

Bei aller Begrenztheit der Vernunft – der Glaube ist auf die Vernunft angewiesen, weil er persönlich angeeignet und verstanden werden will. Diese aber befindet sich – weil kein zeitloses, immer gleich bleibendes Erkenntnisquellbecken für Christen und Heiden – immer schon im Glauben oder im Unglauben,¹⁰¹ weswegen der Weg vom Unglauben in den Glauben nicht vom Nichtglaubenden angestoßen werden kann, sondern nur von Gott selbst. Ein so verständener Glaube ordnet den Glauben auf Gott, die Vernunft aber auf den Menschen hin und vermeidet eine Überhöhung der Vernunft zu Lasten des Glaubens und zu Lasten des Menschen. Luthers Unterscheidung von göttlichem und menschlichem Werk ist auch in der Frage von Vernunft und Glaube eine hermeneutische Hilfe, mit der man weit kommt.

101. Die Vernunft ist darum mit Ingolf Dalferth kein »Reservoir neutraler Einsichten«, das Glaubenden wie Nichtglaubenden offen steht. (Ebd., 92)

Über die Grenzen der Vernunft Un-, Wider- und Übervernunft als die Anderen der Vernunft

Philipp Stoellger

Grenzverkehr von Glaube und Vernunft

Gefragt nach den Grenzen der Vernunft (so die Vorgabe an die folgenden Ausführungen), fragt sich, *wer* bestimmt über diese Grenzen? Wer, wenn nicht bestimmte Menschen mit ihren Theorien kommen dafür in Frage, und zwar im Kontext ihrer Kultur und Geschichte. Die »subjektive« Vernunft tritt stets in Gestalt »jemeiniger Vernunft« auf und wird mitbestimmt von der »objektiven Vernunft«, wie sie in Kultur, Geschichte und Institutionen sedimentiert ist. Nur sind die Sedimente einer Kultur keineswegs »reine objektive Vernunft«, sondern von allerlei weniger oder gar *Widervernünftigem* durchsetzt. Kultur ist mehr als Vernunft – wohl oder übel.

In der Bestimmung der Vernunft und ihrer Grenzen reden daher viele mit – vernünftige Subjekte, sei es tot oder lebendig, ebenso wie manches Unter-, Über- oder Widervernünftige. Das zeigt sich verdichtet im Verhältnis von Vernunft und Glaube: Der Vernunftbegriff bestimmt über das Verhältnis von Glaube und Vernunft ebenso wie der Glaubensbegriff – allerdings beide nicht allein und souverän, sofern auch Kontingenzen, mancherlei Begehren, Phobien und ähnliche Unreinheiten im Spiel sind.

Die Grenzwerte des fraglichen Verhältnisses sind bruchlose *Kontinuität* von Glaube und Vernunft (bis zur Identität im Vernunftglauben) oder schlechthinnige *Differenz* in der glaubenslosen Vernunft und dem vernunftlosen Glauben (bis zur Feindschaft im vermeintlichen »credo quia absurdum«). Die *Kontinuität* kann vertreten werden als Inklusion des Glaubens in den Vernunftbegriff (Rationalismus) oder als Inklusion der Vernunft in den Glaubensbegriff (Ratzinger). Die *Differenz* kann ebenso verschieden bestimmt werden: als Feindschaft (Tertullian?), als Steigerung oder Sprung (Kierkegaard) oder auch als Beziehungslosigkeit bis zur Leugnung des Anderen oder der Ignoranz (sog. Atheisten, Materialisten, Positivisten).

Ein Problem in der Auseinandersetzung mit Ratzingers Thesen in protestantischer Perspektive besteht darin, wie man sich zu seinem neuplatonischen Kontinuitäts- und Inklusionsmodell verhalten soll. In lutherischer Tradition liegt eine gegenläufige Differenzthese nahe (etwa im Sinne der Heidelberger Disputation).

In neuprotestantischer Tradition hingegen legt sich eine Vermittlungsfigur nahe (etwa im Anschluß an Kant, Schleiermacher oder Hegel). Wenn man eine *dialektische Vermittlung* von Glaube und Vernunft vertritt – wie etwa Jüngel mit seiner Wendung »fides quaerens intellectum quaerentem fidem«, dann würde damit einerseits die bruchlose Kontinuität (Ratzinger), andererseits eine »gnesioluthera-nische« radikale Differenz vermieden. Denn beide verkürzen beide: Glaube und Vernunft. Sie sind vielmehr einander *Andere*, ohne im Anderen einfach sich selbst oder das Andere ihrer selbst erkennen zu können. Soll man diese Differenz vermitteln oder verschärfen? Oder kann man – wie Jüngel – präntendieren, beides zugleich zu leisten? Wenn ihr Verhältnis nicht mit einer Kontinuität und Teleologie bestimmt werden soll (wie in Ratzingers Inklusion oder in derjenigen Hegels), sondern wenn man mit Schleiermacher auf der *Differenz* des Glaubens gegenüber Wissen und Wollen insistiert, muss man diese Differenz klären und schärfen, ohne sie unnötig zu übertreiben. Genauer gesagt: Die *Grenze* und die Zonen der *Übergänge* zwischen Vernunft und Glaube müssen ausgelotet und bestimmt werden, um den faktischen, möglichen und wünschenswerten Grenzverkehr zu klären. Versucht man das, fragt sich »für wen« und »von wo aus«: von der Vernunft oder vom Glauben aus? Und von *welcher* Vernunft und *welchem* Glauben aus? Wie auch immer man hier entscheidet, man ist bereits im Medium der Vernunft, wenn man vernünftig zu operieren beansprucht. Wenn daher der Glaube die Vernunft bestimmen würde, müsste er sie dabei in Anspruch nehmen. Gilt gleiches auch umgekehrt? Kann sich die Vernunft im Verhältnis zum Glauben bestimmen, ohne ihn (in welcher Gestalt auch immer) vorauszusetzen?

