektierten Wahrheitsverständnis, das dem intuitiven Wahrheitsverständnis nahe steht, ausgerichtet hat und ausrichtet« (329). Die hier gemachten Unterstellungen dieser Methode sind aber so massiv wie unselbstverständlich: Daß es *ein* (oder *irgendein*?) »immer schon wirksames Wahrheitsverständnis« gebe, das vermeintlich *konstant* sei, auf das theoretisch rekurriert werden kann, und daß die Rekonstruktion die Rekursgröße repräsentiert und sie als theoretischer Maßstab zur Beurteilung über die Geschichte hinweg dienen könne – diese Voraussetzungen behaupten die Einheit und Konstanz einer geschichtlichen Lebenswelt als Rekursgrund der Theorie, die Unversehrtheit von deren Wahrheitsverständnis in der Gestalt theoretischer Rekonstruktion und anscheinend eine funktionale und »inhaltliche« Identität von Vorstellung und Begriff. Aber diese massiven Thesen wären erst einmal zu plausibilisieren.

⁷⁵ Aber ist Wahrheit überhaupt ein sprachliches »Phänomen« (4, vgl. zu Heidegger, 148ff.; zu Bultmann, 207)? Der Wahrheitsbegriff ist sprachlich repräsentierbar, obgleich bei derart regulativen, potentiell antinomischen Begriffen die sprachliche Darstellung in diverse Probleme verstrickt ist und grundsätzlich fraglich bleibt, ob sie nur und vor allem begrifflich zu fassen sind. Auch eine Wissenschaft wird nicht allein (vielleicht nicht einmal basal) durch vollbestimmte Begriffe konstituiert.

Kontext) bestimmte Bedingungen hat. Für den Bereich der Wissenschaften nennt L. u.a. die von Habermas eruierten Bedingungen. Darüber hinaus sei zudem jeder Letztbegründungsanspruch auf der Basis vermeintlich unmittelbarer Evidenz abzuweisen, da er nicht überprüfbar sei (104f). Die *ontologische Intelligibilität* fordere (mit Puntel), daß sich eine Wissenschaft nur auf intelligible Entitäten beziehen dürfe, und zwar auf Propositionen als nichtsprachliche, aber sprachabhängige Entitäten, womit der (vermeinte) Zusammenhang von Sprache und Wirklichkeit gegeben sei.⁷⁶

Im *zweiten* Teil erörtert LANDMESSER, ungleich distanzierter als im ersten, den existential-ontologischen Wahrheitsbegriff Heideggers (111–168) und die Wahrheitsvorstellung Bultmanns (169–323).⁷⁷ Die Darstellung Heideggers konzentriert sich auf »Sein und Zeit« (111–146), während sein Wahrheitsbegriff »danach« nur auffällig kurz zur Sprache kommt (146–161). Erstaunlich ist, daß Heideggers Kritik der Restriktion der Frage nach der Wahrheit auf die Aussagewahrheit L. nicht zu einer kritischen Auseinandersetzung mit Heidegger veranlaßt. Hier, wo die Kritik der Lozierung »des« Problems in konstatierenden resp. lokutionären Aussagen am schärfsten wird, bleibt die Einschränkung der Perspektive unbefriedigend.⁷⁸ Allerdings fungiert die Heideggerdarstellung im wesentlichen nur als Hintergrund für das folgende Kapitel über Bultmann.⁷⁹ »Theologie ist eine Wissenschaft« (169) ist der Grundsatz der Bultmannardarstellung, weswegen L. zunächst dessen Wissenschaftsverständnis (Gegenstandsbezug, Objektivierung, Interesselosigkeit) klärt (170–180), um dann das Verständnis der Theologie als »positiver Wissenschaft« zu erörtern (180–191), deren »Positum« der Glaube sei, über den ihr Gegenstand, Gott, thematisch werden könne. Im Anschluß an Heidegger vertritt auch Bultmann eine entsprechende Doppelstruktur des Wahrheitsbegriffs (ursprünglich und abgeleitet), und der ursprüngliche geht bereits mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit (als Aufgedecktheit des Gegenstandes) und Gegenstandsbezug einher (was, wie L. sieht, logische Konsistenz impliziert, 191–197). Eine doppelte Wahrheit wie bloß allgemeine Wahrheiten lehnt Bultmann ab gegenüber der ursprünglichen Wahrheit des Augenblicks, die inhaltlich als bestimmte Eigentlichkeit (*fides quae*) zu fassen

⁷⁶ Da im vorangehenden bereits Puntels Grundlegung einer Theorie der Wahrheit erörtert wurde, kann auf die Besprechung von Landmessers klärender Darstellung hier verzichtet werden.

⁷⁷ Zur hier unerörterten Differenz von Vorstellung und Begriff vgl. 328 Anm. 2 (das Register ist s.v. »Wahrheitsvorstellung« unvollständig).

⁷⁸ Allerdings bietet L. eine kritische Auseinandersetzung mit der Arbeit von E.M. Pausch (161–168).

⁷⁹ Erstaunlicherweise fehlt in der ganzen Arbeit eine Auseinandersetzung mit der Frage von »Wahrheit und Methode«!

sei (197–207). »Bultmann erkennt die Wahrheitsfrage damit als eine inhaltliche Frage« (205, vgl. 207; s. aber 206).

Bultmann beansprucht, mit seinem Wahrheitsverständnis dem des NT zu entsprechen, das L. daher skizziert (207–253). Dabei beschränkt er sich (im exegetischen Kontext erstaunlich) darauf, »welches Wahrheitsverständnis Bultmann dem Alten und dem Neuen Testament unterstellt« (209), mit dem kaum überraschenden Ergebnis, daß er besonders bei Johannes einen dem seinen verwandten Wahrheitsbegriff findet (252f.). Daran anschließend erörtert L. die »Existenziale Interpretation als Akt der Wahrheitsfindung innerhalb der Exegese des Neuen Testaments« (253–313, 313–323). Der systematische Kern der Bultmann-Darstellung ist die »Existenziale Interpretation des Neuen Testaments als Selbstausslegung des Daseins« (283–310). Die finale Pointe lautet: »Wahrheit als Grundbegriff für die Auslegung des Neuen Testaments« (311–313). Die existenziale Interpretation sei nach Bultmann »notwendig, wenn es der Exegese um die Wahrheit geht. Einer sachgemäßen Exegese kann es aber um nichts anderes als um Wahrheit gehen« (311). Soweit wären Titel und These offensichtlich konvergent mit der Perspektive L.s. Sofern aber Wahrheit nach Bultmann »Wahrheit der Existenz« ist, also »ein unauflöslicher Zusammenhang zwischen dem Gegenstand, der einen Anspruch auf den Menschen erhebt, und dem Menschen, der mit seiner Entscheidung im Augenblick diesem Anspruch entspricht und so allein zur Eigentlichkeit seiner Existenz gelangt« (312), divergieren die Wahrheitsbegriffe derart, daß es hier notwendig zu einer (sach)kritischen Auseinandersetzung kommen müßte. Doch L. läßt diese Divergenz schlicht stehen – und damit dürfte sein Äquivokationsvorwurf an Bultmann und Heidegger auf ihn selbst zurückzufallen (wenn er denn träfe).

»Als Kriterium gilt für Bultmann ... der Gegenstand der Theologie ... Damit wird die semantische Ebene der Sätze transzendiert und das Wahrheitskriterium auf der Ebene der Existenz angesiedelt ... Ein so verfaßtes Wahrheitskriterium würde dazu taugen, daß *ich* von der Wahrheit bestimmter theologischer Sätze aufgrund der von mir vollzogenen Entscheidung und der damit gewonnenen Eigentlichkeit *mich* überzeugen könnte. Das wäre gewiß nicht wenig« (320) – für L.s. Ansprüche nach Vorhergehendem zu urteilen aber hoffnungslos zu wenig: »Für eine Wissenschaft« sei das »allerdings unzureichend« (320f.). »Die Entscheidung im Augenblick kann also nicht als Wahrheitskriterium im wissenschaftlichen Kontext dienen« (322). Er scheitert daher wie Heidegger an der Äquivokation von Existenzwahrheit und Satzwahrheit (322). »Eine solche Äquivokation liegt ... dann vor, wenn die Frage nach der Eigentlichkeit unter dem Titel der »Wahrheit« verhandelt wird mit dem Anspruch, damit die traditionelle Wahrheitsfrage zu diskutieren« (332). – Aber wurde dieser Anspruch von Heidegger oder Bultmann erhoben? Beide haben den existential-ontologischen deutlich von dem »traditionellen« Wahrheitsbegriff abgesetzt und letzterem die Leitfunktion für eine Frage nach der Wahrheit bestritten – und eben diesen sachkritischen

Anspruch »hört« L. nicht. Er scheint der Meinung zu sein, mit der Frage nach der Satzwahrheit *das* Wahrheitsproblem »vollbestimmt« oder suffizient zu thematisieren und durch diese Restriktion die (vermeintliche) Äquivokation zu vermeiden. Daß aber die Wahrheitsthematik mehr bedeutet als die semantische Definition eines Begriffs der Wahrheit von Sätzen, daß die »traditionelle« Frage nach der Satzwahrheit zu eng ist, wird damit als anscheinend irrelevant vergessen gemacht. Doch wenn mit dem Wahrheitsanspruch ntl. Texte die Frage nach Heil und Unheil der Menschen verbunden ist (330), dann kann die theologische Wahrheitsfrage nicht nur semantisch gefaßt werden, sondern muß die soteriologische Frage nach der »Wahrheit der Existenz« miteinbeziehen.

Im *dritten* Teil der Arbeit wird die »Diskussion um die Wahrheitsfrage in der gegenwärtigen neutestamentlichen Hermeneutik« dargestellt anhand der Positionen Stuhlmachers, Bergers und Weders (327–422). Da der existential-ontologische Wahrheitsbegriff für eine intersubjektiv kommunikable Wissenschaft unbefriedigend und demgegenüber ein semantisch-ontologischer unabdingbar sei, will LANDMESSER dessen Leistungsfähigkeit innerhalb der ntl. Wissenschaft aufzeigen (327).

Zunächst wird die Hermeneutik *Stuhlmachers* unter dem Titel »Die vorausgesetzte Wahrheit« dargestellt und analysiert (336–361). Die Wahrheit der »heiligen Schrift« sei ihm zufolge jeder Auslegung vorgegeben und damit die Wahrheitsfrage als beantwortet vorausgesetzt, wenn die Exegese beginnt (356 u. ö.). Die These vom »Wahrheitsvorsprung« der Texte aufgrund ihrer (vermeintlichen) Inspiration intendiert, die Texte vor der Kritik zu Wort kommen zu lassen, schließe aber *a limine* eine *kritische* Auseinandersetzung aus. Dementgegen werden aber die Einzelschriften der Bibel unterschiedlich gewertet, womit die basale Voraussetzung erheblich relativiert wird (357). Einerseits behauptet Stuhlmacher die ganze Bibel als inspiriert und wahr, andererseits muß er die semantischen Differenzen im Rekurs auf »das Evangelium« als »Mitte der ganzen Schrift« regulieren. Dann aber seien die Inspiration und Wahrheit aller Einzelschriften nicht mehr zu halten (342–349, 359f.). Sofern die Wahrheit nur im Raum der Kirche zu erkennen sei, werde jeder (wissenschaftliche) Diskurs darüber im Grunde überflüssig. Allerdings besteht der für L. entscheidende Einwand in dem Nachweis eines Problems, das er (schärfer) schon bei Heidegger und Bultmann fand: Stuhlmacher erliege einer Äquivokation seines Verifikationsbegriffs, der einerseits semantisch-diskursiv sei und semantisch-ontologische Rechenschaft fordere, andererseits aber auf den Lebensvorrang ziele, der aber (so L.) nur »die zu akzeptierenden Auswirkungen der vorgegebenen Wahrheit auf das Leben der Christen« meinen könne (359, vgl. 360f.).

Zweitens wird *Bergers* Hermeneutik unter dem Titel »Wahrheit als Applikation« dargestellt (361–389). Sein ethischer Ansatz bestimmt das Interesse am Textverstehen durch eine Mangel- resp. Notsituation, die überwunden werden solle. L. verdichtet: »Wahrheit ist die konkrete Wendung der Notsituation«, so daß Berger offensichtlich einen pragmatischen und effektiven Wahrheitsbegriff hat (374, vgl. 365f.), der aber *verschränkt* sei mit dem semantischen, sofern auch materiale Kriterien benannt würden. Sofern die Wahrheit stets »bei den Opfern« sei, diese Lozierung aber unklar bleibe, wendet L. vehement ein: »Der Begriff des Opfers bleibt intuitiv, völlig vage

und unterbestimmt« und damit auch der Begriff der Wahrheit (376). »Über die ›Wahrheit‹ bestimmt dann derjenige, der auch die Macht hat, zwischen Opfer und Nicht-Opfer zu unterscheiden« (376). L.s Fazit allerdings ist bemerkenswert stereotyp: »Wie schon bei Heidegger, Bultmann und Stuhlmacher deutet sich auch in Bergers Wahrheitskonzeption ein äquivoker Gebrauch des Begriffs ›Wahrheit an« (377, dto. 386), da sein pragmatisch-effektiver mit dem semantischen äquivok verwandt werde.⁸⁰

Drittens schließlich wird Weders Hermeneutik unter dem Titel »Metaphorische Wahrheit« dargestellt (389–422, leider nicht im Rückgriff auf die Hintergründe bei Ricoeur und Jünger⁸¹). Für seine Hermeneutik sei es elementar, die Sprachlichkeit des Verstehens zu klären, wozu Weder von der herkömmlichen (401ff.) normativ eine von der Metapher her konzipierte Sprachtheorie absetzt (403ff.).⁸² Er versteht die Sprache ursprünglich als Anrede und nicht als Aussage. Während er damit die semantische Sprache gegen die apodiktische setzt, schlägt L. sinnvollerweise vor, hier Ebenen der Sprache zu unterscheiden (403f.). Damit vermeidet L., die informative Funktion einlinig der apodiktischen und die Anredefunktion der semantischen Sprachebene zuzuordnen. Eine Metapher wie »die Natur ist der Tempel des Menschen« habe einen semantisch-funktionalen Wert, der nicht vollbestimmt sei und dem eine gewisse Bedeutungsoffenheit eigne (405). Solch eine Metapher bringe nicht etwas bloß Vorfindliches zur Sprache, sondern Wahrheit als etwas Offenes und Mögliches (406). Damit wird nicht Wirkliches abgebildet, sondern über es hinausgegangen, indem Wahres zu verstehen gegeben wird. Damit »entfällt die Priorität der begrifflichen

⁸⁰ Wie sich aber Bergers ›Verschränkung‹ von der (vermeintlich bloßen) ›Äquivokation‹ unterscheidet, wird nicht klar (374, 380, 383). Berger unterscheidet klar die semantische von der pragmatischen und effektiven Wahrheit und ordnet sie der Exegese einerseits, der Applikation andererseits zu, so daß deren Verhältnis in Frage steht (vgl. 386), nicht aber eine Äquivokation. Wenn in letzterer aber die ›Lebens-Wahrheit‹ nicht mehr »an die Semantik der Texte« gebunden wäre, wie Landmesser Berger (problematisch) interpretiert, »kann auch nicht mehr die eine Wahrheit behauptet werden« (385, aber 384). Berger *vermischt* also nicht die wissenschaftliche Wahrheit mit der des Lebens (387), und daher liegt auch keine Äquivokation vor, sondern zwei unterschiedlich bezeichnete Wahrheitsfragen, deren Verhältnis problematisch ist. Daß er die wissenschaftliche semantische Wahrheitsfrage durch die vorwissenschaftliche des Lebens »ersetzen« will, wie Landmesser meint (387f.), ist eine möglichst pejorative Interpretation und begründet auch nicht den Vorwurf der Äquivokation. – Die *ultima ratio* der Kritik L.s ist immer wieder der Vorwurf der Äquivokation, und zwar immer dann, wenn nicht der semantische Wahrheitsbegriff die Leitfunktion innehat und wenn auch pragmatische und effektive Dimensionen der Sprache als ›wahr‹ bezeichnet werden.

⁸¹ Vgl. 401, 409ff. Daß er Ricoeurs Entwurf metaphorischer Wahrheit nicht näher nachgeht, hat z. B. zur Folge, daß er den Ausdruck ›semantische Impertinenz‹ Weder zuschreibt (413).

⁸² L. bezieht die Kritik Weders an der Sprachtheorie in aristotelischer Tradition (nur) auf jede Korrespondenztheorie der Wahrheit. Aber Weders Kritik der begrifflich orientierten traditionellen Sprachtheorie impliziert auch eine Kritik an der traditionellen Wahrheitsfrage, die an semantischer Satz Wahrheit und der Aussagefunktion der Sprache orientiert ist. L. setzt sich mit dieser Implikation aber nicht auseinander, wie schon ähnlich bei Heidegger und Bultmann.

Sprache« (407, Weder), und es ist »hinsichtlich der Möglichkeit eines Wahrheitswertes eben kein prinzipieller Gegensatz zwischen begrifflicher Sprache und bildhafter Rede mehr zu konstruieren« (ebd.). Über das vorfindliche Wirkliche hinauszugehen, Wahrheit »anzusagen« und darin Wirkliches zu schaffen in metaphorischer Rede, beansprucht die »Offenheit der Wirklichkeit« (ebd.).

Die poetische Funktion der Sprache entfaltet Weder paradigmatisch in den »Gleichnissen Jesu als Metaphern« (409ff.) resp. »als eigentlichere Weise des Sprechens« (409, 412, Weder). Sein Verständnis von *metaphorischer Wahrheit* rekurriert auf die »Grundmetapher« »Jesus ist der Christus« als Wahrheitskriterium. »An der Entsprechung zu dieser Grundmetapher entscheidet sich die Frage nach der Wahrheit einer jeden anderen theologischen Metapher« (414). Diese Wahrheit gegen »andere« Wahrheiten zu setzen, ist nach L. aber unmöglich und etabliert wieder den Gegensatz der eigentlichen und der uneigentlichen Wahrheit. Der *Geschichtsbezug* metaphorischer Wahrheit rekurriert auf das raumzeitliche Kreuzesgeschehen (415ff.). Diesen Rekurs versteht L. als Indiz dafür, daß metaphorische »stets ... auf die eigentliche Sprache« bezogen bleibe, und dieser Bezug sie allererst wahrheitsfähig mache (416, vgl. 420). Damit rehabilitiert er aber die Unterscheidung »eigentlich-uneigentlich« in ganz traditioneller Weise (416, mit Weder!). Wenn Weder schließlich die metaphorische als wirksame Wahrheit und als »so etwas wie wahres Leben« (418, Weder) expliziert, notiert L. nochmals sein *ceterum censeo*: »Dies ist letztlich wiederum auf einen äquivoken Gebrauch des Ausdrucks ›Wahrheit‹ zurückzuführen« (422).⁸³

Im vierten und letzten Teil seiner Arbeit stellt LANDMESSER seine Ergebnisse systematisch dar. »Der semantisch-ontologische Wahrheitsbegriff in der neutestamentlichen Wissenschaft« (427–505) wird im Blick auf »Das Sprachpotential neutestamentlicher Texte« (432–496), »Das Handlungspotential und das effektive Potential der neutestamentlichen Texte« (497–503) erörtert. Als seine Grundsätze nennt er: »Innerhalb der neutestamentlichen Wissenschaft kann kein anderer Wahrheitsbegriff vorausgesetzt werden als in allen anderen Wissenschaften auch« (427); »Ein adäquater Wahrheitsbegriff ist zur Erfüllung der Aufgaben neutestamentlicher Wissenschaft unverzichtbar« (428); und: »Die neutestamentliche Wissenschaft hat die Aufgabe, das Sprachpotential der neutestamentlichen Texte adäquat zur Geltung zu bringen« (ebd.). Letzteres erfordert idealerweise eine vollständige Analyse der vier Sprachdimensionen dieser Texte, was aber aufgrund der »sprachlich-ontologischen« und der »epistemische[n] Unabgeschlossenheit«, also der der Welt und der Erkenntnis, nur begrenzt möglich sei (429). Die systematische Entfaltung des Sprachpotentials entwirft die Aspekte einer idealiter vollständigen Analyse: zuerst sei das Strukturpotential (432ff.)

⁸³ Doch Vorsicht ist angebracht. Wenn bei Weder von »wahrem Leben« gesprochen wird (418, 422), könnte gerade das thematisch sein, was L. konsequent ausblendet, die basale Verflechtung der Dimensionen der Sprache und damit die Verstrickung der Semantik in Pragmatik resp. die komplexe Semiose, die das Leben ist. Wenn schon der Ansatz zur Thematisierung dieser Verflechtung als Äquivokation kritisiert wird, geht die semantische Restriktion zu weit.

eines Textes zu analysieren, also seine Syntax, worunter L. seine grammatische und logische Struktur und seine formale Komposition versteht. Dazu bedürfe es einer synchronen und der durch sie vorbereiteten diachronen Lektüre. Das Intelligibilitätpotential wird in der semantischen Analyse dessen, was ein Satz resp. Text »zu verstehen gibt bzw. zu verstehen geben kann« oder will, erhoben (437ff.). Hier und nur hier stelle sich die Wahrheitsfrage und sei sie zu beantworten (vgl. schon 25ff.). In der Analyse der *intentio operis* allerdings kommt anscheinend schon mehr als nur die semantische Dimension zum Tragen, sofern die Texte Glauben wecken und bestärken wollen. Für die Wahrheitsfrage gilt hier als entscheidend, daß etwas über die Welt (als Totalität der Propositionen) ausgesagt wird (resp. werden soll), und darin besteht der Wahrheitsanspruch dieser Texte. Weil sie Wahres über die Wirklichkeit aussagen wollen, müssen sie insofern so intelligibel sein wie die thematischen Entitäten, gemäß Puntels Prinzip »No entity without intelligibility« (440, vgl. 75ff.). Die Texte interessieren hier wesentlich in ihrer Propositionalität und erst sekundär in ihrer Performanz, Expressivität oder Effektivität. Sie intendierten Aussagen über die Wirklichkeit, auch wenn sie nur ein »(partieller) Welt-Entwurf« in bestimmter Perspektive seien (442f.), denn die »Bezogenheit auf die eine Welt« sei für Verstehbarkeit und Kommunikabilität notwendig vorauszusetzen (445ff.). Als allgemeingültiges Wahrheitskriterium sei mit dieser Voraussetzung für die Äußerungen der ntl. Texte die *Kohärenz* anzusetzen, wie im ersten Teil der Arbeit mit Puntel dargestellt wurde (445), denn sonst gäbe es gar kein Kriterium oder nur Wahrheitsansprüche in Sonderwelten, also keine wissenschaftliche Kommunikation.

Die *holistische Perspektive* sei für jeden Wahrheitsanspruch *notwendig* (198f.). Gemeint ist mit diesem Holismus Puntels *WELT* als Totalität aller Propositionen.⁸⁴ Warum aber soll nur als wahr beansprucht werden können, was Vollbestimmtheit und Gültigkeit »für alle Welt« intendiert? Hier bleibt fraglich, ob man »die eine Welt« als gegebene Totalität behaupten muß, oder ob nicht eine wechselseitige Offenheit der vielen Weltentwürfe resp. der pluralen Welten reichen würde, womit ihre kommunikable Übergangs- oder Anschlußfähigkeit gedacht und realisiert werden könnte. Fraglich ist auch der ontologische Status dieses Regulativs. L. scheint es als vorfindliche oder der Wissenschaft teleologisch aufzugebene Totalität zu reifizieren (vgl. 85, 88). – Das Problem der Norm, eine holistische Perspektive einzunehmen, läßt sich am Beispiel

⁸⁴ »Welt als semantisch-ontologischer Begriff intendiert in holistischer Perspektive alle prinzipiell intelligiblen Entitäten, also auch Gott, – zumindest insofern er sich den Menschen zu erkennen gibt ...« (439; vgl. 70, 75, 101f., 105f., 119, 381, 391, 443f., 505).

des Umgangs mit *Individuen* exemplifizieren. L. meint: »Für eine adäquate Bestimmung eines Individuums ist nicht eine zufällige oder beliebige Perspektive relevant«, sondern daß es eine »Konfiguration« im Ganzen (der Welt)« sei, gilt für seine Bestimmung als die »im prägnanten Sinne allein entscheidende Perspektive« (82). Das könnte einerseits heißen, daß allein die Perspektive Gottes entscheidend für das Individuum wäre. Dann wäre L.s Privilegierung der holistischen Perspektive (deutlich anders als es von Puntel gemeint sein dürfte) theologisch traditionell; oder andererseits, daß alle unsere relativen Perspektiven holistisch sein sollen, also ein Individuum »im Blick auf die ganze Welt« bestimmen, was aber schon für Leibniz als unendliche Überforderung unserer Erkenntnis galt, denn der *conceptus completus* oder die Reihenregel der notion individuelle ist uns *nie* zugänglich. Dann aber wäre ein Individuum für uns *nie* relevant bestimmbar, wofür auch L.s Behauptung der Irrelevanz kontingenter Perspektiven spricht – nur nehmen wir nie eine andere ein. Es gibt eben nicht nur die kontingente Pluralität der Sprachen, sondern auch die der Sprecher und der unendlich pluralen Zeichenkombinationen, und dieser pragmasemiotische Horizont wird von L.s semantischer Perspektive abgeblendet (z. B. 89f.).

Die unhintergehbare Kontextualität der ntl. Texte konzipiert LANDMESSER semantisch-ontologisch, so daß es einen Gesamt- und viele Sub-Kontexte gebe (446ff.). Text wie Auslegung wollen »etwas von der einen Welt zu verstehen geben« (451). Wesentlich dabei sei, daß die Auslegung inhaltlich auf die *nur* über die ntl. Texte zu gewinnende Erkenntnis ziele. Um zu entscheiden, ob die ntl. Texte »etwas von der Welt zu verstehen geben und damit rational gerechtfertigt als wahr bezeichnet werden können« (452), seien sie auf ihre interne und externe Umfassendheit, Konsistenz und Zusammengefüthigkeit hin zu prüfen. Gerade die externe Umfassendheit intendiere eine Analyse aller möglichen Kontexte, was – bei L. nicht thematisch – den *Entzug* einer »Antwort« auf die Wahrheitsfrage bedeutet. Denn: »Letztlich müßten für die abschließende Beantwortung der Frage nach der Wahrheit alle für ein Welt-Verständnis relevanten Daten bzw. alle relevanten semantisch-ontologischen Kontexte berücksichtigt werden, was allein unter den Bedingungen der Vollbestimmtheit geschehen könnte« (454), d. h. also höchstens für Gott allein.

Nach dieser (stipulativen) Abschreitung der formalen Kriterien expliziert L. das »christologische Präferenzkriterium« (459–479). Die »Wahl« eines solchen »Auswahlkriteriums« sei für jede Wissenschaft notwendig und für ihre »Zielrichtung« entscheidend (460). Wie »jedes andere Präferenzkriterium« ist auch das »christologische Präferenzkriterium ... logisch weder begründbar noch zu bestreiten«, sondern faktizitär (464). Da andere Präferenzkriterien andere Satzmengen als wahr beurteilen lassen (466), liegt hier allerdings ein (nicht erörterter) Grund für einen radikalen Pluralismus (vgl. 480f.). Statt dem nachzugehen, meint L., daß in der ntl. Exegese im Rahmen der Theologie »unter den Bedingungen des Glaubens an Jesus Christus von

sich aus dieses christologische Präferenzkriterium« vorausgesetzt sei (467).⁸⁵ Dieser Satz ist aber nicht erst unter zeitgenössischen Bedingungen hoch normativ und strittig, und es fragt sich vielmehr, ob mit dieser Voraussetzung nach der Wahrheit der Schrift noch »ursprünglich gefragt wird« (467), oder ob nicht das Entscheidende damit auch bei L. als längst beantwortet gilt.

Für ihn bleibt die Frage nach dem semantischen Wert leitend (479–492), näherhin die Unterscheidung von direktem und offenem (480, 488). So sei von *direktem* semantischen Wert die Tradition vom leeren Grab, die er damit neben die Historizität der Person Jesu stellt (482). Die *Offenheit* des semantischen Wertes (also der Mangel an Vollbestimmtheit) habe die Notwendigkeit weiterer Interpretation zur Folge (490ff.). Der *offene* semantische Wert sei für das NT »geradezu wesentlich« (483), denn was »die Osterberichte von der Welt zu verstehen geben wollen«, erschöpfe sich nicht in geschichtlichen Fakten, sondern sie »weisen über das in ihnen Berichtete hinaus auf dieses intendierte Heilsereignis« (ebd.).⁸⁶ Die Berichte wollen nicht nur das »Daß« mitteilen, sondern »zu erkennen geben, was die Auferstehung Jesu für die Menschen bedeutet und wie die Welt durch das Ostergeschehen verändert wurde« (483f.). Damit zeigt sich aber erneut die basale Relevanz der Pragmatik und der Effekte der Texte, die L. unterprivilegiert gegenüber der Semantik.

Der Anspruch des so ausgeführten Programms einer Exegese ist erheblich: »Es ist offensichtlich, daß mit diesem Verständnis von Exegese eine für die gesamte christliche Theologie geltende Aufgabenstellung in nuce formuliert ist. Alle theologischen Disziplinen beschäftigen sich im glückenden Fall mit einer Näherbestimmung des traditionellen und gegenwärtigen Kontextes der christlichen Kirche, der ohne die neutestamentlichen Texte überhaupt

⁸⁵ Dem christologischen Präferenzkriterium vergleichbar sei die »Metapher« von der »Mitte der Schrift« (469), ohne sie *semantisch* nachweisen zu können. Daß Christus diese Mitte sei, gelte »für« die an ihn Glaubenden (470), weswegen »Jesus Christus« das Präferenzkriterium präziser benenne. Daß L. auch hier nicht der basalen Pragmatik dieses Kriteriums nachgeht, ist auffällig, zumal er sieht: »Die Wahl des Präferenzkriteriums ist wissenschaftstheoretisch gesehen ein kontingenter Aspekt der Wahrheitsfrage« (476), denn jede Wahl eines solchen Kriteriums sei unhintergebar kontingent (aber nicht zufällig; die Differenz bleibt unklar). Das kontingente Ereignis der »Wahl« dieses Präferenzkriteriums führt unvermeidlich einerseits in pragmatische und effektive Dimensionen der Sprache, andererseits in pneumatologische Fragen. Beides übergeht L.

⁸⁶ Dann wäre ein direkter-semantischer Wert nur für das »Daß« der Historizität relevant, ansonsten würde alles theologisch Interessante indirekt resp. offen gesagt, also metaphorisch etc.

nicht vorstellbar wäre« (494).⁸⁷ Sein Verständnis von Exegese bleibt zwar notgedrungen programmatisch und vermag seinen Anspruch nicht einzulösen. Dieser Einwand wäre aber angesichts der gründlich durchgeführten Studie unverhältnismäßig. Vielmehr ist zu fragen, ob das Programm nicht einerseits zu ambitiös ist, andererseits mit erheblichen Verkürzungen einhergeht. Einerseits wird offensichtlich die Dogmatik weitgehend in die Exegese integriert, was man allerdings als dezidierten Anspruch auf die Theologizität der Exegese begrüßen kann; andererseits wird aber nicht nur die Dogmatik, sondern konkret die Wahrheitsfrage wie die Sprachthematik in semantischer Perspektive und unter dem Ideal der Vollbestimmtheit erheblich verkürzt. Das zeigt sich auch in den abschließenden knappen Erörterungen über »Das Handlungspotential und das effektive Potential der neutestamentlichen Texte« (497–503). Die marginale Stellung dieser Aspekte ist signifikant für die sowohl faktische wie auch (indirekt) prinzipielle Verkürzung der Wahrheits- wie der Sprachthematik bei L.

»Was ein Text zu verstehen geben will, erschöpft sich nicht in der (intendierten) Sprachhandlung; die Wirkung eines Textes kann im problematischen Fall geradezu das verstellen, was der Text von der Welt zu verstehen geben will« (498). Diese Unterscheidung hat eine unentbehrliche kritische Funktion – die aber unkritisch würde, bliebe nicht beachtet, daß die angenommene Intention des Textes selber eine Funktion seines Pragma und ein Effekt ist, beide in Wechselwirkung mit dem Kontext des Auslegers. Durchaus in diesem Sinn (aber in Spannung zur faktischen Privilegierung und Dominanz der semantischen Ebene) weist L. auf die die semantische Analyse *bedingende* Pragmatik der ntl. Texte hin, und zwar »daß die Analyse des pragmatischen Sprachpotentials für eine Einsicht in das semantische Potential unabdingbar ist« (501). Müßte das aber nicht auch Konsequenzen für die Systematik einer Wahrheitstheorie haben? Und kann die lebensweltliche resp. die pragmatische Dimension der Wahrheit, eben die Wahrheit des Lebens, dann nur noch als Indiz einer »Äquivokation« kritisiert werden? Die Neuorientierung der Problemlage im Anschluß an Heidegger und Bultmann, wie sie auch Weder im Rücken liegt, hat L. nicht überwunden, sondern sie kommt aufgrund seiner unkritischen Übernahme der wahrheitstheoretischen Vorentscheidungen Puntels als im Grunde unverarbeitete spätestens am Ende seiner Untersuchung wieder. Er hat sie – ähnlich wie Puntel – in ihrer wesentlichen Pointe vorschnell als äquivok und irrelevant verurteilt. Allerdings bietet seine vierdimensionale Weiterführung von Puntels Grund-

⁸⁷ Gegen die These von der theologischen Priorität der Dogmatik gegenüber der Exegese (494).

legung einer Theorie der Wahrheit die Möglichkeit, Phänomene und Probleme, die Heidegger und Bultmann im Blick hatten, in pragmatischer und effektiver Dimension zu bearbeiten. Das wird aber zum einen von L. nicht durchgeführt, zum anderen bleibt es bei dem engführenden Primat der semantischen Perspektive.

VI.

Puntel kann, wie gesehen, Heideggers Wahrheitsdenken wenig abgewinnen. Es ist für ihn vor allem Beleg für die Sackgassen wahrheitstheoretischer Forschung.⁸⁸ Damit wird der Zugang zu einem wichtigen Zweig theologischer Wahrheitsreflexion in diesem Jahrhundert schwierig, und diese Schwierigkeiten werden von Landmesser vor allem benannt und fortgeschrieben. Das dies keineswegs so sein muß, zeigt die Arbeit von E. M. PAUSCH. Er geht in seiner Marburger Diss. »Wahrheit zwischen Erschlossenheit und Verantwortung« der »Rezeption und Transformation der Wahrheitskonzeption Martin Heideggers in der Theologie Rudolf Bultmanns« nach und vergleicht die Wahrheitstheorien des jungen Heidegger und Bultmanns auf dem Hintergrund eines eigenen »analytisch-semiotischen« (6) »Versuch[s] einer terminologischen Klärung« der Wahrheitsfrage (41ff.).⁸⁹

Im *ersten* Teil wird zunächst in § 1 »Innen- und Außenansichten: Eine hermeneutische Vorbesinnung« (15–40) der Zugang zu Heideggers Denken und seiner Auseinandersetzung mit der Wahrheitsfrage geklärt. Im Anschluß an Pöggeler unterscheidet P. drei Phasen in Heideggers Denken: Die der »[e]xistenzialontologische[n] Wahrheitskonzeption: Wahrheit (= aletheia) ist als Erschlossenheit ... ein Existenzial des Daseins« (21); die der »[s]einsgeschichtliche[n] Wahrheitskonzeption: Wahrheit (= aletheia) ist als »Lichtung des Sichverbergens« ein Ereignis des Seins«; und schließlich die der »Retractationes« im Spätwerk, in dem Heidegger zwischen Wahrheit und aletheia unterscheidet und zentrale Thesen der früheren Phasen zurücknimmt (22). Um diesen komplizierten Denkweg angemessen zu analysieren, wählt P. eine doppelte Außenperspektive: Er fragt nicht nur nach Bultmanns theologischer Rezeption von Heideggers Wahrheitsdenken, sondern sucht dieses zunächst einmal mit den Instrumentarien und im Gespräch mit der Wahrheitsreflexion der analytischen Philosophie zu rekonstruieren. Damit ge-

⁸⁸ Puntel, Grundlagen, 102, 301, 307.

⁸⁹ Unter der engführenden Perspektive: »Die folgenden Überlegungen gehen von der ... Einsicht aus, daß die gegenwärtige deutschsprachige protestantische systematische Theologie eine begrifflich arbeitende Wissenschaft ist« (1).

winnt er eine dritte Ebene, von der aus er sowohl die Überlegungen Heideggers wie auch die Bultmanns kritisch aufeinander beziehen kann.

Diese Ebene wird in § 2 »Die ›Wahrheitsfrage‹. Versuch einer terminologischen Klärung« (41–113) systematisch ausgearbeitet. P. zeichnet in kritischem Anschluß an die wichtigsten wahrheitstheoretischen Entwürfe der Gegenwart das Geflecht von Fragen und Problemen nach, die sich im Umfeld der verschiedenen Auseinandersetzungen mit Wahrheit stellen. Diese versucht er in einem komplexen »Struktur-zusammenhang« (103) zu integrieren, der sich an zwei grundlegenden Leitdifferenzen orientiert: der Unterscheidung von Wahrheitsverständnis und Wahrheitskonzeption einerseits, und der von Theorie der Wahrheit und Fundamentaltheorie der Wahrheit andererseits. Die erste Unterscheidung bezieht sich darauf, daß die vielfältigen Verwendungsweisen von »wahr« und »Wahrheit« im Alltagsleben in unterschiedlicher Weise rekonstruiert werden können und dementsprechend zu unterschiedlichen Wahrheitskonzeptionen Anlaß geben. So sind nach P. insbesondere die designatorischen und prädikativen Verwendungsweisen zu unterscheiden, die er jeweils näher charakterisiert: Prädikativ wird Wahrheit von Personen, Zeichen oder auch von »Seiendem von nicht-personaler und nicht-zeichenhafter Struktur« ausgesagt, designatorisch dagegen wird Wahrheit als identifizierende Beschreibung gebraucht oder »im Sinne eines Eigennamens aufgefaßt« (104). Eine systematische Beachtung dieser semantischen Unterschiede bei der Explikation des Wahrheitsverständnisses erlaubt eine präzisierende Abgrenzung des Wahrheitsbegriffs gegenüber verschiedenen Nachbar- und Gegenbegriffen wie Wahrhaftigkeit, Richtigkeit, Echtheit, aber auch Unwahrheit, Lüge, Irrtum, Falschheit und Täuschung. Die zweite Leitdifferenz knüpft an diese rekonstruktive Leistung an. Theorien der Wahrheit suchen P. zufolge »den wesentlichen Sinngehalt« und »(insofern das ›Wesen‹) des Wahrheitsbegriffes zu bestimmen«, während die Fundamentaltheorie von Wahrheit »die (notwendigen und hinreichenden) Bedingungen der Möglichkeit von Wahrheit und Wahrheitsfindung anzugeben sucht« (105). Sie ist insofern die Rahmentheorie, innerhalb derer der »Dreischritt von Wahrheitsbegriff, Wahrheitsexplikation und Wahrheitsdefinition« (107) vollzogen und eine Theorie der Wahrheit ausgearbeitet werden kann.