Unter, Wider, Über der Vernunft

Vernünftigerweise kann man die Vernunft unterscheiden von dem, was ihr *zuwider* ist, von dem, was *unter ihrem Niveau* ist, und von dem, was ihr *zu hoch* ist. Diese Topographie von »unter, wider und über« ist von *der Vernunft* aus entworfen, also *ihre* Verortung ihrer Anderen. So zu unterscheiden, ermöglicht es, Unterschiede zu machen zwischen den Anderen der Vernunft, und es eröffnet ihr die Möglichkeit unterschiedlicher Antworten. Alles »Andere der Vernunft« als bloß »unvernünftig« zu bestimmen, wäre unterkomplex und nicht sonderlich vernünftig. Denn Unterschiede zu machen gehört zum Sinn von Vernunft. Die hermeneutische *Hypothese* des Folgenden ist daher: Statt die Anderen der Vernunft pauschal als »unvernünftig« zusammenzufassen, lohnt die Differenzierung. Denn selbst das Untervernünftige ist gelegentlich »nicht unvernünftig«, und das heißt, es ist weder fraglos vernünftig noch einfach »nur unvernünftig«, sondern dazwischen, wo auch immer genau es zu verorten sein mag. Ähnlich steht es um das Wider- und Übervernünftige. Sollte »der Friede Gottes« ein Beispiel

sein für das Übervernünftige, ist er sicher »nicht unvernünftig« – ohne gleich differenzlos als »vernünftig« der Vernunft zugerechnet werden zu können.

Das Problem dieser Topographie von »unter, wider, über« ist jedoch, von der Perspektive der Vernunft dominiert zu sein. Die so Verorteten werden die Platzanweisung durch die Vernunft möglicherweise bestreiten. Wenn beispielsweise die Vernunft (manche) Affekte oder Gefühle als unvernünftig bestimmte, könnten die erwidern, die Vernunft sei »gefühllos« und nur auf die Beherrschung ihrer Anderen aus. Daher ist über diese Topographie hinaus nach der *Dynamik* des Verhältnisses der Vernunft zu ihren Anderen zu fragen: Wie könnte es aus deren Perspektive aussehen? Regt sich von deren Seite aus Widerstand gegen diese Verortung und Verhältnisbestimmung?

Zur ersten *Orientierung* seien drei Beispiele der Anderen der Vernunft genannt:

- die *Natur* als *Untervernünftiges*,
- *Übel* oder *Wahnsinn* als *Widervernünftiges*,
- all das, was »höher ist, als alle Vernunft«, als *Übervernünftiges*, sei es Zukünftiges oder Unverfügbares, höhere Mächte oder Gott (zumal der Friede Gottes, vgl. Phil 4,7).

Die Mehrdeutigkeit des *Glaubens* im Verhältnis zur Vernunft wird daran ersichtlich, dass er an allen drei Orten auftreten kann: unvernünftig, wenn er allzu naiv oder vernunftlos bleibe; widervernünftig, wenn er »quia absurdum« auftritt, aber auch wenn er wider alle Erfahrung etwas zuspricht; und übervernünftig, wenn er über alle Vernunft hinaus zu lieben und zu hoffen wagt. Die Differenz des Glaubens zur Vernunft zeigt sich in diesen Grenzüberschreitungen, die diesseits ihrer normativen oder kritischen Beurteilung zunächst einmal wahrzunehmen und zu beschreiben sind. Die Ambivalenzen des Unter-, Wider- und Übervernünftigen dürften daran deutlich werden.

1. Untervernünftiges: Die Nachtschatten der Vernunft

Das Untervernünftige wird von der Vernunft teils *ex-*, teils *inkludiert*, je nachdem, ob es sich zur Vernunft »freundlich oder feindlich«, zugänglich oder unzugänglich erweist. Die Natur von »Fauna und Flora« wird angeeignet, also *inkludiert* im Sinne von Schleiermachers Vernunftwerdung der Natur und der Naturwerdung der Vernunft.¹ Erkenntnis der Natur und die technische Organisierung im Umgang mit ihr überbrücken die Differenz, ohne sie »aufzuheben« oder zu »tilgen«. Die *lebensgefährliche* Natur hingegen wird sowohl *exkludiert* (wie die Viren, manche Tiere, Hochwasser etc.) als auch symbolisch *inkludiert* (ausgestellt im Zoo) oder

1. Vgl. Ph. Stoellger, Der Symbolbegriff Schleiermachers, in: A. Arndt/U. Barth/W. Gräß (Hg.), Christentum – Staat – Kultur, Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Berlin, März 2006, Berlin / New York 2008, 109-145.

über Schutztechniken als abwesende und abzuwehrende bearbeitet (Versicherung, Deiche etc.).

Problematischer wird es, wenn die In- und Exklusionen auch die Natur betreffen, die wir *sind*: Untervernünftig wäre etwa eine unmittelbare, affektive Reaktion auf einen Reiz, etwa wenn man wütend wird und dieser Wut unbesonnen nachgibt »mit Gebrüll«. In neurowissenschaftlich imprägnierten Zeiten dominiert die Neigung, alle Reizreaktionen nicht nur als »natürlich«, sondern eben damit als »vernünftig« zu nobilitieren. Alles, was an natürlichen Reaktionen bei Menschen noch vorhanden ist (die wenigen Instinkte, manches Spontane), wird als evolutionär bewährte Reaktion und damit als vorteilhaft und erfolgreich ausgezeichnet. Spiegelneuronen als Empathieorgan sind sicher vorteilhaft für das Lernen und das soziale Zusammenleben. Aber können alle Eigenarten menschlicher Balzrituale »erklärt« werden, indem ihre »evolutionäre Nützlichkeit« behauptet und »erschlossen« wird? Dahinter steht die Intuition, das Faktische und Natürliche sei das Vernünftige; und Vernunft eben darin vernünftig, wenn sie natürlich sei.