Mit den damit eingeführten analytischen Unterscheidungen rekonstruiert PAUSCH im *zweiten* Hauptteil »Martin Heideggers philosophische Wahrheitskonzeption«. Die Grundthese, die er dabei zu belegen sucht, ist: »Heideggers Wahrheitskonzeption stellt nicht eine Konjunktion von sechs (oder mehr) unvereinbaren Wahrheitsbegriffen dar«, wie das vor allem die Kritik Tugendhats nahezulegen scheint, »sondern verbindet eine fragmentarische pragmatistische Theorie der Wahrheit ... mit einer ›Fundamentaleletheologie‹ (Kettering), welche die existenzialontologische Bedingung der Möglichkeit von Wahrheit zu exlizieren versucht ... Beide Teile der Wahrheitskonzeption liegen nicht auf einer Ebene, sondern müssen kategorial unterschieden werden« (113).

Daß dies der frühe Heidegger nicht deutlich genug machte, »weil es ihm nur darauf ankam zu zeigen, daß Wahrheit in Sein fundiert ist« (ebd.), zeigt P. in zwei Rekonstruktionsgängen. § 3 »Die existenzialontologische Wahrheitsauffassung: Heideggers Wahrheits-

theorie« (114–163) zeigt im Ausgang von § 44 von »Sein und Zeit«, daß Heideggers Analysen verschiedenen Wahrheitsbegriffen nachgehen – Wahrheit als *Richtigkeit* von Urteilen, als *Entdecktheit* von welthaft Seiendem und als *entdeckender* Verhalten des Daseins –, die zusammen Elemente einer »originelle[n], aber nicht hinreichend kohärente[n] pragmatistische[n] Wahrheitstheorie« ergeben (113). Die Heidegger dabei leitende Frage nach den – nach P. »in weiterem Sinne »transzendent« zu nennende[n]« (200) – Bedingungen der Möglichkeit des so umrissenen Phänomenfeldes interpretiert P. als Hinweis darauf, daß Heidegger sich eigentlich um »so etwas wie eine *Fundamentaltheorie* von Wahrheit« (163) bemüht. § 4 bietet dementsprechend »Die Grundzüge der Heideggerschen Fundamentaletheologie« (164–201). In ihr geht es Heidegger um Wahrheit als Existenzial der *Erschlossenheit* des Daseins, um Wahrheit als *Entschlossenheit*, d. h. als Erschlossenheit im Modus der Eigentlichkeit, und um Wahrheit als mit Sein gleichursprüngliches Phänomen. In sorgfältigen Rekonstruktionen von Sein und Zeit, aber auch den Entwicklungen von »*Heideggers designatorische[r] Wahrheitskonzeption seit 1930*« (190) zeigt P. nicht nur, daß Heidegger eine unvollständige und nicht hinreichend konsistente Wahrheitstheorie entfaltet, sondern vor allem »eine (auch aus analytischer oder semiotischer Sicht) grundsätzlich diskutabile ... *Fundamentaletheologie*, welche die ontologischen Bedingungen der Möglichkeit von Wahrheit zu explizieren versucht« (200). Der frühe Heidegger konfundiere diese beiden kategorial zu unterscheidenden Ebenen der Wahrheitstheorie und der Fundamentaltheorie der Wahrheit und suche Elemente einer möglichen Wahrheitstheorie (Wahrheit als Richtigkeit, Unverborgenheit und Entdeckendsein) und Fundamentaletheologische Überlegungen (Wahrheit als Erschlossenheit, Entschlossenheit und Gleichursprünglichkeit mit Sein) in einen Zusammenhang zu zwingen. Daß dies ein »transzendentalontologische[s] Fehlurteil« (201) sei, habe er in seinen *Retractionen* selbst bestätigt. Erst wenn beide Ebenen konsequent unterschieden werden, könnten Heideggers Überlegungen adäquat gewürdigt werden, da sie weder bloß wahrheits-theoretischer noch nur fundamentaletheologischer Natur seien, sondern zu beidem einen Beitrag leisteten.

Der *dritte* Hauptteil, »Rudolf Bultmanns Konzeption von Wahrheit im Kontext seiner Theologie« (203–314), rekonstruiert mit Hilfe derselben kategorialen Unterscheidungen Rudolf Bultmanns Wahrheitskonzeption. In § 5, »Bultmanns kritische Rezeption von Heideggers Theorie der Wahrheit« (209–282), wird gezeigt, wie Bultmann bestimmte Elemente und Grundgedanken der Wahrheitstheorie Heideggers kritisch rezipiert, dabei allerdings in vielen Einzelheiten anders optiert. Bultmanns Wahrheitstheorie ist unabhängig von der Heideggers entstanden, aber in lebendigem und z. T. kritischem Dialog mit dessen Überlegungen ausgearbeitet worden. Der Hauptunterschied besteht PAUSCH zufolge darin, daß Bultmann »an einer Variante der Korrespondenztheorie der Wahrheit« festhält (207), also sowohl die »Wahrheit der Theologie« wie die »Wahrheit des Glaubens« korrespondenztheoretisch versteht. So versucht P. in einer Art Indizienbeweis zu zeigen, daß Bultmann die Wahrheit der Theologie korrespondenztheoretisch versteht als deren Entsprechung zu ihrem Gegenstand (214–217), nämlich zu

der von Gott bestimmten menschlichen Existenz oder dem Glauben (217–220). Aber auch die Wahrheit des Glaubens werde von ihm korrespondenztheoretisch verstanden: Zwar habe die Wahrheit des Glaubens als »Wahrheit der Existenz« stets »*Jemeinigkeitscharakter*«, aber das schließe nicht aus, daß sie »*allgemeingültig* ist« (224). Im Gegenteil: Die »Zeichen und Sätze des Glaubens« suchen »einer realen Wirklichkeit« zu entsprechen (229), nämlich dem »*Handeln Gottes, das sich in der Konstitution eines neuen Selbstverständnisses zeigt*« (230).

Mit diesem Akzent verändert sich gegenüber Heidegger nun freilich fast alles. Das zeigt sich deutlich an »Bultmanns Transformation der Fundamentaletheologie Heideggers«, die in § 6 nachgezeichnet wird (283–314).

Zwar gibt es terminologisch-thematische Bezüge, aber im Grunde bleibt kaum ein Stein auf dem anderen. Es kommt vielmehr zu einem konsequenten theologischen Gegenentwurf, indem Fundamentaletheologie als »eine *Theorie des Handelns Gottes* aufgefaßt« wird (283). So werden Heideggers Themen der Erschlossenheit, Entschlossenheit und der Wahrheit als Sein von Bultmann zwar rezipiert, aber mit ganz anderem Sinn gefüllt, insofern sie »als *Aspekte[] des Glaubensphänomens*« entfaltet werden (ebd.). Gegenüber der »Rede von Entschlossenheit als Wahrheit im Sinne von »Aufgedecktheit« (288), verhalte sich Bultmann eher ablehnend, weil er dieses nicht als Existenzial menschlichen Daseins, sondern als eine Wirkung von Gottes Offenbarungshandeln verstehe (§ 6.1). Entsprechend transformiere er Heideggers Rede von Entschlossenheit in die Bestimmung des Glaubens als Entscheidung und Gehorsam (§ 6.2). Allerdings verstehe Bultmann »*weder »Entscheidung« noch »Entschluß« noch »Entschlossenheit« als Grundbegriffe einer Fundamentaletheologie*«, denn Entscheidung sei niemals »die notwendige ontologische Bedingung der Möglichkeit von Wahrheit (serkenntnis) des Menschen, vielmehr deren Folge« (301). Anders als Heideggers Identifizierung von Sein und Wahrheit setze Bultmann daher auf eine »*Identität von »Wahrheit« und »Wirklichkeit Gottes*« (302). Weil er Gottes Wirklichkeit aber als »eine in wesentlicher Relation zu Welt und Mensch stehende, sich dynamisch offenbarende Wirklichkeit« (ebd.) begreife, sei seine Fundamentaletheologie »*wesentlich eine Theorie des Handelns Gottes*« (306). Die »*Wahrheit des Glaubens verweist*« so »*auf die Offenbarung*« (311) als ihre notwendige und hinreichende Bedingung. Doch Bultmann gehe noch einen Schritt weiter, indem er die Wahrheit des Glaubens mit der als Offenbarungshandeln beschreibbaren Wirklichkeit Gottes gleichsetze (313). Damit aber komme es zu einer ähnlichen Äquivokation wie bei Heideggers Gleichsetzung von Wahrheit und Sein. Und wie dort schlägt P. auch hier vor: »Die Äquivokation wäre vermeidbar, wenn zwischen den Theorieebenen der Theorie der Wahrheit einerseits und der Fundamentaletheologie andererseits unterschieden würde« (314).

In seinen »Abschließende[n] Überlegungen« im *Schlußteil* (315–331) geht PAUSCH in einem 7. Paragraphen der »Relevanz eines wahrheitskonzeptional geklärten Wahrheitsbegriffes für die gegenwärtige protestantische systematische Theologie« nach (317). Heidegger könne theologisch nur in dem Maße produktiv rezipiert werden, als die mehrfach eingeklagte kategoriale Ebe-

nendifferenz zwischen Theorie der Wahrheit und Fundamentaletheologie gewahrt werde (320). Das gelte auch für Bultmanns korrespondenztheoretische Version. Werde die kategoriale Differenz aber beachtet, dann habe der »wahrheitskonzeptional geklärte Wahrheitsbegriff« für Prinzipienlehre, Dogmatik und Ethik zentrale Bedeutung, wie in knappen Andeutungen abschließend erläutert wird.

PAUSCH hat eine in vielem überzeugende, klar argumentierende Rekonstruktion der Wahrheitsproblematik bei Heidegger und Bultmann vorgelegt. Zu fragen ist allerdings, ob man Bultmanns Ausführungen und Andeutungen wirklich so konsequent korrespondenztheoretisch interpretieren muß, wie P. es vorschlägt (9 u. ö.).⁹⁰ Wenn P. schon eingangs programmatisch erklärte: »Es steht der Theologie ... m.E. nicht an, einen »Wahrheitsbegriff« sui generis zu kreieren, der sie von allen anderen Wissenschaften unterscheidet, weil sie sich damit von den Wissenschaften isoliert und die (regulative) Idee der Einheit der Wahrheit aufgibt« (10), dann fragt sich, ob hier nicht eine polemische Engführung vorgenommen wird, die weder nötig noch hilfreich ist.⁹¹ Aus einem Wahrheitsbegriff als interpretativer Funktion des christlichen Glaubens folgt nicht nur nicht, daß sich die Theologie damit notwendig »von den Wissenschaften isoliert«, sondern gerade Bultmanns Rekurs auf die »Wirklichkeit Gottes« legt solch einen *eigenen* Wahrheitsbegriff nahe, der im Verhältnis zu anderen entwickelt werden kann. Sofern P. zudem erklärt: »Was sie [die Theologie] von anderen Wissenschaften und auch von der Philosophie unterscheidet, ist ausschließlich ihr *spezifisches, im Rechtfertigungsglauben begründetes Wirklichkeitsverständnis*« (10), wäre doch zu fragen, ob und inwiefern darin nicht ein höchst eigenes Wahrheitsverständnis impliziert ist.

VII.

J. GRONDINS Diss. »Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers« ist eine der wichtigsten Arbeiten zur Auseinandersetzung mit dem Konzept der *hermeneutischen* Wahrheit.⁹² Ging es G. 1982 noch darum, »die Legitimität eines hermeneutischen Wahrheitsbegriffes zu verteidigen«, so nimmt er 1994 diese Emphase zurück, da es »jetzt ange-

⁹⁰ Vgl. zu Pauschs Heidegger- und Bultmanninterpretation eigens Landmesser, aaO., 160–168, 306ff.

⁹¹ Vgl. oben zu J. Fischer.

⁹² Vgl. u. a. E. Angehrn/B. Baertschi, Interpretation und Wahrheit/Interprétation et vérité, Studia philosophica 57, Bern/Stuttgart/Wien 1998.

brachter« sei, »von einer hermeneutischen Sicht der Wahrheit als von einer spezifisch hermeneutischen Wahrheit zu sprechen« (VII). Diese Wendung erscheint allerdings auf den zweiten Blick als Steigerung des Geltungsanspruchs und Ausweitung des Horizonts, denn es geht anscheinend nicht mehr um eine spezifisch *hermeneutische* Wahrheit, sondern um den hermeneutischen Charakter *der* Wahrheit und damit um die Unvermeidlichkeit der Hermeneutik in jeder Rede von Wahrheit. Diese Vermutung bestätigt sich, wenn G. meint feststellen zu können: »Der Wind hat sich inzwischen gekehrt« (ebd.), da Ideologiekritik und Analytische Philosophie »einer wachsenden Hermeneutisierung unterzogen wurden« (VII f.). Diese Hermeneutisierung wie auch die »hermeneutische Kehre« zu *der* Wahrheit werden aber nur eingangs angedeutet und der folgende Text nicht entsprechend überarbeitet oder weitergeführt, weswegen unklar bleibt, ob der Text von 1984 bereits in dieser Perspektive stand.

Was Puntel keiner Erwägung wert war, ist G.s Pointe: daß anhand der »Facetten des hermeneutischen Wahrheitsbegriffs ... die grundsätzlich hermeneutische Natur des Wahrheitsproblems« zu erweisen sei (195). Es ist im wesentlichen die Geschichtlichkeit des Verstehens resp. des Erkennens, die die hermeneutische Perspektive für jede Wahrheitstheorie unentbehrlich mache. Erst damit könne auch das kritische Potential von Gadammers Wahrheitsbegriff den wahrheitstheoretischen Diskussionen gegenüber zur Geltung kommen. Das wird bei G. zwar plausibel dargestellt, aber nicht anhand anderer Wahrheitstheorien gezeigt, so daß ein diskursiver Nachweis dafür ausbleibt.

Daher bleibt fraglich, ob *jeder* Wahrheitsanspruch von der radikalen »Situationsbezogenheit der hermeneutischen Wahrheit« gezeichnet ist (196). – G. erklärt eingangs im Blick auf die hermeneutische Wahrheit, das »Fragezeichen ... gehört zu deren Wesen« (VI), und zwar nicht nur wegen der Kritik von verschiedenen Seiten, sondern aufgrund intrinsischer Fraglichkeit der Übertragungen, auf denen diese Wahrheit beruht, wenn die Erfahrung der Kunst paradigmatisch für die hermeneutische Erfahrung und das Ereignis des Verstehens für das der Wahrheit gesetzt wird. Im Wechsel der Rede von »hermeneutischer Wahrheit zu »hermeneutischer Perspektive auf jede Wahrheit« tritt eine Unterscheidung auf, die so unerlässlich ist, wie sie bei G. nicht eigens ausgeführt wird. »Die Wahrheit« als epistemisch idealisiertes Integral kann (und für den Hermeneutiker: muß) hermeneutisch reflektiert werden, aber die hermeneutische Perspektive, so plausibel und unvermeidlich sie ist, löst die etwa von Puntel bearbeiteten Probleme der Wahrheitstheorie so wenig, wie sie diese Bemühungen als irrelevant zu zeigen vermag. Die hermeneutische Perspektive auf »die Wahrheit« ist nicht alles, auch wenn alles hermeneutisch reflektiert werden kann und auch muß; sie ist der höchste Punkt der Hermeneutik, aber nicht der Königsweg der Wahrheitstheorie. Diese Relativierung wäre die extrinsische Entsprechung zur intrinsischen Selbstrelativierung der hermeneutischen Wahrheitstheorie.

GRONDINS Untersuchung ist durch Gadammers Geschichte der hermeneutischen Wahrheit gegliedert: In einem *ersten* Teil geht es um den »Ansatz bei der dialogischen Teilhabewahrheit der platonischen Dialektik« (9–38)⁹³, in dem die sokratische Dialektik, die (eleatische) logische Methode und das Problem von Einheit und Vielheit erörtert wird. Sofern Gadamer den ganzen Platon kohärent im Ausgang vom frühen her versteht, gilt der Dialog als ursprünglicher »*Erscheinungsort der Wahrheit*« (15). Der dialektische Prozeß (vgl. 42f.) könne allerdings noetische (visionäre, anschauliche) oder diskursive Gestalt haben (16). Die logisch-ontologische Dimension der Dialektik (und damit der Wahrheit) führt Platon im Anschluß an die Eleatik über Sokrates hinaus, während Gadamer diese Horizonterweiterung in seinem Platonbuch von 1931 an den endlichen menschlichen Vollzug des Gesprächs zurückzubinden sucht (18). »Die Zuflucht in die Logoi« (19, d.h. statt der naturphilosophischen »Sachen selbst«, die Rede von ihnen zu thematisieren) bedeutet, die »hermeneutische Wahrheit geht nie über das Verisimile hinaus« (21). Aber statt diese Sprachlichkeit der Wahrheit eigens auszuführen, tendierte Platon »darüber hinaus« zur Schau und »Teilhabewahrheit« an der ontologischen Wahrheit jenseits des Seins (23), wohingegen Gadamer (auch im Rückgriff auf die christliche Verbumlehre) die *Spuren* der hier verdeckten Sprache eruiert und philosophisch zur Geltung bringt (23ff.), so daß dialektische und noetische Wahrheitsfindung zusammengehalten werden (26). Aber »jenseits« dieses Vollzugs wird die Wahrheit zugleich »zu einer selbständigen Größe, zu einer substantiellen Kraft, die eine nomologische Funktion ausübt« (28), wie (vermeintlich) auch in den monotheistischen Religionen durch die Gleichsetzung von Wahrheit und Gott. Letztlich sei diese ontologische Wahrheit auch noch Gadammers Begriff der Wahrheit (28f.) – mit dem entsprechenden Problem der Vermittlung der Teilhabe des Vielen am Einen (29ff.).⁹⁴

Im *zweiten* Teil springt GRONDIN zu »Hegel: Die Wahrheit als geschichtliche, prozessuale, negative, schöpferische und vorwissenschaftliche Erfahrung« (39–66). Wie schon Platon wird auch Hegel in der Optik Gadammerscher Interpretation (»Hegels Dialektik«, 1971) dargestellt, und als Vermittlungsfigur dieser beiden »Dialektiker« dient »die Wirkungsgeschichte« (40f., und auch hier kann man eine Hermeneutik der Differenz vermissen⁹⁵). Dem

⁹³ Vgl. dazu J. Szaif, *Platons Begriff der Wahrheit*, Freiburg 1996.