Kultur wird damit zum (evolutionär kontraproduktiven) Epiphänomen der Natur, und die Vernunft wird zugleich naturalisiert. Diese Intuition ist »natürlich« nicht von der Natur selber diktiert, sondern eine Selbstdeutung der Vernunft, insbesondere der natürlichen Bedingungen der Vernunft – und zwar mit normativem Gehalt (für Leben und Forschen): Vernunft in die Natur zu inkludieren, macht die Natur zur exemplarischen Form der Vernunft. Dann liegt es nahe, auch allen unbesonnenen Affekten ihre natürliche Vernünftigkeit zuzuschreiben. Für das Rechtssystem wirft diese Naturalisierung bekanntlich Probleme auf: Kann man, was »in unserer Natur« liegt, noch verurteilen, zumal falls der »freie Wille« nur eine Selbsttäuschung des Hirns wäre? Und wäre für die christliche Religion nicht zu erwarten, als »unnatürlich« und »lebensfeindlich« kritisiert zu werden (wie bereits von Nietzsche)? Die Frage nach der »Lebensdienlichkeit« der Religion (sie sei gesund etc.) wird dann zum naturalistischen Kriterium von deren Beurteilung. Galt einst »ratio non tollit, sed perficit naturam«, gilt jetzt anscheinend »natura non tollit, sed perficit rationem« oder »ratio non tollitur, sed perficitur natura«. Sofern aber Vernunft nicht nur Funktion der Natur ist, sondern sich erkennend, handelnd und hoffend gegen sie und über sie hinaus richten kann, würde sie durch ihre Naturalisierung nicht »vollendet«, sondern aufgehoben (im negativen Sinne). Dagegen richtet sich die Vernunft zurecht, wenn sie die Natur als untervernünftig von sich unterscheidet. Vernünftig wird die Natur, wenn ihr erkennend, handelnd und hoffend begegnet wird. Dass die Natur in diesem Zugriff ihrerseits nicht in die Vernunft aufgehoben werden kann, wohl auch nicht final, ist vermutlich unstrittig. Im Gegenzug aber das Gegenteil zu präntendieren, ist nicht weniger abwegig.

Fraglich bleibt beispielsweise, was geschieht, wenn wir *fühlen*? Gefühle als die bessere Vernunft (der Natur) zu übertreiben, ist offensichtlich ebenso übersteuert, wie Gefühle als untervernünftig nur als beherrschte zuzulassen. Im Fühlen

meldet sich die Natur, die wir sind: etwa in einer höchst schmerzlichen Erkenntnis oder in einer tiefen Aversion oder auch in Lust und Liebe. Wie im Verhältnis von Glaube und Vernunft liegt es auch im Verhältnis von Gefühl und Vernunft nahe, die Gefühle nicht nur als untervernünftig zu exkludieren, sondern kritisch (also unterscheidend) als vernünftig zu inkludieren. Sofern Gefühle für Ethos und Logos dienlich sind (Ethos *mit* Gefühl, oder Gefühle als instinktive Vernünftigkeit), werden sie »salonfähig«: ethifizierte und logifizierte Gefühle gelten als inkludierbar, als vernünftig und zulässig.

Aber sind die Kriterien von ethischer und rationaler »Nützlichkeit« für die Zulässigkeit und damit die Inkludierbarkeit der Gefühle nicht zu »eng«? Wenn Gefühle »weder Wissen noch Wollen (oder Tun)« sind, können sie dann angemessen verstanden und beurteilt werden nur nach Maßgabe, inwiefern sie dem Wissen und Wollen dienen und nützen? Die *Eigendynamik* der Gefühle zeigt deren »symbolische Energie«, mit der sie sich weder widerstandslos der Verortung als »untervernünftig« fügen, noch der Inklusion als epistemisch oder moralisch nützlich. Die (praktische und theoretische) *Vernunft* der Gefühle ist sicher keine »reine«, sondern eine durch und durch »unreine« Vernunft: materiell, individuell, kulturell und geschichtlich verunreinigte Vernunft. Aber diesseits des Jargons von »emotionaler Intelligenz« gehört diese Dimension zur Vernunft, ohne in ihr aufzugehen. Daher ist es sicher vernünftig, auf Gefühle teils ex-, teils inkludierend zu reagieren. Nur ist die Qualifizierung des *Exkludierten* an ihnen als »untervernünftig« eine Abschattung, die der Vernunft den Blick auf ihr Anderes verdunkeln kann. Das Unbändige und Überschwängliche – das teils Gefährliche, teils Erhebende oder Erniedrigende – der Gefühle ist mehr oder minder vernünftig rekonstruierbar, also verständlich zu machen. Sie aber nur als zu bändigende und vernünftig zu beherrschende in den Blick zu nehmen, wäre allzu vernünftig: eine nicht ungefährliche Überrationalisierung. Hier wird das latente Herrschaftsmodell in der Topographie von Unter, Wider und Über zweifelhaft.

Für die Vernunft stellt sich die offene Frage: Soll sie das ihr so Fremde, das üblicherweise exkludiert wird, nun auch noch inkludieren – oder gerade die Differenz schärfen in der Exklusion? So zu fragen plädiert bereits für die Exklusion – wenn sie nur nicht zur Entsorgung würde. Die Traditionen von Romantik, Nietzsche und Freud deuten darauf hin, dass die Vernunft gerade an diesen natürlichen Anderen etwas über sich und diese Anderen zu lernen und zu erkennen hat. Indem diese subversiven Energien unseres Lebens thematisch werden und nicht nur als zu unterwerfende Herrschaftsobjekte in den Blick kommen, wird das Vernunftmodell der Souveränität (die noch über den äußersten emotionalen Ausnahmezustand gebieten solle) *demokratisiert*. Die Anderen haben einiges mitzubestimmen – ohne dass das gleich zur Anarchie führen muss.

Das entspricht auch, soweit ich sehe, dem Stand der gegenwärtigen Diskurse um die Religion in der demokratischen Öffentlichkeit. Was der ominösen »öffentlichen Vernunft« bisher als nur unter- oder widervernünftig galt, soll »plötzlich

und unerwartet« mitreden dürfen. Denn Parteilichkeit und Perspektivität von Argumenten seitens einer Religion können für die kommunikative Vernunft kein Grund sein, diesen Anderen den Mund zu verbieten. Heißt das, die Souveränität der Aufklärungsvernunft wird demokratisiert? Religion als symbolische Form gehört jedenfalls in den nicht hierarchisierbaren Reigen möglicher Formen der Vernunft. Und das ist auch gut so, einerseits um die dunklen Seiten des Untervernünftigen ans Licht zu bringen und der Kritik auszusetzen – andererseits um den Abstraktionen der Aufklärungsvernunft eine Horizonterweiterung zuzumuten. Aber die Frage ist auch hier, ob eine Religion nur die Stimme erheben darf, sofern sie dem öffentlichen Logos und Ethos *dient*, oder ob ihre eigene Sicht und Dynamik nicht *mehr* oder auch *anderes* zu sagen hat, als damit zugestanden wird. Würde man bereits die Zugangsbedingungen zum öffentlichen Diskurs so restriktiv fassen, dass im Voraus die Dienlichkeit und Integrierbarkeit des Anderen entschieden sein müsste – würde der Horizont der Kommunikation eng und allzu exklusiv.

2. Widervernünftiges: Wenn die Vernunft sich gegen sich selbst wendet

Orientiert sich die Vernunft gegenüber dem Untervernünftigen im Schema der Herrschaftsverhältnisse von *oben und unten*, so gegenüber dem Widervernünftigen im Schema von *Freund und Feind*. Das Widervernünftige ist des Vernünftigen Feind. Damit ist die Perspektive von vornherein klar: Exklusion im Zeichen der Selbstbehauptung der Vernunft (oder gar der Fremdvernichtung). Das ist gelegentlich auch gut so. Denn was der Vernunft zuwiderläuft, gefährdet sie: Widersprüche sind Nonsense; Programmfehler führen zum Absturz; Widerstand gegen die Vernunft wird im Grenzwert aggressiv bis in den Terror. Nur kann es eben dazu auch *im Namen der Vernunft* kommen. Der Pariser Vernunftterror in Revolutionszeiten hat das ad hominem demonstriert. Wer nicht so denkt wie ich, denkt nicht. Wer anders denkt, hat seinen Kopf zu verlieren. Wenn die Vernunft – in Gestalt von Herrschaftssubjekten, die im Namen »der Vernunft« zu sprechen behaupten – in aller Freiheit deklarieren kann, was ihr zuwider läuft, läuft sie Gefahr, autokratisch zu regieren und Feinde zu konstruieren. Die Vernunft kann auch von einem Feindbildbedarf verdunkelt werden, der Gespenster erzeugt. Noch problematischer wird es, wenn die Vernunft im Widervernünftigen *sich selber* wiedererkennt. Georg Lukács schrieb in seinem Novalis-Essay: »In Paris träumten verträumte Doktrinäre mit grausamer und blutiger Konsequenz alle Möglichkeiten des Rationalismus zu Ende, während auf deutschen Universitäten ein Buch nach dem anderen die stolze Hoffnung des Rationalismus, daß es für den Verstand nichts Unerreichbares gebe, untergrub und zerstörte«².

2. G. Lukács, Zur romantischen Lebensphilosophie, in: *ders.*, Die Seele und ihre Formen, Neu-

Im Sinne Kants kann man die Einsicht wohl kaum vermeiden, dass die Vernunft *in sich selbst* die Potenz zum Widervernünftigen trägt – bis zum Terror. Wer auf Freiheit setzt, riskiert das Böse. Nicht dass die Freiheit per se »böse« wäre, sondern die Freiheit der Vernunft ist bekanntlich auch die Freiheit zum Bösen – von der immer schon reger Gebrauch gemacht wird. Und das muss mitnichten mit dem diabolischen »Willen zum Bösen« geschehen.³ Im Gegenteil ereignet sich Seinesgleichen nicht selten mit bestem Willen, Wissen und Gewissen kraft aller Vernunft (eines Demagogen, Diktators oder Attentäters). Die Risiken und Nebenwirkungen der Vernunft sind, sich gegen sich selbst wenden zu können. Die Verwirklichungen dieser Möglichkeit reizen den Lebensnerv der Vernunftkritik. Sie muss sich von sich selbst in Gestalt solcher Fehlformen und Missbräuchen unterscheiden.

Das Widervernünftige als Lebenszerstörung und Vernunftverlust ist nach Möglichkeit identifizierbar und exkludierbar. Aber diese Außenseite der Arbeit an der Selbsterhaltung der Vernunft führt im Bedenken der Frage nach dem *Woher* solcher Widervernünftigkeit in die *Abgründe* der Vernunft – heiße es das Unbewusste, die Triebe, ihr Animalisches oder ihre Leibhaftigkeit. Die exkludierten Nachschatten der Vernunft und deren Gewächse kehren als Produkte ihrer selbst wieder.

Aber schon in der *Exklusion* des negativ Widervernünftigen zeigt sich ein *positiv* Widervernünftiges, die vorzeigbare Tagseite der Nachschatten: die Vernunftkritik als notwendige Selbstunterscheidung der Vernunft von ihrem Missbrauch. In ihr wendet sich die Vernunft kritisch gegen sich selbst – um sich zu reinigen und sich zu unterscheiden. Sie exkludiert einen Teil ihrer selbst und konstituiert so ihre Identität als »reine und kritische« Vernunft. Allerdings sind die Königsberger Reinigungsmittel nicht nur recht aggressiv: Sie lassen vom Glauben kaum mehr als einen Vernunftglauben durchgehen; und ihnen fehlen der Sinn für Leib, Fremdes und die phänomenologischen Fragen nach dem Unreinen der Vernunft. Diese Reinigungsmittel sind auch mindestens täglich anzuwenden, solange wir nicht in einem »aufgeklärten Zeitalter« leben.