⁹⁴ Und der damit verbundenen (äußerst problematischen) Setzung eines Ganzen, sei es der Sprache, des Geistes oder der Geschichte (ebd. 30; vgl. dazu 37f.).

⁹⁵ Obwohl G. notiert: »Der Wahrheitsgehalt der verschiedenen Denkansätze wird erst im gegenseitigen Verhältnis der vertretenen Positionen zu prüfen sein« (41). Aber

entspricht, daß die entscheidende Einsicht Hegels im Blick auf die Wahrheitsthematik deren Geschichtlichkeit sei, die das Verstehen vermittele (43ff.). In ihr ist auch die unhintergehbare Hermeneutisierung der Wahrheit begründet, die nicht mehr als externe Positivität loziert werden kann. Hegels Grundmetapher »Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist« (46), wird von G. mit Gadamer bemerkenswerterweise schlicht auf die Wirkungsgeschichte als »wirkliche Wirklichkeit« bezogen (47). Aber in der Phänomenologie faßt Hegel Wahrheit als normatives Relat (an sich) wie als Relation (Übereinstimmung) und vermittelt diese Differenz final in der Selbstübereinstimmung der Wahrheit (49). Erst wenn diese Stadien prozessual dynamisiert gedacht werden, wird die Pointe der genannten Grundmetapher erreicht. Daß diese Dynamik als indirekte Darstellung der totalen Vermittlung in der Wirkungsgeschichte dienen kann, liegt auf der Hand, aber wenn Gadamer Hegel die Verkennung radikaler Endlichkeit vorhält (57), distanziert er sich deutlich von dessen Variante der Dialektik. Dennoch fragt G., ob nicht auch Gadamer auf ein »absolutes Wissen« rekurriere (58), auch wenn dieser Rekurs durch die Objektivität des Geistes unmöglich sei (60). Die damit implizierte Entsubjektivierung der Hermeneutik bereitet den nächsten Schritt zu Heidegger vor.

Im *dritten* Teil untersucht GRONDIN »Die Herausarbeitung der hermeneutischen Wahrheit bei Heidegger« (67–99). Programmatisch für diese Heideggerdarstellung aus Gadammerscher Perspektive ist dessen briefliche Äußerung, die G. vorwegstellt: »Heidegger gegenüber habe ich seit Jahrzehnten verfochten, daß auch sein »Satz« oder »Sprung« zurück *hinter* die Metaphysik *durch diese selbst allein* ermöglicht wird (= wirkungsgeschichtliches Bewußtsein). Was ich durch Heidegger verstanden zu haben meine (und was mir von meiner protestantischen Herkunft her einlösbar ist), ist vor allem, daß die Philosophie lernen muß, ohne die Idee eines unendlichen Intellectes auszukommen. Ich habe versucht eine entsprechende Hermeneutik zu ent-

im Anschluß an Kant meint er auch, »daß der stolze Name einer wissenschaftlichen »Kunstlehre« der Auslegung, welche sich annaht, aus Texten vermöge der Kraft methodologischer Betrachtung unumstößliche Sinngehalte herauszuholen, die etwa dem Geiste oder dem Wollen des Autors entsprechen, dem bescheidenen Namen einer Hermeneutik, die ihre eigene Geschichtlichkeit mitreflektiert, Platz machen soll« (ebd., vgl. 44). Weder die *mens auctoris* noch der »Sinn an sich eines Textes« fungierten als Kriterium, denn das »Phantom des Dinges an sich versteckt die positive Möglichkeit, die in der applicatio liegt« (178f.). Die Gründe und kritischen Konsequenzen dieser programmatischen »Umbesetzung« bleiben leider unthematisch. – G. selber rekurriert gleichwohl erstaunlich direkt auf »Gadammers Anliegen« (42).

werfen»⁹⁶ (67). Zunächst erörtert G. die Grundlegung der Hermeneutik in der Figur der Wahrheit als Erschlossenheit des Daseins (69ff.) und daran anschließend »jenseits der Kehre« die Wahrheit als ein Seinsereignis eines »das Bewußtsein des Einzelnen übersteigenden Geschehens« und seiner Spuren in Sprache und Kunst (68, vgl. 83ff., 96ff.). In der Optik der Gadamerdarstellung achtet G. dabei auf dessen These der »Einheit des Hermeneutischen beim frühen und späten Heidegger« (67). Denn es sei das hermeneutische Problem gewesen, Wahrheit nicht vom Subjekt, sondern nur vom Sein her verstehen zu können, das zur »Kehre« geführt habe (92, 94). Grondin bemerkt die erhebliche Abweichung Gadamers und damit seine Perspektivendifferenz gegenüber Heidegger: sowenig sich Sein und wirkungsgeschichtliches Bewußtsein decken, sowenig deckt sich die Zeitlichkeit mit der Geschichtlichkeit und deren Faktizität. Gadamers Fortschreibung vollziehe sich »nicht ohne eine gewichtige anthropologische Zurechtbiegung. *Diese anthropologische Anwendung verbindet den Wahrheitsbegriff der Kehre (Wahrheit als Seinsgeschehen) mit jenem von »Sein und Zeit« (Wahrheit als Erschlossenheit). In dieser Vereinigung gründet der hermeneutische Wahrheitsbegriff Gadamers«* (92, vgl. 98f.), und sie »muß als die Hauptleistung der Gadamerschen Heideggerrezeption gewürdigt werden« (99). Denn damit werde das Seinsgeschehen auf dem Hintergrund der Erschlossenheit loziert, anthropologisch rückgebunden und vom Negativen ins Positive gewendet (92ff.). So wird die Geschichte nicht mehr als Verdeckung im Seinsvergessen interpretiert, sondern als Entbergungsgeschehen in der Wirkungsgeschichte, als »*Sinneröffnung*« (93, 109ff.). Das Verstehen dieser Geschichte insbesondere in der Kunst und der Sprache soll daher die ursprüngliche Erfahrung der Wahrheit im vorwissenschaftlichen Zusammenhang aufzeigen (95, 96ff.), indem in die Kunsterfahrung wieder die Dimension humanen Sinnes eingeführt wird (99).

Die »Geschichtlichkeit des Seins-zur-Wahrheit« (196) zehrt von einer erstaunlich fraglosen Verbindlichkeit der Wirkungsgeschichte, so daß eine »letzte Begründung der Wahrheit ... im Grunde gar nicht nötig« sei (196, in Differenz zum Pragmatismus, 137f.). Diese geschichtliche Relativierung und wirkungsgeschichtliche Fundierung der hermeneutischen Wahrheit und der Wahrheitstheorie der Hermeneutik kann aber kollabieren, sobald der Rekurs auf die Wirkungsgeschichte in das »Geschehen« der Pluralisierung und Relativierung einbezogen wird und hier keine stabile Balance mehr herrscht. Die maßvolle Ausgeglichenheit erscheint dann höchstens als ein Regulativ der Wahrheitssuche, nicht als gegebener Horizont, in den man sich nur einfügen brauchte (was einer naiven Lebenswelttheorie gleichkäme). Aber auch dieser regula-

⁹⁶ I. O. kursiv; H.-G. Gadamer, Brief an L. Strauss vom 5. 4. 1961, in: L. Strauss/H.-G. Gadamer, Correspondence concerning »Wahrheit und Methode«, Unabhängige Zeitschrift für Philosophie 2, 1978, 10.

tive Status wäre näher zu explizieren – wie ebenfalls das oszillierende Verhältnis zu den (anderen) Wahrheitstheorien, die alle als kritisierte mit einbezogen werden, aber letztlich »in einer Hermeneutik der Faktizität verwurzelt [sind], die sich aber weigert, selber den Status einer Wahrheitstheorie für sich in Anspruch zu nehmen« (196). Auch wenn man die basale Funktion einer Hermeneutik der Faktizität jenseits Heideggerischer Idiosynkrasien für plausibel hält, erscheint diese Weigerung als Flucht vor der Theorie – die entgegen hermeneutischer Tugend nicht mehr die theoretischen Implikate der eigenen Praxis des Verstehens entfalten *will* und damit ihr kritisches Potential unterschreitet.

Im vierten Teil eröffnet GRONDIN den systematischen Teil seiner Arbeit anhand der »Musterstellung der Kunst für die hermeneutische Wahrheitsfrage« (100–121) und erörtert diesen Einsatzpunkt, indem er das Ereignis der Kunsterfahrung als Spiel (103ff.) und die sich darin ereignende Sinneröffnung (109ff.) näher ausführt. Wenn Gadamer gegenüber Heidegger die Wahrheitsthematik mit der Kunst an die Sinn- und Erkenntnisfrage zurückbindet, kann er dadurch für die Geisteswissenschaften den Horizont der Wahrheit (statt nur den der Methode) zurückgewinnen (110). Allerdings führt Gadamer die (Re-)Ontologisierung der Hermeneutik mittels der (oben anhand Platon erörterten) »*Teilhabewahrheit*« aus (116), ohne daß Grondin dies problematisierte (vgl. 195f.).

Im fünften und letzten Teil entfaltet G. (wieder in systematisierender Gadamerdarstellung) »Die Wahrheit des Verstehens« (122–194), indem die Wahrheit der Vorurteile, die Offenheit für die Ankunft der Wahrheit, ihr Charakter als wirkungsgeschichtliches Geschehen, als geschichtliche Produktion, die Horizontverschmelzung, die Noetik und die Anwendung, der Verzicht auf ein hermeneutisches Kriterium, der Wahrheitsanspruch der Tradition und die aletheiologische Bedeutsamkeit der Sprache behandelt werden.

Diese *loci classici* der Gadamerschen Hermeneutik seien wahrheitstheoretisch bestimmt durch den dezidierten »Verzicht auf ein hermeneutisches Wahrheitskriterium« (176ff.). Das erkennt G. zwar als »die Crux jeder Hermeneutik« (176); dieses »Manko« sei aber gerade der »positive und originelle Ertrag« der Hermeneutik Gadamers, die gleichwohl keine »anarchistische Willkür freisetze (ebd.)«. »Wahr ist das unmittelbar Einleuchtende ... Das Verstehen folgt keinen Regeln und läßt sich nicht auf eine künstliche Weise disziplinieren« (ebd.). »Wahr ist das, was unmittelbar anspricht«, so daß die Frage nach Kriterien nur »ein Symptom fürs Verfehlen der Wahrheit« sei (177), weil damit Allgemeingültigkeit beansprucht werde. Da es kein Außerhalb der Hermeneutik gäbe, von dem her sie geregelt werde, könne es auch keinen externen Maßstab geben. *Die Universalität der Hermeneutik wird damit aber potentiell vitiös zirkulär* – und mit der Abweisung jeder Kriterienfrage entbehrt sie leider selber des Verständnisses für andere Wahrheitstheorien, die sie nur noch als Verfall diskriminieren kann.

Daß gleichwohl keine Willkür folge, wird im Rekurs auf die sich uns zeigende

»Sache« zu zeigen versucht, denn diese sei »ihr Maß an sich selbst (causa sui) ... Damit wird ein Maßstab gesetzt, der jede Auslegung bestimmt« (179). Wenn G. hier auf E. Betti rekurriert, der die »Immanenz des hermeneutischen Maßstabs« vertrete (ebd.), wären in der Explikation interner Regelmäßigkeiten des Verstehens durchaus Kriterien zu entfalten, gewissermaßen als Hermeneutik der Regeln der Hermeneutik. Gadamer sieht die Tradition in dieser Funktion, doch diese bleibt opak, sofern sie nicht regionalisiert, strukturiert und funktional differenziert wird. Und eben dieses Dunkel wird von G. nicht erhellt.⁹⁷

Wenn es der »originelle Beitrag der philosophischen Hermeneutik zum Wahrheitsproblem« wäre, »zunächst vom herkömmlichen Paradigma der Wahrheit als Übereinstimmung aus[zugehen], das aber dadurch überwunden wird, daß ihm Bewegung und Produktivität eingefloßt werden« (137), bliebe es bei einer geschichtsphilosophischen Universalisierung des Adäquationsschemas. Aber was »wahr« sei, werde nicht durch Subsumtion unter eine vorgefaßte objektive Wahrheitsdefinition entschieden, in der das Individuelle im Allgemeinen untergeht, sondern das »Geschehen« oder »Ereignis« von Wahrheit binde das Wahrheits(vor)verständnis an das individuell in Frage Stehende zurück und erschließe den Horizont von »Unhintergebarkeit der Individualität für die Wahrheit (und nicht nur für deren Erfahrung). Die Identifikation von Wahrheit ist kein Subsumtionsgeschehen, sondern eine geschichtliche Fortbestimmung mit unvermeidlichen Unbestimmtheithöfen (vgl. 139f.). Wenn G. als Gadammers Hintergrundthese reformuliert: »Es wird als transzendente Bedingung des Verstehens angenommen, daß »Übereinstimmung« immer schon herrscht« (143), wird gerade das als fraglos eingeklammert und als gegeben gesetzt, was einer Wahrheitstheorie fraglich ist. Was pragmatisch plausibel wäre (aber theoretisch nicht und pragmatisch nur selten ausreicht), führt hier zu einer zu einfachen Entproblematisierung. Zumindest wäre zu fragen, was für ein Wahrheitsmangel die Folge wäre, wenn wirklich, wie proklamiert, der Boden der neuzeitlichen Methodengewißheit und deren Wahrheit definitiv (total?) verlassen werden soll (143).

⁹⁷ Wenn er aber Gadamer zitiert: »Einstimmigkeit aller Einzelheiten zum Ganzen ist das jeweilige Kriterium für die Richtigkeit des Verstehens« (WuM 275 [GW 1, 296]), erscheint das beinahe als die hermeneutische Entsprechung zu Puntels kohärentistischer Wahrheitsdefinition, und hierauf gründet Gadamer auch die Objektivität der Richtigkeit des Verstehens, nur daß dies »weder ein ausreichendes noch ein ausschöpfendes Wahrheitskriterium« sei (136). Evidenz könne täuschen, Kohärenz reiche nicht aus, Korrespondenz aber wird umgeformt in die Relation von res und Vorurteil, so daß das sich bewährende und von »der Sache« (?) bestimmte und darin wahre Vorurteil die methodisch kontrollierte und verstandene Wahrheit für uns sei (136f.). – Vgl. G.s Gebrauch wahrheitstheoretischer Bestimmungen, ohne sie zu erörtern: Konsensus (14), Evidenz (16, 22, 47, 107), Richtigkeit (28), Vagheit (42), Kriterienfrage (46), Gadammers Wahrheitsanspruch (58, 113), resp. der der Kunst (120) und Kohärenz (92). Ebenso unklar bleibt die wesentliche Aktivität der Interpretation (137) gegenüber Gadammers »passivistischem« Wahrheitsverständnis (140); vgl. dto. das Verhältnis von »Hermeneutik des Verdachts« und »Hermeneutik des Vertrauens« (141). Gadammers vehementes Plädoyer für letztere liefe Gefahr, zu einer »Hermeneutik des Einverständnisses« zu werden, wenn nicht die Schleiermachersche Schwester der Hermeneutik, die Kritik, eigens zur Geltung komme.

»Betroffensein« und »Angesprochenwerden« seien der »wesentliche[] Ursprung der Wahrheit« (144). »Das Sein-zur-Wahrheit ist jetzt ein Prädikat der Geschichte selbst« (ebd.). Sie sei mit Gadamer »mehr Sein als Bewußtsein«, so daß das »Wirkungsgeschichtliche Bewußtsein« eher ein Gewahrsein der Wirkung der Geschichte in uns sei (145). Damit solle der Geschichte kein »substanzielles« Sein zugesprochen werden, sondern nur unsere basale Bedingtheit durch sie benannt werden, weswegen auch nicht das Individuum in der Hermeneutik reduziert werde. Ursprünglich sei es »der tiefe Sinn des jedem Verstehen vorausliegenden Einverständnisses«, daß die »Vernunft der Wirkungsgeschichte ... mit unserer Vernunft ... im Grunde identisch« sei (146f.). Damit aber droht die *kritische* Perspektive gegen diese nicht-gewählte Voreingenommenheit überwältigt zu werden. Die richtige Einsicht, daß es keinen Nullpunkt des Verstehens gibt und keine geschichtslose Neutralität, wird hier auf prekäre Weise generalisiert – und von G. nicht näher problematisiert, sondern (ganz entsprechend) einverständlich verstanden und entsprechend dargestellt.

Das seit Schleiermacher unhintergehbare Korrelationsverhältnis von Hermeneutik und Kritik wird damit aber unkritisch übergangen (in gründlichem Unverständnis gegenüber Schleiermacher, 184, 186).⁹⁸ »Die Bedingung der Möglichkeit von Kritik« sei »die Ausarbeitung der hermeneutischen Situation« (184), die auch Gadamer nicht verhindere, sondern gegen den mainstream der Philosophie als Kritik selber wende (184f., 145). Grondin allerdings *vermeidet* konsequent, die Kritik gegen die »Kritik der Kritik« zu wenden: Er affirmiert nur und »arbeitet die hermeneutische Situation« der Hermeneutik nicht aus. Stattdessen beläßt er es dabei, die allmähliche Berücksichtigung der Kritik in der Weiterarbeit Gadammers an »Wahrheit und Methode« aufzuzeigen. Der systematische Streit zwischen Habermas und Gadamer wird daher auch nicht als solcher behandelt, sondern apologetisch »verstanden« (185f.). »Kritik« bleibt daher die reduktionistische Vorstellung, die Gadamer sich von ihr machte, und wird nicht eigens verantwortet ins Verhältnis zur Hermeneutik gesetzt.

Der ursprüngliche und »eigentliche« Wahrheitsträger ist die Sprache in ihrer »aletheiologische[n] Bedeutsamkeit« und darin das Ziel der Darstellung

⁹⁸ Die antiaufklärerische Absicht der Überwindung des Mythos einer selbstmächtigen autonomen Vernunft bleibt nicht nur selber im Schema der Bewegung vom Mythos zum hermeneutischen Logos befangen, sie operiert dabei auch mit einer Selbstentgegensetzung, die an der Krise der Moderne partizipiert, ohne diese Verstrickung gänzlich verwinden zu können. G. geht hinsichtlich der Rolle der Tradition auch auf Jaspers (Von der Wahrheit, 1947) zurück, dessen Figur des »Umgreifenden« die der Wirkungsgeschichte antizipiere (181f.). Die nur als Regulativ zu verstehende Autorität der Wahrheit als »wahre Autorität« ermöglicht die Kritik der faktischen Autoritäten, worin der »axiologische Charakter des hermeneutischen Wahrheitsbegriff[s]« deutlich wird (182). Als Beispiel der Tradition führt G. das von Gadamer ausgezeichnete »Klassische« als eine »Erscheinungsweise der Wahrheit« an (183), ohne deren systematische Implikationen zu erörtern.