Das hat eine beunruhigende Folge: Die Vernunft muss sich permanent kritisch gegen sich selbst wenden und darin in verdoppelter Weise *ihr eigenes Widervernünftiges* sein, um dem dunklen Widervernünftigen zuvor- und entgegenzukommen. Sie befindet sich daher in einem ständigen Wettlauf, einem Agon, in dem sie täglich schneller sein muss als ihr Anderes – und doch meist zu spät kommt (immer?).

Das ist eine Situation, die das Vertrauen in die Vernunft kaum dauerhaft zu festigten vermag. Kann sich die Vernunft wirklich auf sich verlassen? Der Vernunft-

wied / Berlin 1971, 64, vgl. *ders.*, Die Zerstörung der Vernunft, Neuwied / Berlin 1962. Vgl. J. Hörisch, Die Romantische Seele, in: G. Jüttemann/M. Sonntag/Chr. Wulf (Hg.), Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland, Göttingen 2005, 258-266, 258f.

3. Das Widervernünftige ist nicht einfach »das Böse« und umgekehrt.

glaube scheint ebenso fraglich wie das Vernunftvertrauen – wenn nicht Vernunft und Glaube ein *kritisches* Verhältnis zueinander hätten. Daher erscheinen auch alle Versuche einer bruchlosen Kontinuität von Vernunft und Glaube zweifelhaft. Denn beide konvergieren in ihren Abgründen: Die Träume eines Geistersehers sind ebenso Träume der Vernunft wie eines absonderlichen Glaubens. Für die Vernunft beunruhigend daran ist, dass es wohl oder übel die *Vernunft* ist, die hier träumt (s. unkritisch). »Wenn ich Geister sehe und höre, so sehe und höre *ich* Geister«⁴ – woraus die Frage folgt, »wer bin denn ich?« Diese Ausgeburten der phantastischen Vernunft muss ich mir vernünftigerweise *selber* zuschreiben.

Die schlechthin Fremden der Vernunft (etwa die Phantasien Anderer) sind leicht zu exkludieren und auf Distanz zu halten, auch wenn die »Illusionen der Anderen« indirekte Darstellungen und Übertragungen *eigener* Illusionen sein könnten;⁵ aber die *selbsterzeugten* Fremden der Vernunft – die selbsterschaffenen Geister – sind gefährlich nahe und bedrängend: Ausgeburten der Phantasie, die die Vernunft selber *ist*.

Auf Freud und Lacan einzugehen, sei hier unterlassen. Denn diese prekäre Lage der Vernunft hat schon Goya beunruhigend ins Bild gefasst (s. nächste Seite), ausgerechnet 1799 in nicht zufällig wirkender Nachbarschaft zu Schleiermachers Reden.

Der Schlaf der Vernunft produziert Monster – so wird für gewöhnlich übersetzt. Das Verständnis ist dann klar und einfach: Wenn die Vernunft schläft, kommen die Monster, wie im Alptraum. Daher soll die Vernunft nicht schlafen noch schlummern. Sie muß wach sein und notfalls aufgeweckt werden, damit die Monster verschwinden. Das Bild wird zum Aufklärungsruf, zum Appell an die Wachsamkeit.

Beunruhigend ist jedoch schon die Wendung: die *Vernunft* produziere Monster, wenn sie schläft. Dann ist das Woher der Monster die Vernunft selber. Und die Rückfrage ist nicht weniger unangenehm: Produziert die Vernunft denn nur dann Monster, wenn sie *schläft* – nicht auch, wenn sie wacht? Gar gerade wenn sie wacht? Nicht nur in Paris?

In der ersten und gängigen Lesart des Titels wird meist eine Zweideutigkeit überlesen: »*El sueño de la razón produce monstruos*« heißt nicht nur, der Schlaf, sondern auch der Traum (der Vernunft produziert Monster). Ihr eigener Traum, ihre phantasmatische Energie, ihr Begehren produziert Monster, und zwar nicht nur im Schlaf, sondern auch im Tagtraum. Wenn man das nicht gleich als antirationalistische Romantik abwehrt, sondern als vernunftkritische Einsicht in die Abgründe der Vernunft, dann zeigt Goya, was er sagt – und sagt, was er zeigt: wie

4. J. Hörsch, Die Romantische Seele, 260.

5. R. Pfaller, Die Illusionen der anderen. Über das Lustprinzip in der Kultur, Frankfurt/M. 2002.



Francisco de Goya, Los Caprichos, 1799, Blatt 43: El sueño de la razón produce monstruos. Der Schlaf der Vernunft produziert Monster (?)⁶

aus Vernunft das Monströse entsteht – in dem sich die Vernunft »comme un autre« zeigt.