G.s (187–194). Die unhintergehbare Sprachlichkeit des Verstehens ist die Konkretion des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins. »Die Sprache hat gleichsam immer schon vor uns das verstanden, was »wir« mit ihr zur Sprache bringen« (188). Aber grenzt diese »Hypostasierung« der Sprache zum subjektlosen Supersubjekt nicht an eine Remythisierung? Jedenfalls wird diese Grundmetapher »der Sprache« von G. nur übernommen und nicht *anders* verstanden, wie es doch von einer »Hermeneutik der Hermeneutik« zu erwarten wäre (38). Bezeichnenderweise endet die Studie G.s mit dem Motto aus Aristoteles Rhetorik (1355a): »Die Menschen sind von Natur genügend auf die Wahrheit eingestellt und treffen sie meistens« (195, i. O. kursiv). Wenn dem so wäre, gäbe es weder eine Wahrheitsfrage noch den Bedarf für eine Hermeneutik.

VIII.

P. SCHARR versucht in seiner Diss. »Consensus fidelium. Zur Unfehlbarkeit der Kirche aus der Perspektive einer Konsentstheorie der Wahrheit« das Wahrheitsverständnis des zweiten Vaticanum konsensustheoretisch zu entfalten. Das Vaticanum II verband die Irrtumslosigkeit der Kirche konstitutiv mit dem Konsens »von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien« (3, mit *Lumen gentium* 12), ohne allerdings zu klären, wie dergleichen zustande kommen könne und begrifflich zu explizieren sei.

In einem *ersten* Teil untersucht S. das Vaticanum II hinsichtlich seiner Aussagen zum *consensus fidelium*. In Übernahme von LG 12 setzt S., daß die Gesamtkirche unfehlbar resp. das Volk Gottes irrtumslos sei aufgrund der Präsenz des Geistes in ihr. Die entscheidende Frage ist daher nur, wie der Konsens herzustellen und festzustellen sei (26f.). Dabei ist allerdings kritisch zu unterscheiden zwischen dem subjektiven *sensus fidei* (Glaubenssinn) als »Erkenntnisorgan« und dem objektiven *consensus fidelium* (Glaubenskonsens) als »Wahrheitskriterium«, der »Resultat« (!) des ersteren sei (33). Die wahrheitstheoretische Frage ist dann, »welcher Art diese Wahrheit« des allgemeinen Konsenses sei, deren Lebensform basal »im existentiellen Selbstvollzug des Menschen« bestehe (34). »Bei der Feststellung des consensus fidelium darf man sich deshalb nicht auf den intelligiblen Teil der Offenbarung beschränken, sondern muß das gesamte Leben der Gläubigen mit geeigneten Mitteln erforschen« (ebd.). Sofern der Inhalt der Wahrheit die abgeschlossene Selbstoffenbarung Gottes bleibe, die Gestalt der Existenzvollzug und das Medium deren Bezeugung, ist der *consensus* »nichts Statisches«; aber ihn »Ausdruck« des *sensus fidei* zu nennen (35ff.), müßte

fraglich werden lassen, ob die Ausdrucksformen nicht unhintergebar plural sind. Diese Frage vermeidet S., indem er auf »Sprach- und Lebensvollzüge« rekurriert, diese aber reduziert auf »Die öffentliche Meinung der Kirche«, »Die Praxis der Christen«, »Die Liturgie« und »Das Lehramt als Repräsentant des Glaubens der Kirche« (ebd.). Da diese Formen für die Feststellung des Konsenses aber unzulänglich seien, sei eingehender auf den Zusammenhang von Wahrheit, Konsens und Kirche zu reflektieren (41).

Auf diesem Hintergrund sichtet SCHARR in einem *zweiten* Teil philosophische Theorien der Wahrheit als Konsens (42–83). Sein Leitinteresse bleibt dabei konsequent die innertheologische Systematik und die Frage, ob und inwiefern kirchliche Wahrheitsfindung als Konsens zu konzipieren möglich sei. Dazu konzentriert er sich auf die Fragen nach Kriterien, Bedingungen und Relevanz der Wahrheit und vernachlässigt bewußt die Frage nach dem Begriff der Wahrheit (die allerdings im folgenden immer wieder als beantwortet in Anspruch genommen wird). Während der Begriff von semantischen, analytischen und Korrespondenztheorien erörtert werde, sieht er seine Fragen maßgeblich von Konsensustheorien erörtert. Kohärenztheorien würden nur einen Aspekt derselben erörtern (45), was allerdings so nicht zutrifft, wie Landmesser zeigt. Diese (durchaus problematische) Einschränkung grenzt er (mit H. Scheit) ab von den Lesarten »Konsens anstatt Wahrheit« und »Wahrheit durch Konsens«, um »Wahrheit als Konsens«, und zwar als idealen Konsens zu thematisieren (47ff.).

In dieser Perspektive stellt er knapp W. Kamlahs und P. Lorenzens Theorie der interpersonalen Verifizierung, K. Lorenz' dialogischen Wahrheitsbegriff, K.-O. Apels kommunikatives Apriori und ausführlicher J. Habermas' Konsensustheorie vor (50–83), skizziert dann hauptsächlich im Anschluß an letzteren die »Grundstruktur einer Konsentstheorie der Wahrheit« (73ff.) und konfrontiert sie kurz mit verschiedenen Einwänden (78–83). Daß sie trotz aller Kritik als bestmöglicher Weg einer Theorie der Wahrheit erscheine, wird allerdings eher behauptet als gezeigt (80ff., mit Puntel jedoch kohärentistisch erweitert). Verständlich ist diese Überzeugung aufgrund der Konvergenz der Fragen Ss und der Konzentration der Konsensustheorie auf die *Wahrheitsfindung* und deren Bedingungen. Ob allerdings die Begriffsbestimmung als »diskursiv einlösbarer Geltungsanspruch« (81) für ein theologisches Wahrheitsverständnis zureicht, wird erst unter theologischem Aspekt diskutiert.

In einem *dritten* Teil wird die Fruchtbarkeit der Konsensustheorie in Auseinandersetzung mit der »Wahrheitsfrage in der Theologie« (84–125) erörtert. Fraglos setzt S. dazu die »Offenbarung als Materialobjekt einer theologischen Konsentstheorie« voraus (86ff.), die er im Anschluß an das

Vaticanium II und dessen Überwindung eines instruktionstheoretischen (intellektualistischen, doktrinären) Verständnisses als »reale personale Selbstmitteilung Gottes« entfaltet (93, J. Schmitz). Der Offenbarungsbegriff habe Erkenntnis-, Kommunikations-, Identifikations- und Kontrollfunktion für die Wahrheitsfindung der Kirche.

Die konsensustheoretischen Bedingungen und Modalitäten der Wahrheitsfindung seien theologisch nicht einfach zu übernehmen, da der durch die Offenbarung bestimmte Wahrheitsbegriff (105ff.) durch Transzendenz, Geschichtlichkeit und Personalität der Wahrheit kritische Differenzen impliziere. Damit fungiert der Offenbarungsbegriff als »Hintergrund« des Wahrheitsverständnisses in der Theologie (99ff.), dessen Vermittlung des metaphysischen mit dem biblischen Wahrheitsbegriff bei Johannes präfiguriert sei (103f.). Allerdings wird diese wechselseitige Interpretation von Wahrheit und Offenbarung nicht eigens methodisch verantwortet, sondern die Frage nach Begriff und Inhalt der Wahrheit erscheint zu problemlos durch den Rekurs auf den Offenbarungsbegriff als beantwortet. Von der »Wahrheit der Offenbarung« (105ff.) her gewinnt S. die Wahrheitsbestimmungen der »Transzendenz«, »Geschichtlichkeit«, Personalität, Dialogizität sowie (additiv) Korrespondenz und Kohärenz. Damit vertritt er weiterhin seine These der Konvergenz von »biblischem« und »griechischem« Wahrheitsverständnis (113ff.), präzisiert diese allerdings als Vereinbarkeit von existentieller und propositionaler Dimension der Wahrheit (113). Entsprechend kritisiert er die Konsensustheorie, sofern sie Wahrheit nur auf Aussagen beziehe, wogegen das christliche Wahrheitsverständnis an Erfahrung und personale Geschehen orientiert sei (116f.). Für die kirchliche Wahrheitsfindung sei demgemäß die Grundbedingung der Dialog, der auf den kommunikativen Konsens aller Gläubigen ziele und zu gemeinsamer Übereinstimmung (mit dem Lehramt, was unproblematisiert bleibt), zu Zustimmung (als Rezeption) und zu Übereinkunft führe (118ff., womit S. von der Übersetzung von *consensus* als Übereinstimmung abweicht). Im von ihm so benannten Unterschied zur katholischen Position, nach der der Konsens die Wahrheit vermittele, sei im Sinne der protestantischen Sicht die Wahrheit dem Konsens vorgegeben (124). Daraus könnten sich kritische Perspektiven auf das Konsensmodell ergeben, denen S. aber leider nicht näher nachgeht.

In einem vierten Teil erörtert SCHARR seine in Anspruch genommene Voraussetzung der »Kirche als Kommunikationsgemeinschaft« (126–153). Dazu gibt er eine instruktive Kurzgeschichte der *communio*-Ekklesiologie (128–142), die seine eigene Affirmation derselben (142ff., 147ff.) vorbereite. Dieser Kommunikationsgemeinschaft sei im Glauben durch den »Vorschub an gemeinschaftsbildender Liebe« gegeben, was von der Philosophie nur postuliert werden könne (152), so daß hier (angeblich) die ideale Sprechsituation realisierbar sei. Nach der Klärung der Möglichkeitsbedingungen der Wahrheitsfindung in der Kirche geht er den einzelnen Schritten von der Kommunikation über die Geltungsfrage bis zum Konsens nach. Dazu rekurriert er zunächst auf den Überlieferungsprozeß als Wahrheitsfindung und -vermittlung, die er als kommunikative dynamische Interaktion

von Kirche und Glaubendem konzipiert (160ff.). Auf diesem Hintergrund beschreibt er im sechsten Teil den *consensus fidelium* als »Übereinkunft durch Diskurs« (166–225) und entwirft ein entsprechendes Verfahrensschema. Die Träger der »diskursiven Wahrheitsfindung« (170) seien Schrift, Tradition, Lehramt, wissenschaftliche Theologie und basal der Glaubenssinn (der ganzen Kirche), die er zusammenfassend strukturell harmonisiert (176).

Diese grundsätzlichen Erörterungen führt er bis in die Fragen konkreter Praxis weiter: Er kritisiert die Feststellung des Konsens durch Statistik und zeichnet die Ortsgemeinde als Ort der Wahrheitsfindung aus (177–188), fragt nach der diskursiven Praxis in der Kirche, die herrschaftsfrei sein solle, was aber ein Lehramt nicht ausschließe und eine argumentative Logik benötige (196ff.). Als Bedingung der Realisierung der Wahrheitsfindung fordert er eine Kultur der Konfliktbewältigung und öffentliche Information und insistiert auf dem Synodalprinzip und der Notwendigkeit der Rezeption (203–225). Der kommunikative Handlungszusammenhang der Kirche sei intersubjektiv verifizierbar, sofern er auf eine ideale Sprechsituation hin angelegt sei, und die Tradition der Kirche damit als ein Prozeß der kommunikativen Wahrheitsfindung zu verstehen. Der emphatische Traditionalismus von S.s Studie zum implikativen Wahrheitsverständnis des Vaticanum II hätte offensichtlich auch im Anschluß an Gadamer entfaltet werden können. Spätestens daran wird deutlich, wie massiv die Dynamik des Diskurses entschärft wurde. Konsens ist im Grunde stets gegeben, statt aufgegeben, und wird damit vom Regulativ zur Vorfindlichkeit reifiziert. Aber auch das Nadelöhr unvertretbarer Gewißheit wie das Risiko dieser Evidenz bleiben jenseits des Horizontes. Und die nicht zuletzt ökumenisch relevante Frage nach einem finalen Dissens wird von S. zwar selbst aufgeworfen (79), aber nicht erörtert.

IX.

In ihrer bei E. Herms geschriebenen Diss. »Erkenntnistheorie und Glaube. Karl Heims Theorie der Glaubensgewissheit vor dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit dem philosophischen Ansatz Edmund Husserls« stellt E. GRÄB-SCHMIDT im ersten Teil die Entwicklung des Gewißheitsproblems im Frühwerk Karl Heims (1902–1923) dar (22–90), um dessen erkenntnistheoretische Position vor allem in seinem Werk »Glaubensgewißheit. Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion« zu erheben (90–134). In einem zweiten Teil analysiert sie Husserls »Logische Untersuchungen« (135–201), um auf diesem Hintergrund im dritten Teil Heims

Husserlrezeption zu rekonstruieren (202–288). In einem vierten und letzten Teil erörtert G. schließlich knapp die Bedeutung von Heims Frühwerk für sein Hauptwerk (289–320).

Das Besondere seiner apologetischen Theologie sei, daß die »Ausarbeitung einer Erkenntnistheorie ... zum genuin theologischen Anliegen« werde (10), wengleich die leitende Funktion der Naturwissenschaften, seine »naiv-direkte Weise« sie mit der Geisteswissenschaft ins Gespräch zu bringen und sein Abbildrealismus von vornherein Zweifel an der Durchführung andeuten (11f.). Angesichts der von Heim behaupteten Insuffizienz aller bisherigen Erkenntnistheorien, auch der Kantischen, sei ihm zufolge die dem Glauben implizite Theorie der Erkenntnis zu explizieren als Überwindung des Subjekt-Objekt-Schemas mit der grundsätzlichen Frage nach der Möglichkeit von Gewißheit (14f.). Dabei gelte, daß die Gewißheitsfrage eine logische Frage sei und daß die Wirklichkeit von Gewißheit nicht durch das Denken begründbar oder konstruierbar sei (16). Während Heim dabei kritisch auf Husserl rekurriert, da dieser die Gewißheitsfrage in der Perspektive transzendentaler Subjektivität analysiere, meint G., daß sich in diesem Gegenüber vielmehr »die Schwächen von Heims Position« zeigen (ebd.). Seine Ablehnung transzendentaler Subjektivität bringe ihn »in die Nähe des reinen Positivismus« (17). Seiner »Reduktion des Bewußtseins ... auf eine quasi subjektlose Repräsentation von Gegenständlichkeit« liege das »theologische[] Motiv« zugrunde, Glaubensgewißheit epistemisch zu begründen, ohne auf die Subjektivitätsthematik zu rekurrieren (18).

GRÄB-SCHMIDT erarbeitet in einem ersten Teil »Die erkenntnistheoretische Entwicklung des Gewißheitsproblems im Frühwerk Karl Heims (1902–1923)« (22–134), vor allem anhand seiner Schriften »Psychologismus oder Antipsychologismus? Entwurf einer erkenntnistheoretischen Fundamentierung der modernen Energetik« (1902) und den drei Auflagen der »Glaubensgewißheit. Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion« (1916/²1920/³1923). Zentrales Anliegen dieser Frühwerke sei, den Glauben logisch zu legitimieren mittels einer rein formalen Logik und ihn nicht unter der Leitung einer vorfindlichen Epistemologie zu begründen.

Dieses apologetische Projekt, die »Denkmöglichkeit von Glaubensgewißheit« zu erweisen (25 u. ö.), wird bereits in »Psychologismus oder Antipsychologismus« konzipiert und hält sich durch bis in die »Glaubensgewißheit«. Das Problem dabei sei, daß der Glaubensgewißheit nicht die Unwidersprechlichkeit, unmittelbare Einsichtigkeit und Allgemeingültigkeit einer logischen Gewißheit gemäß dem Satz vom Widerspruch zu eigen sei (26), sondern daß sie wesentlich kontingent bleibe. Der Nachweis der logischen Möglichkeit von Glaubensgewißheit erfordere daher, den Satz vom Widerspruch allgemein gelten zu lassen, allerdings unter Ausschluß seiner Bestimmungen

von Subjekt, Ort und Zeit (27f.). Und das gelinge in der 1. Auflage der »Glaubensgewißheit« mit dem Nachweis, daß nur die Form des Widerspruchsprinzips denknotwendig sei, nicht aber seine empirischen Voraussetzungen. Die Glaubensgewißheit andererseits sei nicht denknotwendig, sondern empirisch kontingent, aber denkmöglich (29). Die rein formale Fassung des Satzes vom Widerspruch, Heims »Grundformel« (31ff., 35ff.), ermögliche die inhaltliche Offenheit der Bestimmtheit von Gewißheit und damit die Denkmöglichkeit der Bestimmtheit der Glaubensgewißheit. Die prinzipielle Widersprüchlichkeit jeder Erfahrungswirklichkeit stelle damit jede Gewißheit vor das gleiche Begründungsproblem (34, 55f.).

Die Entfaltung dieses logisch-epistemologischen Grundgedankens unternimmt Heim bereits in seiner Psychologismusschrift (35–71). Er reduziert die Logik formal und löst sie von ihren Erfahrungsformen, die nur empirisch, aber nicht epistemisch notwendig seien (67ff.). »Logische Fehler« seien daher Verstöße gegen empirische Notwendigkeiten, nicht gegen Denknötigkeiten, denn die rein formalen logischen Gesetze seien einer Übertretung gar nicht fähig. Ein echter Widerstreit der Glaubensgewißheit mit der »Grundformel« sei weder empirisch noch im Denken möglich (69f.). Gegen Husserl sei die Logik nicht veritativ zu besetzen, sondern rein formal zu fassen (»völlig ohne Bezug zu wahr und falsch«, 72), während die Wirklichkeit resp. ihre Erfahrung und deren Begründung immer antinomisch bleibe (34, 71f., 75f. u. ö.). Die Wirklichkeit sei nicht für ein vorgängiges transzendentales Ich, sondern das »Ich selbst ist Erfahrungsform«, also nicht eine subsistierende Realität (73), »sondern nur Ausdrucksform der Wirklichkeit« (76). Subjekt und Objekt sind daher nur Relationsbestimmungen (vgl. 94ff.).

GRÄB-SCHMIDT kritisiert allerdings den rein negativen Charakter des Nachweises der Denkmöglichkeit der Glaubensgewißheit und deren prinzipieller epistemischer Gleichberechtigung (77ff.). Zudem werde die Vereinbarkeit von Glauben und Denken nicht im Feld der Erfahrung bewährt, das rein negativ ausgeklammert werde. Heims »*Ausschaltung von Empirie*« und der »*Verzicht auf Reflexivität*« des Bewußtseins seien »letztlich dogmatisch[]« resp. theologisch motiviert (79, 85ff.). Diesen Motiven geht G. aber kaum eigens nach (82f.), sondern erhebt einen logischen und einen epistemischen Fehler Heims: Die Erfahrung müsse gerade in ihrer Kontingenz einbezogen werden und der Verzicht auf die transzendente Subjektivität resp. Reflexivität sei aporetisch (81f.), denn damit gebe »Heim alle Kontrollmöglichkeit erkenntnistheoretischer Bedingungen auf«, was letztlich zum »Dogmatismus« führe (82). Wenn er die empiristische Vereinnahmung des Erfahrungsbegriffs in der Kantischen Tradition überwinden wollte, verläßt und verspielt er mit seiner generellen »Verabschiedung der Erfahrung« gerade den ursprünglichen Kritizismus, den er fortführen wollte (84). Der von G. erhobene doppelte Fehler verunmögliche gerade, »Denken und Glauben für das Denken zu verbinden« (87).