Die Monster sind nicht einfach fremde Nachtwesens, die die Vernunft hinterrücks überfallen. Es sind Ausgeburten der Vernunft selber. Und es sind nicht nur Nachtschattengewächse, sondern die Monster sind die metaphorischen Figuren, die Gestalten des Sich-Zeigens der Vernunft (der Deixis und Ostension): Sie zeigen, wovon die Vernunft träumt, wenn sie zu träumen wagt. Dass das gefährlich ambivalent werden kann, ist klar. Dass dieses Wagnis a limine auszuschließen nicht weniger gefährlich wäre, wohl auch. Mir scheint daher, dass Goyas Blatt 43 weder Aufklärungsfanal ist noch Hymne an den Schlaf der Vernunft – sondern *zwischen* Rationalismus und Romantik steht. Das Bild zeigt eine beunruhigende Gleichursprünglichkeit von Vernunft und Wahnsinn oder Mons-

6. H. C. Jacobs, Der Schlaf der Vernunft. Goyas Capricho 43 in Bildkunst, Literatur und Musik, Basel 2006. Vgl. C. Chr. Soufas, 'Esto si que es leer': Eine neue Lektüre von Goyas *Caprichos*, in: V. Bohn, Bildlichkeit: internationale Beiträge zur Poetik, Frankfurt/M. 1990, 129-161.

trosität. Das muss im übrigen nicht gleich negativ konnotiert werden. Wenn in der Wissensgeschichte seitens Hans Jörg Rheinbergers u.a. Labortagebücher als die Nachtseiten der empirisch reinen Naturwissenschaften untersucht werden, wird gezeigt, wie gerade deren appräsentierte Seiten kreativ, abduktiv und gewagt sind.⁷

Josef Simons Kantbuch heißt bezeichnenderweise nicht »Das Andere der Vernunft« oder »das Fremde der Vernunft«, sondern »Die fremde Vernunft.«⁸ Damit wird die romantische These von der Wiederkehr des ausgeschlossenen Anderen der Vernunft⁹ umgesetzt: Das Fremde hat seinen Ursprung und Ort in der Vernunft selber. Daher ist die Vernunft selber fremd bis ins Befremdliche. Dieses Fremde zu exkludieren (»Wir müssen leider draußen bleiben«), wäre so leichtfertig wie unmöglich. *Darin* besteht auch die gewagte Horzionterweiterung von Kants dritter Kritik: die Einbildungskraft (und mit ihr die Phantasie und das Phantasmatische) nicht abzuspalten, sondern als integrale Dimension der Vernunft selber anzuerkennen.

Findet der Glaube seinen *genius loci* dann *hier* – nach Maßgabe der Vernunft – im Horizont der reflektierenden Urteilskraft, mit Geschmack, Gefühl und Phantasie – um den Preis, in der Nachbarschaft des Wahns verortet zu werden? Und würde *das* einsichtig machen, warum der Glaube auch in dunkler Weise zum Wahn werden kann, wie im Fundamentalismus? Selbst der Vernunftglaube (Kants wie Ratzingers) hätte seinen primären Ort dann nicht in der praktischen, sondern in der *ästhetischen Vernunft*. Und das Phantastische des Glaubens wäre der Vernunft *zugänglich* im Zeichen der (Kritik der) Einbildungskraft. Der Glaube als Gefühl wäre nicht bloß ein Monster, sondern vernünftig, zumindest für eine Vernunft mit Einbildungskraft.

Die Rückfrage regt sich aber von neuem: Ist diese kritische Inklusion von Gefühl und Phantasie – in die Vernunfttheorie ebenso wie in die Wissenschaftsgeschichte und -theorie – nicht mindestens so riskant wie die strikte Exklusion? Einerseits wird die Vernunft unterminiert durch das brodelnde Begehren, das sich in ihren Träumen regt. Andererseits wird das so Inkludierte sich kaum an das Königsberger Reinheitsgebot halten, sondern mehr zu phantasieren wagen, als kritisch zulässig ist. Das Fremde an der Vernunft ist ihr Sinn fürs Monströse, sei es kreativ oder destruktiv. Das ist a limine nicht entscheidbar. Und das *Widernünftige* daran lässt sich nicht aufheben in der kritischen Inklusion. Es treibt über die Vernunft *hinaus* und läuft ihr *zuwider*. Andernfalls hätte man es um seine Lebendigkeit gebracht.

7. F. L. Holmes/J. Renni/H.-J. Rheinberger (Hg.), *Reworking the Bench. Research Notebooks in the History of Science*, Berlin 2003.

8. J. Simon, *Kant – die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Berlin / New York 2003.

9. H. Böhme/G. Böhme, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt/M. 1983.

Diese ambige, teils widernünftige Lebendigkeit (die sich um ihre Vernünftigkeit nicht schert) könnte lebenswichtig für die Vernunft sein. Zumindest sofern es sein könnte, dass die Vernunft nicht *nur mit* ihren Monstern leben muss, sondern auch *von* ihren Monstern *lebt*. Die Träume der Vernunft sind das, was sie über sich hinaustreibt. Wünsche und Ängste treiben die Vernunft an, über den gegenwärtigen Horizont hinaus. Sie bilden Gravitationsgrößen, von denen sie abgestoßen und angezogen wird. Daher ist es auch passend, wenn sie nicht nur inkludiert, sondern je nachdem auch exkludiert werden. Als externe Anziehungs- und Abstoßungspunkte bilden sie ein Gravitationsfeld, in dem die Vernunft lebt, in dem sie hin- und hergerissen wird. Insofern muss sie auch selber kritisch steuern – aber eben *aufgrund und innerhalb* dieses dynamischen Feldes.

Damit sei plädiert für einen *unterscheidenden* Umgang mit dem Widernünftigen. Weder es total zu exkludieren noch umgekehrt total zu inkludieren, würde dieser Dynamik und Heterogenität der Phänomene der Vernunft wider die Vernunft gerecht. Hier ist *ex post* kritisch zu unterscheiden, das ist sicher unstrittig. Aber es ist nicht a limine ein- oder auszuschließen – ohne dass man damit die Vernunft um so kreative wie destruktive Schattenseiten verkürzen würde.

3. Übervernünftiges: Wenn die Vernunft sich übersteigt, oder: Was ihr »zu hoch« ist

Das Unternünftige ist *noch* nicht vernünftig, sondern wird es mit der Zeit, andernfalls bleibt es auf der Strecke der Erkenntnis. Im Widernünftigen wendet sich etwas *gegen* die Vernunft, im Grenzfall sie selber. Das bedarf der Unterscheidung und Selbstkritik der Vernunft. Aber was sie übersteigt und ihr zu hoch ist – wie kann sie sich dazu verhalten? *Dass* es manches gibt, das die Vernunft übersteigt, gehört zu den gängigen Intuitionen. Aber was mir zu hoch ist, geht mich nichts an. Ist es *supra nos*, *nihil ad nos*? Keineswegs in jedem Fall.