In den drei Versionen der »Glaubensgewißheit« rekurriere Heim nicht mehr auf die universale Relationalität der Wirklichkeit, sondern versuche eine widerspruchsfreie nichtgegenständliche »zweite Dimension« nachzuweisen, die die erste, gegenständliche, der Erfahrung überschreite, aber mit ihr kommunizieren könne (91). Die Leitfrage der weiteren Untersuchung G.s ist deshalb, inwieweit hier die aporetische Negativität der Psychologismusschrift überwunden werde (92).

Die Argumentation der Gewißheitsschrift werde durchgängig bestimmt durch den Nachweis der Widerspruchsfreiheit dieser zweiten Dimension, auf den die Logik (1. Aufl.) wie die Empirie (2. Aufl.) verweisen. In der 3. Auflage wird das »Schicksal« als Kategorie gefaßt, der Logik und Empirie zusammen gegenüberstehen (95f.). Dementsprechend sei das »Ich« nur Anschauungsform, das ursprünglich im Erleben als ungegenständlichem »Innewerden« erkenne (98). Das Schicksal als wesentlich ungegenständlich werde damit zum Möglichkeitsgrund von Empirie. Wird es als ein »Ich« verstanden, erlebe jeder in ihm das, was über das Gegenständliche hinausgeht (99f.). »Sage ich Ja zum Schicksal entspricht das Gotteserkenntnis, sage ich nein, dann wird alles dem Zufall untergeordnet« (100). Ohne eine Transzendentaltheorie entfalten zu wollen, insistiere Heim damit auf der »Wirklichkeit des Überempirischen« und »Unanschaulichen« (102). Zu dessen näherer Entfaltung wird das ungegenständliche Ich mit dem Schicksal verbunden und die *Perspektivität* seines Erlebens *universal* bedeutsam (104). Damit sei der Glaube als denkmöglich ausgewiesen. »Heim sieht im *logischen Aufweis* der Empirierelevanz des Nichtgegenständlichen in der Kategorie der Perspektive seine eigentliche Fortführung über den Kritizismus. Das Nichtgegenständliche impliziert dabei auch die nichtgegenständliche ... Erkenntnisweise des Erlebens; die Perspektivität impliziert die Nähe und Vertrautheit« (105).

G. geht hier kritisch Heims Kritik der Transzendentaltheorie nach, um die implizite Transzendentalität seiner Thematisierung des Nichtgegenständlichen aufzuspüren und ihre Konsistenz zu prüfen (106ff.), mit dem Ergebnis, daß sich seine »ursprüngliche Bewußtseinskonzeption ... als unzulänglich« erwiesen habe und von ihm in der Gewißheitsschrift (in ihren drei Auflagen) nur immanent modifiziert werde (112). Seine »perspektivische Figur« stellt er gegen das Verfahren der Abstraktion (114ff.), die antagonistische Weltbilder bedinge, deren Gleichgewicht aber gestört sei (116f.). Erst von der »perspektivischen Figur des Erlebens her wird das Problem und die Unvermeidlichkeit der Abstraktion erklärbar (120f.) und die »Gleichgewichtsstörung« korrigierbar, indem das »Weltbild der Perspektive« das der Abstraktion umfaßt und äquilibriert (123). Daß Heim in dieses Konzept die transzendente Reflexivität der Subjektivität nicht einbeziehe, sei aber zutiefst aporetisch (127f). Sein Rekurs auf das mystische Erleben und die eminent praktische Erkenntnis sei daher keine Lösung der epistemologischen Probleme, denn zwischen beiden Weltbildern bleibe »erkenntnistheoretisch ... die Nivellierung« bestehen (133).

Ob das Verhältnis von Perspektivität und Abstraktion bei Heim einerseits und als systematisches Problem andererseits von G. aber damit so weit wie

möglich und nötig ausgewertet wird, wäre näherer Erörterung bedürftig. Die epistemischen Prämissen einer von Perspektivität ausgehenden Theorie von Erkenntnis sind grundsätzlich andere als die einer Abstraktionslogik (die darum bereits von Lotze wie Cassirer eingehend kritisiert wurde). Perspektivität ist nicht dem Gegenstandsmodell verpflichtet, sie rekurriert nicht notwendig auf die Struktur transzendentaler Subjektivität (was G. zu Unrecht *a limine* als *proton pseudos* gilt), und sie vermag Individualität und vermeinte Universalität ins Verhältnis zu setzen. Diese Pointen werden aber von ihr nicht diskutiert. Ihr Fazit ist denn auch dementsprechend negativ: »Hinter Heims Interesse der erkenntnistheoretischen Verabschiedung von Wahrheitserkenntnis verbirgt sich doch wohl, entgegen seiner Behauptung, weniger das Interesse des denkenden Heims, die Grundverhältnisse der Wirklichkeit zu klären, als dasjenige des glaubenden Heims, dem Glauben, der Christuswirklichkeit Platz einzuräumen« (134). Das aber dürfte »wohl exegetisch wie systematisch eine Unterinterpretation sein.

In einem *zweiten* Teil (135–201) stellt GRÄB-SCHMIDT Husserls »Logische Untersuchungen« entlang dieses (und nur dieses) Textes dar, vermeidet dabei aber leider jede gründlichere Auseinandersetzung mit der Husserlforschung oder der Husserlkritik. Daher ist dieses Referat für die phänomenologische Diskussion so unergiebig, wie im Rahmen dieser Arbeit nötig und sinnvoll als Voraussetzung für den dritten Teil, die Erörterung von Heims Husserlrezeption (202–288). Die Beschränkung auf die Logischen Untersuchungen wird damit begründet, daß sie die Grundlage von Heims Husserlstudium bilden, wie es in »Psychologismus und Antipsychologismus« begegne (135, 202f.). Eine für die Thematik der Arbeit eigene Valenz erhält Husserl damit nicht, sondern die doxographische Perspektive dominiert. Die Rekonstruktion von Heims Husserlrezeption ist bestimmt durch das vorgängige Urteil, es sei »Tatsache, daß Heim Husserl verzerrt rezipiert, und daß diese Verzerrung auf eigene konzeptionelle Philosophievorstellungen zurückzuführen ist« (202). Wenn dem so wäre, ist jedenfalls G.s Husserldarstellung nicht zureichend, um solche Verzerrungen angemessen zu korrigieren.

Vor allem erweise sich Heim als selbständig gegenüber Husserl, was G. allerdings von vornherein als problematisch darstellt: »Beide, Husserl wie Heim, wollen die Wahrheitsfrage innerhalb der Erkenntnistheorie *stellen*. Die Differenz bezieht sich auf den erkenntnistheoretischen Ort der Antwort. Husserl will Wahrheitserkenntnis erkenntnistheoretisch *erschließen*. Heim will Wahrheitserkenntnis erkenntnistheoretisch *ausschließen*« (203, vgl. 246ff.). Dieser Antagonismus veranlaßt G., *in extenso* Heims Selbständigkeit gegenüber Husserl zu erörtern anhand seiner Psychologismusschrift, »Das Weltbild der Zukunft« und der Einleitung in »Glaube und Denken«. Heim ver-

weigere sich durchgängig der transzendentaltheoretischen Konzeption, wodurch Husserl ihm im Grunde verschlossen bleibe. Beispiel seiner Eigenständigkeit ist zum einen der »Vorwurf der Disharmonie in Husserls Ich-Vorstellung« resp. der »Pluralität (empirischer) bewußter Ich« (219), die aber kein phänomenologischer Befund sein könne. Dagegen wendet G. ein, daß die Unterscheidung des Ich als Erlebnisinhalt und als Gegenstand von Husserl durchaus phänomenologisch konsistent erhoben sei. Zum anderen kritisiert Heim Husserls absolute Unterscheidungen wie die von Wirklichkeit und Möglichkeit, wogegen er die Relationalität alles Gegebenen geltend macht (220ff., vgl. 206). Husserls (vermeintliche) These von Bewußtseins-transzendenz und absoluten Möglichkeiten führe in die Metaphysik zurück.

Angesichts dieser scharfen und schiefen Kritik untersucht GRÄB-SCHMIDT Heims Verständnisprobleme in seiner Husserlrezeption (224–250), erstens sein Mißverständnis der Transzendentalität, zweitens der Relationalität des intentionalen Bewußtseins und drittens der Abstraktionstheorie und ihrer Kritik. Die weltanschaulichen resp. religiösen Implikationen dieses Verhältnisses erörtert G. unter der Frage »Die Stellung der transzendentalen Frage innerhalb der Erkenntnistheorie – Lösbarkeit oder Unlösbarkeit der Erkenntnis-, bzw. Wahrheitsfrage auf theoretischer Ebene?« (243).

Heim zufolge sei die transzendente Fragestellung nur durch den »Irrweg der Introjektionsvorstellung« möglich und führe dazu, daß »die Frage nach Wahrheit verabschiedet werden [muß]«, da das Subjekt die Erkenntnisgrenzen erkennen und festlegen würde (244f.). Heim dagegen wolle die Grenzen nicht zur Funktion des Subjekts machen, sondern »hinnehmen«, womit aber nur noch negative Bestimmungen möglich blieben. Aus der prinzipiellen Relationalität der Logik folge inakzeptabler »Relativismus« (246). Die Wahrheitsfrage sei nicht erkenntnistheoretisch zu lösen, sondern so nur zu verorten, denn Wahrheit sei keine Funktion der Epistemologie, sondern inhaltlich zu fassen. »Das Denken kann per se keine Wahrheit erfassen ... Die Wahrheit ist nie zu begründen, sondern ein Inhalt, der sich aufdrängt« (247). Damit aber stellt sich das Problem, wie G. treffend bemerkt, daß diese »Inhalte« einerseits stets Inhalte für das Bewußtsein sind, auf dessen Bedingungen reflektiert werden könne und müsse, daß die Gegenbenheitsweise des »Erlebens« aber andererseits von ihm nicht näher aufgeklärt werde (248). »Heim will eine theoretische Wahrheitserkenntnis nicht zulassen, weil es ihm darum geht, die theoretische Unmöglichkeit der Wahrheitserkenntnis zu beweisen« (ebd.). Entscheidend wird dann »die praktische Frage nach Sinn oder Nichtsinn, das heißt nach dem weltanschaulichen bzw. religiösen *Fundament* jeglichen theoretischen Fragens« (249). Dieser Pointe geht G. aber leider nicht näher nach. Als Ergebnis notiert sie lediglich: »Zwar ist ein gemeinsames Ziel Husserls und Heims die Überwindung des *Dogmatismus* bezüglich des transzendentalen Subjekts innerhalb der kritischen Erkenntnistheorie. Im Gegensatz zu Heim versteht es aber nur Husserl, diesen *Dogmatismus* innerhalb der eigenen Theorie zu überwinden« (271). Aufgrund seiner transzendentalen Theorie der Subjektivität und Reflexivität sei Husserl »gegen alle *Dogmatisierung*« gefeit, Heims

»prinzipielle Relationalität« hingegen gebe die »Möglichkeit von Reflexivität« auf (273), womit er »nicht nur die Theorierelevanz von Erfahrung, sondern auch die Kritikinstanz gegen *Dogmatismus*« verliere (274). Das Urteil über Heims Theologie ist damit klar, und zwar aufgrund eines uneingeschränkt positiven Vorurteils über eine (durchaus problematische) Subjektivitätstheorie. Ohne diese Voraussetzung systematisch zu erörtern und sogar ohne ihr bei Husserl und in der Diskussion um seine Phänomenologie näher nachzugehen, ist dieses »Ergebnis« allerdings wenig mehr als eine problematische Generalthese.

In einem knappen *vierten* Teil erörtert GRÄB-SCHMIDT schließlich die Bedeutung des von ihr behandelten Frühwerks Heims für sein Hauptwerk »Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart« (289–320). Unter dem Aspekt der Wahrheitsthematik ist hier bemerkenswert, daß die These der »Jenseitigkeit« der Wahrheit Heim dazu veranlaßt, die »Christuswahrheit« jeder logischen Zugänglichkeit zu entziehen, da sie nur bezeugt und als solche verstanden werden könne (292f.). Gegen einen Relativismus wird damit »das Absolute« völlig jenseitig verortet. Um aber seine Bezeugung zu verstehen, bedürfe es der Klärung der Beziehung des Glaubens zum naturwissenschaftlichen Weltbild. Dazu rekurriert er auf einen »überpolaren Raum« als Ort des Jenseits resp. der zweiten Dimension, die dem Relativismus der Gegenstandswelt enthoben sei (292ff.). Die universale Relationalität, die Perspektivität von Erkenntnis und deren Polarität seien kategoriale Kontinuitäten zu seinem Frühwerk und schrieb sie damit dessen Intentionen und Probleme fort (299). Die Perspektivität ermögliche, zwei Dimensionen in eine paradoxe Beziehung zu setzen (302), und die Relativität jeder Perspektive bedeute zugleich ihre Offenheit »auf ein transperspektivisches Absolutes« (305). Sofern aber Gott »jenseits aller Räume« stehe (307), verfehle unser Denken Gottes stets ihn selber. Wirklichkeitserkenntnis und Gotteserkenntnis bleiben daher antinomisch, was prekäre Konsequenzen für die Wahrheitsfrage hätte, denen G. aber nicht nachdenkt. »Gott soll nun zwar nicht in einer »höheren Dimension« erkannt werden können, aber was von einer Dimension aus angesichts seiner in Blick kommt, bleibt auf alle Fälle ein Entweder-Oder«, mit den oben erläuterten Konsequenzen gegen eine generelle Epistemologie (309).

Diese kritische Seite hat ein theologisches Pendant: »Wenn wir das Denken in seine Konsequenzen verfolgen, stehen wir nach Heim jeden Augenblick vor der Gottesfrage« (310) und damit auch vor der Wahrheitsfrage. Das Denken verliert seinen »Anspruch auf Letztgültigkeit«, und die »Allgegenwart Gottes fordert daher den Gebetscharakter der Rede über Gott, das heißt, wir können nur *zu* ihm sprechen« (ebd.). Alle ambige Wirklichkeit wird damit aus der Perspektive des Glaubens zugleich als Handeln Gottes offenbar. Dies zu denken, erlaube die Dimensionenlehre, und zwar auch den Naturwissenschaften. Die »zweite Dimension, die »Dimension der

Dimensionen« (313, Heim) erschließe sich nur im »Erleben« als einem »Innewerden der Wirklichkeit Gottes (311f.). Heims Dimensionenlehre, sein relationaler Wirklichkeitsbegriff und seine epistemische Perspektiventheorie böten die Möglichkeit, den Glauben im Horizont des naturwissenschaftlichen Weltbildes zu denken, ohne dessen Voraussetzungen unkritisch zu übernehmen (Zusammenfassung 312–316). Erfahrungswirklichkeit und Offenbarungswirklichkeit (in ihrer Gewißheit) seien so in ein differenzwahrendes und verständliches Verhältnis zu setzen (312f.). Für das Denken allerdings bleibe die »Erkenntnisrelevanz der Erfahrung auch im Licht der Dimensionenlehre negativ« (316), so daß auch Heims Hauptwerk von der erörterten Kritik G.s betroffen bleibt. Sofern aber der Glaube im Horizont der Erfahrungswirklichkeit stehe, wäre sie von daher auch positiv zu erschließen. Daß Heim dies aber nicht mehr ausgeführt habe, liege an seinem Verfahren negatorischer Abgrenzung (316).

Eine systematischen Auswertung ihrer Heimstudie bietet GRÄB-SCHMIDT nicht. Stattdessen endet die Arbeit mit einer kurzen Abgrenzung Heims gegen seine Rezeption: Nur wer beachte, daß Heims »*Dimensionenlehre* das *Endprodukt erkenntnistheoretischer Grundlagenforschung* ist und nicht ein Vehikel zum Beweis der Überlegenheit des Glaubens über alle theoretischen Erkenntnisse, kann Heim gegen die Gefahr einer fundamentalistischen Vereinnahmung schützen« (320). Indem G. aber immer wieder auf die religiöse Motivation von Heims Kritik an einer konstitutionslogischen Theorie transzendentaler Subjektivität verweist und diese Kritik als Äußerung des »religiösen Heims« marginalisiert resp. für so indiskutabel hält, daß sie diesen Motiven kaum näher nachgeht, liefert sie ihn allerdings indirekt solcher Vereinnahmung aus, und in der Logik ihrer Heimkritik wohl auch nicht nur zu Unrecht. Bedauerlich bleibt, daß die Probleme der Transzendentaltheorie und die fragliche Plausibilität der religiösen Motive Heims, ihr nicht unbezogen zu folgen, nicht erörtert werden. Die epistemischen Grundlagen der Theologie mögen zwar den Charakter von »Lehnsätzen« haben, sind aber nichtsdestoweniger theologisch zu verantworten, denn – hier ist G. grundsätzlich zu folgen – keine Theologie ohne Epistemologie. Aber die Epistemologie ist weder so homogen, daß hier nichts fraglich wäre, insbesondere hinsichtlich einer transzendentalen Konstitutionstheorie, noch sind theologische Thesen nicht ihrerseits potentiell epistemisch fruchtbar.

X.

H.-P. GROSSHANS legt mit seiner Diss. »Theologischer Realismus. Ein sprachphilosophischer Beitrag zu einer theologischen Sprachlehre« eine gründliche Studie zur umstrittenen Frage eines *theologischen Realismus* vor. Er wählt dazu nicht den Zugang über die vor allem in England zwischen Cupitt,

Hebblethwaite, Ward, Soskice, Swinburne, Hick und vielen anderen geführte theologische und religionsphilosophische Realismusdebatte, sondern er setzt grundsätzlicher an, indem er von den sprachphilosophischen Entwürfen Kripkes, Putnams und Wittgensteins ausgeht. Das erlaubt ihm, den in der religionsphilosophischen Debatte Englands stets unterstellten Aufklärungstheismus und seine mannigfachen theologischen Engführungen im Ansatz zu vermeiden und die Fragestellung für die christliche Theologie fruchtbar zu machen, ohne sich mit der Diskussion von Surrogaten aufzuhalten. Die *Leitfrage* der Untersuchung lautet, »inwiefern unsere Sprache beanspruchen kann, eine auch ohne die Sprache bestehende und nicht erst durch die Sprache hervorgerufene und konstruierte Wirklichkeit zur Sprache zu bringen« (17). Sprachphilosophisch rückt damit der Referenzbegriff ins Zentrum der Untersuchung. Dessen Fassung im Rahmen metaphysisch-realistischer Bedeutungstheorien führt G. zufolge aber in Aporien. Seine Gegenthese lautet daher, daß die Leitfrage auch für die Sprache des christlichen Glaubens »am besten durch einen *um Einsichten Wittgensteins ergänzten internen Realismus*« (4) zu beantworten sei. Denn erst so könne ein wirklich realistisches Verständnis der Sprache des christlichen Glaubens entfaltet werden, »in dem der Wirklichkeitsbezug nicht dem Sachgehalt der gesprochenen Sprache vorangestellt wird, sondern umgekehrt dem Sachgehalt der Sprache der von ihr ausgesagte Wirklichkeitsbezug zugestanden wird« (268). Theologisch impliziert das die starke These, daß christliche Rede von Gott nicht nur (auf vielleicht inadäquate Weise) von etwas Wirklichem spricht, sondern daß sie *wahr* davon spricht, so daß man im Blick auf das in ihr von Gott Gesagte gewiß sein kann: Der christliche Glaube bringt Gott so zur Sprache, wie dieser sich selbst in der Sprache zur Geltung bringt.

Dem Nachweis dieser starken These gilt die Untersuchung. Auf die Exposition der Fragestellung in der Einleitung (1–18), die die eigene Untersuchung in der Realismus-Antirealismus-Debatte verortet (und besonders auf die Darstellungsfunktion und den Realismusanspruch von Metaphern eingeht), folgen drei umfangreiche Teile. Im *ersten* Teil wird »Die kausale Theorie der Referenz« im Anschluß an Kripke und Putnam präsentiert und in Aufnahme der Selbstkritik Putnams argumentiert, ihr metaphysischer Realismus ende erkenntnistheoretisch und theologisch im Skeptizismus (19–104). Das werde durch einen internen Realismus, wie ihn Putnam seit Mitte der 70er Jahre entwickelt habe, vermieden. Dieser Ansatz wird im *zweiten* Teil dargestellt und diskutiert (105–163). Da er in erkenntnistheoretischer und theologischer Hinsicht nicht festgelegt sei, könne er mit ganz unterschiedlichen Positionen verknüpft werden. So lasse er sich einerseits mit einem (modifizierten) rationalen *foundationalism* vereinbaren, wie ihn exemplarisch die reformierte Religionsphilosophie der Gegenwart (Plantinga, Wolterstorff) vertritt. Andererseits könne er aber auch im Zusammenhang eines pragmatisch motivierten *non-* oder *anti-foundationalism* ausgestaltet werden, wie er sich vor allem bei Wittgenstein und den sich an ihn anschließenden

Denkern (Phillips) findet. Auf Wittgensteins Ansatz konzentriert sich G. im *dritten* Teil seiner Studie (165–264), weil er sich von dort her eine theologisch weiterführende Ausgestaltung der Position eines internen Realismus verspricht. Ein kurzer Schluß (265–268) rekapituliert den Gedankengang der Arbeit.

Im *ersten* Teil führt die Darstellung der kausalen Referenztheorie zu dem Ergebnis, daß ihr zufolge »die Wirklichkeit als solche, jenseits ihrer sinnlich gegebenen Erscheinungen oder ihrer theoretischen Rekonstruktionen, präsent [wird] im Horizont der Bestimmung der Bedeutung der sie benennenden und aussagenden sprachlichen Ausdrücke« (43f.). Theoretische Bestimmungen hätten dementsprechend einen Wahrheitswert, der sich an ihrem Verhältnis zur theorieunabhängigen natürlichen Welt bemesse. Diese kausale Theorie der Referenz wird im folgenden auf die Theologie bezogen (44ff.). Dazu erörtert G. zunächst die Eigenart der Sprache des christlichen Glaubens. Sie beanspruche nicht nur, auf die erkannte Wirklichkeit Gottes zu referieren, sondern sie auch »darzustellen« (46). Was biblische Texte von und über Gott sagen, gelte allerdings im Licht der kausalen Theorie der Referenz nicht als zutreffende Beschreibung Gottes, sondern lediglich als identifizierende Referenz (59f.). Für die christliche Gotteslehre seien die Konsequenzen entsprechend unzureichend (61–81). »Wird die Sprache des christlichen Glaubens in ihrer referierenden *und* in ihrer beschreibenden Funktion durch eine kausale Theorie der Referenz zu verstehen versucht, so erweist sich ein solches Verständnis aus *soteriologischen* Gründen als zutiefst problematisch«, denn die Aussagen über Gott wie seine Eigenschaften könnten so nicht mehr als Beschreibungen seines Erscheinens und Handelns verstanden werden, was fundamentale »Ungewißheit« zur Folge habe und die Möglichkeit des Vertrauens auf Gott zumindest sehr erschwere (74).

Wie aber soll die Möglichkeit der *Darstellung* gedacht werden können? Seit Schleiermacher wird darauf immer wieder geantwortet: Solche Aussagen stellen – recht verstanden – gar nicht die Wirklichkeit Gottes dar, sondern die Art seiner Wirkung auf uns bzw. die Weise unseres Betroffenseins von Gott. Wenn wir von Gott reden, nehmen wir auf die schlechthinige Ursächlichkeit Bezug, die uns und unsere Wirklichkeit immer und überall fundamental bestimmt. Diese These hätte sich gut mit der kausalen Referenztheorie verknüpfen lassen, und es liegt nicht auf der Hand, daß sie durch die Einwände von G. getroffen würde. Er untersucht nur zwei Weisen, ein kausales Verhältnis zwischen Gott und den Menschen zu denken: die klassischen Gottesbeweise (49f.) und individuelle bzw. kollektive religiöse Erlebnisse (50f.). Beiden – und damit dem Verständnis christlicher Gottesrede im Sinn der kausalen Referenztheorie – wirft er vor, in den Aporien apophatischer Theologie stecken zu bleiben, also mit »Gott« auf etwas zu referieren, »aber eigentlich nicht sicher wissen [zu] können, was diese Sache ist. Alle Aussagen und Bestimmungen, die wir über Gott

treffen, müssen deshalb wieder negiert bzw. unter den Vorbehalt gestellt werden, daß sie falsch sein könnten« (51). Doch das muß nicht so sein. Wir können sehr wohl genau wissen, worauf wir Bezug nehmen (»Das Gebäude am Ende der Straße«), ohne sicher zu sein, daß das, was wir von diesem Referenten zu wissen meinen, auch tatsächlich wahr ist (»... ist das Berliner Stadtschloß«). Die Frage ist freilich, ob diese Unterscheidung zwischen lokalisierender Identifikation und wahrer Prädikation bzw. Deskription im Fall Gottes sinnvoll gemacht werden kann. Doch dagegen müßte theologisch von den Eigentümlichkeiten der Rede von *Gott* her argumentiert werden, da die kausale Referenztheorie als solche dies keineswegs ausschließt. Daß unsere Aussagen über Gott falsch sein können, heißt jedenfalls nicht, daß sie falsch sein müssen oder daß sich nichts Wahres über Gott sagen ließe; und die kausale Referenztheorie besagt auch nicht, daß »Gott selbst ... nicht zutreffend ausgesagt, sondern nur benannt werden« könnte (50), sondern nur, daß zur Festlegung der Referenz unserer Rede von Gott kein begriffliches Wissen von Gott vorausgesetzt und in Anspruch genommen werden muß. Ob es das gibt, bleibt von dieser Theorie her offen.

Das »epistemische Gewißheitsproblem« (66) resultiert also nicht aus der kausalen Referenztheorie, derzufolge »[k]eine begrifflichen Bestimmungen ... die Bedeutung des Gottesnamens fest[legen]« (62), sondern aus der Eigenart der Gottesthematik. Gott ist immer und überall gegenwärtig, ohne mit einem besonderen Gegenwärtigen gleichgesetzt werden zu können, ist also kein sinnlich erfahrenes besonderes Individuum im Sinn der Referenztheorie. Aber er ist auch nicht gegenwärtig wie eine natürliche Art, für die es immer wieder neue Fälle geben kann. Sonst müßte sich die mit »Gott« bezeichnete Wirklichkeit über eine exemplarisch gewonnene, empirisch immer wieder neu exemplifizierte Gesetzesstruktur fassen lassen. Schleiermacher hat aus einer ähnlichen Sachlage die Konsequenz gezogen, daß die Referenz von »Gott« weder über eine besondere Sinneserfahrung festgelegt sein kann (sonst wäre sie historisch partikular), noch über eine Gesetzesstruktur (sonst wäre sie empirisch allgemein), sondern nur über etwas, das immer und überall konstitutiv präsent ist, und das kann ihm zufolge eben keine bloße (zufällige) Gegebenheit für das Bewußtsein, sondern nur eine Grundbedingung jeden Bewußtseins überhaupt. Der »epistemic access« zu Gott ist daher nicht primär über tradiertes Wissen in der christlichen Gemeinschaft und auch nicht über das Struktur- und Gesetzeswissen unserer Welt, sondern allein über die Analyse des Grundes unseres Selbstbewußtseins zu suchen – also im Prinzip jedem immer zugänglich. Diese von Schleiermacher entfaltete Möglichkeit wird von Großhans nicht bedacht. Stattdessen versucht er, in Analogie zum Wissen um die Gesetzesstruktur natürlicher Arten die Trinität als eine solche Strukturangabe zu verstehen (64ff., 73). Doch das ist eine problematische Analogie. Zum einen müßte dann präziser gezeigt werden, an welchem paradigmatischen Fall diese Struktur auf welche Weise gewonnen wurde und wo und wie sie sich immer wieder exemplifiziert. Zum anderen ist die nicht nur historische, sondern je gegenwärtige epistemische Zugänglichkeit Gottes von grundsätzlich anderer Art als im Fall natürlicher Arten. Das Problem ist also nicht nur, »wie *gewußt* werden kann, daß die Trinität die Grundstruktur Gottes ist« (65), sondern ob es überhaupt sinnvoll ist, auch Gott in Analogie zu den natürlichen Arten eine Wesensstruktur zuzusprechen.

GROSSHANS folgt Putnams Kritik, der der kausalen Theorie einen »metaphysischen Realismus« vorwirft, da sie von einer »externen Perspektive«

Erkenntnis und Sprache beurteile, die eine Welt als independente Gesamtheit von Dingen verstehe, eine wahre und vollständige Beschreibung derselben intendiere und eine Korrespondenztheorie vertrete (83). Dagegen setzt Putnam seine These »*Truth is ultimate goodness of fit*« (90). Das Zusammenpassen von Sache und Prädikat im Urteil sei, so G., insofern realistisch, als hier die Kohärenz der Aussage mit anderen Erfahrungen gefordert sei. Damit werde die Aporie des metaphysischen Realismus vermieden, das erkannte Ding vom »Ding an sich« zu unterscheiden.⁹⁹ Der externe Realismus wird von Putnam durch einen internen umbesetzt, demzufolge »wir unsere Sprache nicht überschreiten können, sondern Wirklichkeit und Welt nur in unseren jeweiligen Sprachen haben« (100f.). Damit gibt es auch nicht mehr nur »eine wahre« Theorie der Wirklichkeit. Es seien denn auch nicht die Wörter, die referieren, sondern deren Sprecher, so daß »mehrere und zwar verschiedene, ja, sogar sich widersprechende Aussagen von demselben Sachverhalt und derselben Sache mit demselben berechtigten Wahrheitsanspruch möglich sein« können (104).

Dementsprechend untersucht GROSSHANS in seinem *zweiten* Teil Putnams internen Realismus (105–163). Mit dem externen Realismus (gegen den Antirealismus von Idealismus und Kulturrelativismus) teilt Putnam, daß Sprache auf Wirkliches referiert, mit dem entgegengesetzten Kulturrelativismus, daß es »viele wahre Theorien von der Wirklichkeit geben mag« und damit auch von Gott (106). Nicht in eines der beiden Extreme zu verfallen,

⁹⁹ Mit Recht betont Großhans, daß für die kausale Theorie der Referenz »die dichotomische Unterscheidung dessen, was wir erkennen, von dem, was wirklich der Fall ist, unentbehrlich, ja, konstitutiv« sei (95). Und er kritisiert sie eben deshalb, weil er in dieser Unterscheidung das Problem des Skeptizismus verankert sieht, und zwar auf unlösbare Weise (96). Doch nicht alles, was er unter dem Stichwort »Dichotomie« verhandelt (Erkennen/Sein, Wesen/Erscheinung, primäre/sekundäre Eigenschaften, Schema/Inhalt, Subjekt/Objekt usw.), ist »[d]ieselbe Unterscheidung ... in anderer Terminologie« (95, vgl. 95ff., 239ff. u. ö.). Insbesondere der Dualismus von objektiver Wirklichkeit und subjektiver Wahrnehmung (98) sollte damit nicht gleichgesetzt werden. Die Differenz zwischen dem, was wir erkennen, und dem, was der Fall ist, unserem Wissen eines Sachverhalts und dem Sachverhalt ist schon deshalb zu beachten, weil nur so ein »fundamentalistisches Verständnis der Sprache des christlichen Glaubens« vermieden werden kann, in dem »unser Wissen von Gott mit Gott selbst identifiziert wird« (239), wie G. zu Recht vermerkt. Man muß diese Differenz aber als eine *kritische* Unterscheidung *innerhalb* unserer Sprachen verstehen und nicht als eine *dogmatische* Scheidung und Entgegensetzung von Sprache und Wirklichkeit: Diese Unterscheidung wird ja selbst (auf nicht nur eine, sondern immer wieder andere Weise) *in* der Sprache gemacht. In diesem kritischen Sinn kann und muß man an dieser Unterscheidung und anderen auch im christlichen Reden festhalten, ohne daß dies zwangsläufig Folgen wie *Unwissenheit* und *Ungewißheit* im Blick auf Gott (ebd.) haben müßte.

sondern sie zu vermitteln, ist ein leitendes Motiv seiner Position. Was »eine« oder »die« Welt sei, sei stets nur aus der internen Perspektive einer Theorie oder Sprache zu diskutieren, Wahrheit sei innerhalb derselben »idealisierte rationale Akzeptierbarkeit« (107), und der Wahrheitsbegriff bezeichne »*the success of language-using*« (110, Putnam, vgl. 144f.) im jeweiligen Begriffsschema (111, 128). Sofern es kein »Ding an sich« gibt, sei auch die Wirklichkeit Gottes nicht so zu verstehen (131). Aber der »interne Realismus will die sprachliche Darstellung der Realität Gottes ... nicht als defizient oder sinnlos diskriminieren, sondern ihren Anspruch ernst nehmen, Realität darzustellen«, was eben nur *in* einer Sprache, etwa der des christlichen Glaubens, möglich sei (132). Nicht die Referenz einzelner Ausdrücke, sondern der »Wirklichkeitsbezug von Sprache« sei deshalb näher zu klären (132–144). Der »entscheidende Schritt« dazu sei, den Wirklichkeitsbezug sprachintern plural zu verstehen, ohne die Existenz der Wirklichkeit von diesem Bezug abhängig zu denken (137). Die »Wirklichkeit Gottes *ist* nicht deshalb, weil sie erkannt ist; sie ist jedoch nur so, *wie* sie erkannt, begriffen und gewußt wird« (138). Wenn aber nicht mehr »ein gemeinsamer« Bezug auf »die eine« Wirklichkeit vorausgesetzt wird, wird die Identität der Realität bzw. der Referenten von Bezugnahmen fraglich. Kann der Sachbezug und dessen Selbigkeit nur *innerhalb* einer Sprache beschrieben werden, kann nie sicher *gewußt* werden, ob sich verschiedene auf dasselbe beziehen (142). Darin sieht G. das epistemische Hauptproblem des internen Realismus. Als »neuer Garant für die Einheit der Wirklichkeit« dient deshalb »der gemeinsame Vollzug des Lebens« (143f.). Der Pluralismus allerdings bleibt irreduzibel (und präzisierungsbedürftig): »Mehreres kann der Fall sein, und mehreres kann wahr sein« (145).

Als Beispiel einer Analyse des Begriffsschemas des christlichen Glaubens erörtert G. die Religionsphilosophie Alvin Plantingas (148ff.), der die zentrale Stellung des Gottesbegriffs für den christlichen Glauben und für menschliche Erkenntnis überhaupt erweisen will. Gegen das »evidentialistische« Unternehmen, den Gottesbegriff außertheologisch zu »begründen« (foundationalism), intendiert er mittels einer Neufassung des ontologischen Argumentes die »Selbstbegründung des Gottesbegriffs« (148). Da er nicht begründungsbedürftig sei, könne er als selbstevident und der Glaube daher als »basic belief« gelten, sofern das Wissen von Gott in ihm selbst gründe (151ff.). D.Z. Phillips kritisiert das mit dem Argument, der Rekurs auf basic beliefs isoliere dieselben von ihren Lebenskontexten und bleibe dem Begründungs- oder Grundlegungsmodell verhaftet. Kein Begründungsrekurs könne festlegen, »ob eine Aussage rational und wahr« sei (159). »Die Vernunft« gibt kein notwendiges Kriterium und keine allgemeine Begründung, um hier zu unterscheiden. »Soll die Sprache des christlichen Glaubens durch einen *internen Realismus* beschrieben werden, so steht man nun an einer gewissen Scheidelinie: Entweder wird das Begriffsschema der Sprache des christlichen Glaubens im Sinne eines rationalistischen »Foundationalism

verstanden oder es wird die Kritik am ›Foundationalism‹ berücksichtigt und das Begriffsschema der Sprache des christlichen Glaubens wird ohne Begründungsstruktur gedacht« (160). Von Wittgenstein her argumentiert G. (mit Phillips): »Ein Grundlegungsmodell kann die Gewißheit, die Menschen in ihrem Sprechen und Handeln haben, nicht zutreffend beschreiben« (160f.). Zentral (und nicht basic) sei eine Proposition nur in diesem Gefüge und könne daher nicht Begründungsfunktion für andere haben. Sie kann nie dazu dienen, »die Rationalität und Wahrheit anderer Aussagen zu begründen« (161), sondern sei *zentral*, sofern sie das Leben regelt. Die sich hier erhebende Frage lautet, »ob und wie ein Begriffsschema der Sprache des christlichen Glaubens im Sinne eines internen Realismus unter Verzicht auf eine rationalistische Begründungsstruktur zu denken ist« (162). Ohne Begründungsstruktur scheint »der Wahrheitsbegriff ... sinnlos zu werden ... Ohne einen sinnvollen Begriff der Wahrheit aber scheint die Sprache des christlichen Glaubens beliebig ... zu werden«, so daß die christliche Religion selber in Frage gestellt werde (163).

Diesem Problemzusammenhang von ontologischem Anspruch des christlichen Glaubens und Skepsis geht GROSSHANS in seinem *dritten* Teil nach, der »Wittgensteins anti-rationalistisches Sprachverständnis« darstellt (165–197), »Die hermeneutische Eigenart der Sprache des christlichen Glaubens« in dieser Perspektive entfaltet (198–238) und abschließend »Gott« als Zentralbegriff dieser Sprache auslegt (239–264). Wittgenstein exploriert das Sprachverstehen anhand des Modells des Regelfolgens, dessen Interpretation durch Kripke G. diskutiert (168ff.). Einerseits bestehe ein Paradox darin, daß eine Regel nie unser (Sprach-)Handeln bestimmen könne, wenn es erst mit ihr in Übereinstimmung zu bringen sei, so daß sich hier die Skepsis meldet, den Regelgebrauch nicht mehr rechtfertigen zu können (171ff.). Andererseits rekurriert Wittgenstein auf ›Gepflogenheiten‹, um einen Begründungsregreß zu vermeiden. Das hat Folgen für das Wahrheitsproblem. »Werden die Wahrheitsbedingungen durch Rechtfertigungs- bzw. Behauptbarkeitsbedingungen ersetzt, dann wird der Begriff der *Wahrheit* definiert als Übereinstimmung einer Aussage mit der ausgesagten Sache« (177). Aber genau diese Bedingung des Wahrheitsbegriffs destruiert Wittgenstein mit der These, daß Regelfolgen eine ›Gepflogenheit‹ sei und daß sich die Richtigkeit des Sprachgebrauchs an ihrem Verhältnis zur übrigen Sprachgemeinschaft entscheide. Als Kriterium der Aussagen fungiert dann der Sprachgebrauch der anderen (178). Damit kann Wittgenstein das Paradox vermeiden, das sich aus dem Augustinischen Sprachmodell ergibt, indem er dieses Modell als ganzes abweist. Eben das erweist seine Perspektive vor allem als bedeutungs- und erst sekundär als wahrheitstheoretisch (183).