Das Problem ist nicht die indefinite Leere des Ortes, des Übervernünftigen, sondern die Fülle: Dort ist »Alles voll von Göttern«, wie Thales klagte, oder Engeln, Dämonen und sonstigem himmlischen Geflügel. Hier kehren auch alte Bekannte in überhöhter Gestalt wieder: Unter- ebenso wie Widernünftiges – aber an einem anderen Ort, mit der Aura des Hohen, des Jenseits, des Transzendenten oder des Himmlischen. »Jenseits« der Vernunft tummelt sich alles Mögliche: Außerirdische und Parapsychologisches; Götter und Engel; Ideale und Absurditäten; Heroen und Heilige. Selbst wer darin nur »Projektionen« sehen kann, sieht daran, dass sie nicht nur »supra nos«, sondern »ad nos« sind. Entwürfe eines »supra nos«, in denen ein Ort »über uns« bevölkert wird mit dem, was »jenseits« der Vernunft verortet wird, und zwar gerade um sich daran zu orientieren im Guten wie im Schlechten.

Ist dieses »Jenseits« bar aller Vernunft – oder doch vernünftig zugänglich? Lässt

es sich – ähnlich wie die Gefühle – logifizieren und ethifizieren, also als dem Wissen und Wollen nützlich erweisen? Auch hier wird zu unterscheiden sein zwischen der vernünftigen und darin kritischen Aneignung und der Abstoßung und Enteignung.

Was *transzendent* ist, also die Vernunft übersteigt, überfordere sie, und bedürfe daher einer anderen Einstellung oder eines anderen Zugangs. »Ahndung« nannte das Fries, und benannte damit *eine* Dimension der Vernunft. Ratzinger indes schrieb in seiner Habilitation: »Die Schrift ist geboren aus einem mystischen Kontakt der Hagiographen mit Gott, sie kann daher richtig verstanden werden wiederum nur auf einer ›mystisch‹ zu nennenden Ebene.«¹⁰. Nicht nur »Schau«, sondern *Kontakt* (hapsis) sei das maßgebende Verhältnis zu dem, was »höher als all unsere Vernunft« ist. Nur – selbst *wenn* es einen »übervernünftigen« Zugang zum Übervernünftigen gäbe, müsste eben dieser Zugang der eigenen Vernunft zugänglich, bekannt und bewusst sein, sonst wäre er ungangbar. Trance und Hypnose, Ahndung oder Träume sind vielleicht keine intentional steuerbaren Zugänge. Aber selbst ein »sechster Sinn« müsste sc. der Vernunft zugänglich sein, wenn er »höher und weiter als alle Vernunft« kommen wollte.¹¹

Auf Freud oder Lacan zu verweisen ist hier ebenfalls nicht unbedingt nötig. Es geht auch einfacher: Im Reich des Übervernünftigen ist man nicht erst, wenn man es mit Engeln und Dämonen zu tun hat. Denn höher als alle Vernunft ist vor der himmlischen¹² immer schon die *irdische Bürokratie*. Das Reich der Verwaltungsherrlichkeit ist eben nicht nur unter- oder widervernünftig. So wird es zwar auch erfahren, aber nicht nur. Denn die undurchschaubaren Wege der Bürokratie sind nur zu oft »höher als alle Vernunft«, nicht allein an Universitäten. Sie bestimmt über uns wie »höhere Mächte«, jenseits persönlicher Verantwortung, aber mit um so persönlicheren Zuschreibungen an die, die die Macht der Verwaltungsherrlichkeit zu erleiden haben. Wohin wir müssen, woher wir kommen und wer wir sind, bestimmt nicht zuletzt die dunkle Macht der Bürokratie. Kafkas »Schloss« zeigt dies so beunruhigend wie bedrängend. Und ähnelt das Schloss nicht dem Vatikan, oder der Curie und der Glaubenskongregation?

Intransparenz und Macht über das eigene Leben lassen die Bürokratie zur *potentia abscondita* werden, oder zur *potentia ordinata*, die ihre Ordnung so komplex gestaltet und unverständlich, dass sie de facto als *potentia absoluta* erlitten werden kann. Sie wird darin dem *genius malignus* ähnlich – so dass man fürch-

ten muss, bürokratische »Mittel ohne Zweck«¹³ seien nicht nur absurd, sondern so höllisch wie alltäglich.

Was sich hier zeigt, sind Effekte der Vernunft, die (von den vernünftigen Subjekten abgelöst) wuchern und opak werden: »Emergenzeffekte« der Über- und Untersteuerung, kann man das weniger dämonologisch nennen. Die Vernunft setzt Mittel frei, die sich von ihrem Zweck lösen und »zwecklos« zu »nonsense« werden – aber gleichwohl so mächtig sind, unser Leben zu bestimmen, ob wir wollen oder nicht. Dieses der Vernunft entstammende »Jenseits« der Vernunft ist nicht »bar aller Vernunft«, sondern rational entstanden und teils sogar rational gesteuert; aber es ist in seinen Strukturen und Effekten nur zu oft »original unzugänglich« – selbst einem Verwaltungsfachmann wie Luhmann.

Ähnlich kann es einem auch mit anderen Techniken ergehen, sei es mit Computern (zumindest unter Windows) oder mit der SAP-Verwaltung von nicht vorhandenen Finanzmitteln einer Fakultät. Man könnte dergleichen »das *absurde Übervernünftige*« nennen – das eben leider nicht einfach als *unvernünftig* abzutun ist. Es bleibt nicht *supra nos*, sondern ist in leidlicher Weise *ad nos*. Die Vernunft wird darauf mit Kritik und dem Willen nach dem Willen nach Transparenz reagieren – und letztlich scheitern. Preis und Anbetung wird das absurde Übervernünftige nicht erfahren (außer vielleicht an der Börse oder bei denen, die vom Willen zur Macht verführt werden, die höhere Verwaltungslaufbahn zu erstreben).