Diese Umstellung vom Primat der Semantik auf die Pragmatik ist nicht relativismusanfällig, wie Wittgenstein immer wieder vorgeworfen wird. Versteht man ›Lebensform‹ als »sprachübergreifenden Horizont« der Sprache

(184), dann bietet die Lebensform ein Modell der pragmatischen Kohärenz verschiedener Sprachen. Aber die Lebensformen sind gerade nicht als Instanzen einer Letztbegründung zu interpretieren (183, 188), sondern es ist »umgekehrt zu fragen, wie das Anliegen des traditionellen Wahrheitsbegriffs in Wittgensteins Sprachverständnis untergebracht ist« (188). Lebensform wie Weltbild sind keine außersprachlichen Rekursinstanzen, sondern nur in und mit einer Sprache gegeben. »Die Richtigkeit einer sprachlichen Äußerung wird gemessen an zentralen Begriffen einer Sprache« (189), die nicht als Begründungsinstanz zu verstehen sind. »Wittgensteins *Alternativen*« (191), auch gegen das Privatsprachen-Modell, lautet nach G.: »Es ist nichts außer Sprache!« (192).

Im Blick auf die Sprache des christlichen Glaubens provoziert dieser ›Internalismus‹ den Fideismusvorwurf K. Niensens (200ff., 210ff.), der auf dem Wahrheitsanspruch religiöser Rede insistiert (211, vgl. 199f.), damit »*Wahrheit*« nicht »zu einer nur kontextrelevanten Größe relativiert« wird »als *interner* Überprüfungs-begriff von Lebensformen, Sprachen und Begriffsschemata – und nicht als ein allgemeiner kontextübergreifender Begriff« (213, gegen Phillips). Eine »externe« Prüfung einer Religion als ganzer muß entweder auf eine allgemeine Vernunft rekurrieren, oder »eine Art Selbstverifizierung der geglaubten Inhalte« annehmen (ebd.). Phillips teilt zwar die Kritik an dem so konstruierten Fideismus, bestreitet aber, ihn selber zu vertreten (214ff.). Die religiöse Sprache, etwa im Gebet, beziehe sich gerade auf die ganze Lebenswirklichkeit des Menschen. Sie referiere nicht rationalistisch auf ›Gott selbst‹, sondern auf die existentiellen Phänomene des Lebens werde in einem kulturellen Kontext Bezug genommen. Das religiöse Sprachspiel sei nicht eine isolierte Lebensform, sondern Teil einer solchen und damit in einer Kultur situiert (216, 219). Was religiöse Äußerungen bedeuten und ob sie als wahr gelten können, werde nicht durch externe Instanzen entschieden, sondern »durch Kriterien, die dem christlichen Glauben eigen sind« (226, vgl. 236). Die ›Realität Gottes‹ sei daher nur ›tiefengrammatisch‹ zu bestimmen, etwa so, daß sie für religiöse Subjekte die Möglichkeit seiner Nichtexistenz ausschließt (226f.). Das sei nicht apologetisch, sondern als Bemerkung über die Grammatik dieses Wortes in einer religiösen Lebensform zu verstehen. Gleiches gilt auch für den Begriff der ›Wahrheit‹: »Die Wahrheit der Rede von Gott ist nur in einem praktischen Horizont zu erfassen, in dem der die Wahrheit Erkennende sich selbst in die Präsenz des von ihm ausgesprochenen und ausgesagten Gottes gestellt sieht« (228). Daher wird auch die Wahrheit der religiösen Rede nicht von einem »allgemeinen Wahrheitsbegriff« her beurteilt, sondern »Christ is the measure, not what is measured« (230, Phillips). Die Übergänge zu anderen Sprachen bestehen in der gelebten Beziehung des Glaubens zum übrigen Leben, in der mehr oder minder gemeinsamen Tradition einer Kultur und in der »grammatische[n] Regelung durch die Theologie« (231, ›durch?‹). Über den sinnvollen und wahren Gebrauch eines Wortes wird daher durch die Grammatik einer Sprache entschieden, und diese Grammatik zu erheben, ist in Bezug auf die Sprache des christlichen Glaubens die Aufgabe der Theologie (231ff.).¹⁰⁰

¹⁰⁰ Ist die Theologie die Grammatik oder beschreibt sie diese nur (233), bzw. ist die

GROSSHANS wendet abschließend ein, daß Wittgenstein Gefahr läuft, die referierende und darstellende Funktion der religiösen Sprache zu vernachlässigen, die Abgeschlossenheit überzubetonen und die Gewißheitsfrage zu Lasten der Wahrheitsfrage aufzuwerten (237). Der interne Realismus Putnams könne diese Probleme korrigieren. In dieser Perspektive versucht er abschließend, den Grundansatz einer theologischen Grammatik anhand des Gottesbegriffs zu skizzieren (239ff.). »Der Gottesbegriff nimmt die zentrale Position in der Sprache des christlichen Glaubens ein« (240). Bestimmt man »Gott« grammatisch, ist er christlich durch die Namen »Vater, Sohn und Heiliger Geist« bestimmt, durch die auf »Gott« referiert und Gott identifiziert wird (246ff.). Die Funktion des Namens »Gott« ist dann aber nicht als Benennung eines Referenten, sondern als Einführung in »eine Geschichte und ein Beziehungsgefüge« (246) zu verstehen, und zwar eine Geschichte, die nicht nur wir über Gott erzählen, sondern die Gott selbst ist: »Gott ist seine Geschichte mit sich selbst und mit der Welt« (248). Diese Geschichte Gottes ist dann bestimmbar als »die Geschichte seines ewig sich erneuernden schöpferischen Lebens« (ebd.), d.h. Gott ist dieses *Leben*, an dem er als *Liebe* andere an sich teilhaben läßt. Zu diesem Zentrum muß die gesamte Sprache des christlichen Glaubens in »widerspruchsfreie Relation ... gebracht werden können« (249), womit ein Kohärenzkriterium eingeführt wird (251). Alle weiteren Aussagen wie die Eigenschaften Gottes entfalten Aspekte dieser zentralen Geschichte. Deren unterschiedliche Akzentuierungen sind dann Ausdruck legitimer Differenzen verschiedener Frömmigkeitstraditionen, die untereinander familienähnlich sind. Die *Erkenntnis* der Bestimmungen Gottes sei allein möglich »aufgrund der Integration des Menschen in die Geschichte Gottes« sowohl in der Inkarnation wie in jedem einzelnen Leben (255). Der Fortgang der Erkenntnis Gottes ist daher ein »immer besseres *Vorstellen* der Sprache des christlichen Glaubens« (261). Auch wenn sich ihr Wirklichkeitsanspruch in andere Sprachen übersetzen lasse, sei doch ihr Verhältnis zur Wirklichkeit so einzigartig, daß hier Grenzen der Verständigung begründet liegen (262).

Aber ist diese Wirklichkeit nur im Begriffsschema der christlichen Sprache gegeben oder wird in dieser eine Wirklichkeit thematisch, ohne die es weder sie noch irgendetwas anderes gäbe und die sich deshalb auch zu anderen Begriffsschemata ins Verhältnis setzen lassen müßte? G. weist zu Recht darauf hin, daß Davidson und Putnam unter einem Begriffsschema Unterschiedliches verstehen (125ff.). Doch auch wenn er mit Putnam am

Trinitätslehre die grammatische Grundstruktur, oder ist sie lediglich eine mehr oder minder gelungene Darstellung derselben (254)?

Begriff des Begriffsschemas festhält, genügt es im Blick auf Davidsons Kritik daran nicht, mit dem internen Realismus festzuhalten, daß Wirklichkeitskonzeptionen relativ zu Sprachen bzw. Theorien sind und nur im Ausgang von ihnen erschlossen werden können (127). Zu fragen ist auch, wie die Kausalitätsprämisse Davidsons berücksichtigt wird, also die Tatsache, »daß die Welt (Gegenstände, Sachverhalte, Ereignisse) *ursächlich* mit dem menschlichen Meinen und Sprechen verbunden ist« (125, i.O. nicht kursiv). Das gilt gerade auch dann, wenn mit Putnam und G. daran festgehalten wird, daß das, was Realität oder Realität Gottes ist, immer »nur innerhalb des Begriffsschemas einer bestimmten Sprache ... verstanden werden« kann (131). Auch der interne Realismus geht von der Wirkung des Erkannten auf das Erkennende aus, auch wenn er mit gutem Grund darauf besteht, daß das Erkannte nie ohne Theorie, Wirklichkeit und Gott also nie außerhalb einer Sprache thematisiert werden können. In seiner Aufnahme des internen Realismus konzentriert sich G. aber mehr auf das begriffliche Geformtsein als auf das kausale Bewirktsein unserer Erkenntnisse. Doch auch im Blick auf Gott müßte beidem nachgegangen werden. Ist der Anspruch der christlichen Sprache doch ein doppelter: Zum einen geht es um etwas, was nicht erst durch sie hervorgebracht wird (Realitätsanspruch). Zum andern beansprucht sie, darüber tatsächlich auch etwas Wahres zu wissen und zu sagen (Wahrheitsanspruch). Beides ist zu unterscheiden, weil das Erste das Zweite nicht zwangsläufig zur Folge hat. Der Hinweis auf das Bewirktsein muß aber keineswegs bedeuten, was G. zu Recht kritisiert: »daß es vor der Sprache alle Gegenstände und Strukturen an sich gibt« (87). Nicht die sprachliche Strukturierung der Wirklichkeit (oder der Wirklichkeit Gottes) ist ontologisch vorauszusetzen, sondern unseren verschiedenen sprachlichen Strukturierungen muß, wenn diese mit Recht einen Realitätsanspruch erheben können sollen, eine Wirklichkeit (oder Wirklichkeit Gottes) vorausliegen, die so ist, daß sie Meinungen (beliefs) bei uns bewirkt, die wir auf je unsere Weise mehr oder weniger adäquat sprachlich und begrifflich gestalten.¹⁰¹

¹⁰¹ Auch im Wittgenstein-Teil wird diese Frage nicht explizit erörtert, erhält aber faktisch eine weiterführende Antwort: Der Verweis auf Praxis und Gewohnheit (173ff., 179), Lebensvollzug (188), Lebensform und die »Naturgeschichte des Menschen« (196) hat die Pointe, auf Zusammenhänge und Praktiken gemeinsamen menschlichen Lebens zu verweisen, in denen diese Wirkungen der Wirklichkeit immer schon in einer bestimmten verlässlichen Weise sprachlich verarbeitet sind (236). Diese Weisen mögen variieren. Aber letztlich müssen wir uns auf sie verlassen, weil wir nicht hinter sie zurück können; und wir können uns auch auf sie verlassen, weil wir nicht (über)leben würden, wenn sie in der Mehrzahl der Fälle (im Normalfall also) die Wirkungen der Wirklichkeit (Gottes) gänzlich inadäquat verarbeiten würden.

Es folgt also keineswegs, daß jede Rede von Gott *ipso facto* auch schon wahr, unser (immer sprachlich vermitteltes und geprägtes) Wissen von Gott mit Gott selbst identisch wäre (vgl. 239). Man muß vielmehr beiden Momenten christlicher Glaubenssprache von Gott, dem Anspruch realer Referenz und dem Anspruch wahrer Aussagen über diesen Referenten, kritisch nachgehen. G. versucht das im Schlußteil seiner Arbeit so, daß er den Gedanken des Begriffsschemas aufnimmt und das Begriffsschema des christlichen Glaubens von seinem zentralen Begriff, dem Gottesbegriff her zu verstehen sucht. Zu fragen ist, ob dabei nicht genau das geschieht, was zuvor ausdrücklich kritisiert wurde: daß ontologisch als Struktur der Wirklichkeit hypostasiert wird, was in einer bestimmten Sprache als Strukturierung der Wirklichkeit vorgefunden wird (87). Die Bemühung, im Verständnis christlicher Sprache um der Gewißheit des Glaubens willen auf dichotomische Unterscheidungen zu verzichten (239 u. ö.), führt in die Gefahr, das in dieser selbst angelegte Potential selbstkritischer Unterscheidung dessen, was sie sagt, von dem, wovon sie spricht, zu unterschätzen: Der Anspruch, »mit Gewißheit [wahre] Aussagen von Gott zu machen« (250), impliziert den doppelten Anspruch realer Referenz und wahrer Aussagen über den Referenten. Der erste hängt nicht am zweiten, sondern umgekehrt. Diese Aussagen müssen also nicht, wie G. betont, »als Beschreibungen eines für sich bestehenden Seins Gottes verstanden« werden (253). Doch sein Alternativvorschlag, sie »als begriffliche Explikationen der Geschichte und der Beziehungen Gottes mit sich selbst und der Welt« zu verstehen (ebd.), wirft entweder wieder die Differenz zwischen dem Was (dem Sachverhalt) und dem Wie dieser Aussagen (ihrer Thematisierung dieses Sachverhalts) auf oder nötigt dazu, diese *Geschichte Gottes selbst als eine Geschichte der Sprach- und Wortwerdung* zu denken.

GROSSHANS' Studie ist in Deutschland die bislang gründlichste theologische Auseinandersetzung mit der Realismusproblematik im Anschluß an die Debatten der neueren analytischen Philosophie und Religionsphilosophie und der *terminus a quo* für künftige Arbeiten. Seine Überlegungen zur Fundierung menschlicher Gotteserkenntnis in der »Integration des Menschen in die Geschichte Gottes« und zur Inkarnation (255ff.) bieten eine Reihe interessanter Anknüpfungspunkte für weiterführende theologische Überlegungen. Daß der erkennende Mensch in das von ihm zu erkennen Gesuchte einbezogen ist, hebt die Differenz zwischen Gott und gewußtem bzw. erkanntem Gott aber nicht auf (256). Zu reformulieren sind dann auch die Anliegen der kausalen Theorie der Referenz. Sie hebt nicht auf eine »für sich bestehende Realität der ausgesagten Gegenstände und Sachverhalte« (256) ab, mit der wir nicht vertraut wären, sondern insistiert darauf, daß

Fragen wie »Wovon ist die Rede?«, »Was wird davon gesagt?«, »Ist das Gesagte wahr?«, »Können wir wissen, ob es wahr ist?« usf. unterschieden werden müssen, weil sie auf unterschiedliche Weise zu beantworten sind. Auch eine Realität, in die wir einbezogen sind, ist noch einmal davon zu unterscheiden, wie wir von ihr reden. Es muß dieser Theorie also nicht um ein »isolierbares Sein Gottes« gehen, dem die »Gegenwart der Geschichte und der Beziehungen Gottes mit sich selbst, mit der Welt und mit uns Menschen« (260, vgl. 266) gegenübergestellt werden könnte. Ihre Pointe könnte vielmehr das Offenhalten der kritischen Differenz sein zwischen dem, wovon wir reden, und dem, wie wir davon reden und was wir davon sagen. Die von G. befürchtete Unkontrolliertheit des Referierens und Identifizierens infolge der »Unterbestimmung des deskriptiven Gehalts«, mit fatalen Folgen für »die Gewißheit der Glaubenserkenntnis« (266), tritt nicht ein, wenn man seinen eigenen Vorschlag beherzigt: die Einbindung des Referierens und Identifizierens in eine *Lebens- und Interpretationspraxis des Glaubens*. In dieser wird es zwar immer auch ein tradiertes soziales Wissen von Gott geben. Aber die Differenz zwischen Gott und unserem Wissen von Gott wird dadurch nicht aufgehoben, Referieren und »Deskription« (wenn man davon hier überhaupt reden kann und will) bleiben unterschieden. Die sich hier stellende Herausforderung wäre, die realistischen Intentionen der kausalen Referenztheorie in eine (kausale) *Zeichen- und Interpretationstheorie* aufzuheben, in der die vielschichtigen Verstehens- und Interpretationsprozesse praktischer Lebensvollzüge in lebensweltlichen Praxiszusammenhängen als komplexe Bearbeitungsweisen von Wirklichkeit verständlich gemacht würden.¹⁰² Gibt es Wirklichkeit und damit auch die Wirklichkeit Gottes für uns nur in und durch Zeichen- und Interpretationsprozesse, dann deshalb, weil diese selbst zu dieser Wirklichkeit gehören und nicht als etwas ihr ganz Fremdes von ihr unterschieden sind: Die Differenz von Sprache und Wirklichkeit wird stets *in* der Sprache gemacht, aber sie ist als Differenz von Wirklichkeit und Sprache *in* den Wirklichkeiten loziert, in denen wir leben. Auch die Glaubensgewißheit wird deshalb nicht dadurch gesichert, daß man dieses

¹⁰² Dazu wären die Ansätze aufzugreifen, die sich in der Interpretations- und Zeichenphilosophie der letzten Jahre finden. Vgl. J. Simon, *Philosophie des Zeichens*, Berlin/New York 1989; G. Abel, *Interpretationswelten. Gegenwartsphilosophie jenseits von Essentialismus und Relativismus*, Frankfurt 1995; H. Lenk, *Philosophie und Interpretation. Vorlesungen zur Entwicklung konstruktivistischer Interpretationsansätze*, Frankfurt 1993; ders., *Interpretation und Realität. Vorlesungen über Realismus in der Philosophie der Interpretationskonstrukte*, Frankfurt 1995; K.-M. Hingst, *Perspektivismus und Pragmatismus. Ein Vergleich auf der Grundlage der Wahrheitsbegriffe und Religionsphilosophien von Nietzsche und James*, Würzburg 1998.

tradierte Wissen von Gott epistemisch privilegiert und für gewiß erklärt, die Sprache des christlichen Glaubens also als eine »von einem eigenen Begriffsschema strukturierte Sprache« versteht (267), das als solches wahres Wissen von Gott zur Darstellung bringt. Die Verknüpfung von Wittgensteins Sprachphilosophie mit Putnams internem Realismus ist keine Lösung des Wahrheits- und Gewißheitsproblems, sondern weist einen Weg, auf dem es je und je gelöst werden kann: durch Teilnahme an der Lebenspraxis des christlichen Glaubens, die es nicht gäbe, wenn sich verlässliche Glaubensgewißheit nicht immer wieder einstellte, und die sich nicht einstellte, wenn es keine Teilnahme an dieser Praxis und kein christliches Sprechen von, zu und mit Gott gäbe.