Zum Glück gibt es »dort droben«, jenseits der Vernunft, nicht nur das absurde Übervernünftige, sondern auch anderes: Wäre das Wirkliche das Vernünftige und das Vernünftige das Wirkliche, dann wäre alles darüber hinaus so unvernünftig wie unwirklich, und daher nicht relevant (*nihil ad nos*). Der Möglichkeits-sinn hingegen gibt zu bedenken, dass es doch *Mögliches* wirklich *gibt*. Die »Wirklichkeit des Möglichen« ist mehr, als immer schon wirklich ist. Nun ist allerdings das Mögliche in sich zweideutig: Es gibt das »real« Mögliche, das sich aus dem bisher Wirklichen ergibt und daran anschließt. Damit hat die Vernunft wenige Probleme. Es gibt aber auch das »irreal« Mögliche, das sich nicht genauso einfach ergibt, sondern *undenkbar und unmöglich ist*, solange keiner darauf kommt. Erfindungen sind von dieser Art, neue Ideen, neue Metaphern oder auch unverfügbare Vergebung, zumal die Vergebung des Unvergeblichen.

Das, was die Möglichkeiten und Fähigkeiten des Menschen im Augenblick übersteigt, was den »*homo capax*« überfordert, ist von dieser Art: der Vernunft aktual unzugänglich, wenn auch nicht schlechthin unmöglich. Das könnte man das *kreative Übervernünftige* nennen: kreativ in technischer Weise (Erfindungen), in epistemischer (neue Einsichten), ethischer (neue Handlungsoptionen), ästhetischer (Literatur, Kunst) oder in elementar lebensdienlicher Weise (wie Vergebung). Es sind Formen und Figuren des Übervernünftigen, die die Vernunft über ihren status quo hinaus überschreiten – auf Zukunft hin. Im Unterschied

10. J. Ratzinger, Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura, München 1959, 2. Aufl., St. Ottilien 1992, 67.

11. Selbst Ekstase ist kein opakes Geheimnis, sondern zumindest nachvollziehbar beschreibbar (auch wenn sie nicht mitvollziehbar wäre).

12. Vgl. G. Agamben, Die Beamten des Himmels. Über Engel, Frankfurt/M. / Leipzig 2007 (ist ein Kapitel aus *ders.*, Das Reich und die Herrlichkeit: Über die theologischen Wurzeln von Wirtschaft und Herrschaft. Homo sacer II.2, Frankfurt/M. 2009 bzw. *ders.*, Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica del governo. Homo sacer 2.2, Vicenza 2007).

13. Vgl. G. Agamben, Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik, Freiburg / Berlin 2001.

zum absurden oder dunklen Übervernünftigen ist das Kreative eine *Eröffnung* von Zukunft (oder ein Zeit Geben). Das Unverfügbare fällt einem zu. Den *opaken Kontingenzen* der Bürokratie treten so die *lichten Kontingenzen* gegenüber, wie die Glücksfälle, von denen wir leben – etwa dass wir geboren wurden und nicht vielmehr nicht.

Das deutet auf die hellste Region des Übervernünftigen, die Liebe und ihre Hoffnung, sofern sie nicht in Gestalt der Triebe untervernünftig oder in der Gestalt der Eifersucht widervernünftig wäre.¹⁴

Hermeneutisch bemerkt: Die Vernunft unterscheidet mit Metaphern in dieser Region »jenseits« der Vernunft. Dort, wo die Vernunft nicht immer schon ist, vermag die Sprachvernunft (die Möglichkeit der Sprache) Unterschiede zu markieren, an denen wir uns orientieren können – auch wenn nicht alles schon geklärt und transparent ist (also diesseits des Schauens oder des Kontakts, von dem Ratzinger sprach). Dementsprechend kann man Unter-, Wider- und Übervernünftiges auch an den Sprachformen unterscheiden: Das *Untervernünftige* zeigt sich in der Sprachlosigkeit (angesichts des Schnabeltiers) oder dem Schrei (in Verletzung, Hass oder Wut). Das *Widervernünftige* zeigt sich in Widersprüchen oder im Nonsense; aber auch in den kalkulierten Absurditäten (oder Trivialitäten) wie den Metaphern. Das *Übervernünftige* hat eine Affinität zu Paradoxen, aber eben nicht nur zu denen. Die nur zu leicht absurde oder triviale Liebesmetaphorik (nicht nur der religiösen Rede) oder die alltägliche Vorstellungswelt der Gleichnisse Jesu eröffnet einen nachvollziehbaren, vernünftigen Zugang zum per se Unzugänglichen: dem Himmel auf Erden oder dem Reich Gottes.¹⁵

Die »ganz normale« Liebe, die glücklicherweise manchmal sogar als Ehe existiert, ist in ihrer Widervernünftigkeit – gegen Vernunft und Augenschein – letztlich »höher als alle Vernunft«. Sie sieht etwas und liebt jemanden, wo die Vernunft von sich aus nichts sieht oder erkennt, geschweige denn liebt. Das ist es, was die Liebe zur Verwandten des Glaubens macht und in ethischer Hinsicht zu dessen Lebensform gehört. An ihr zeigt sich etwas, das die Vernunft von sich aus weder freizusetzen noch zu fassen vermag. Pascals »raison du cœur« zeigt diese Horizontüberschreitung der Vernunft an (wenn auch in problematischer Dualisierung).¹⁶

Wenn die Vernunft nicht blind bleibt angesichts der Liebe, erkennt sie an diesem Anderen etwas, das sie *per se* nicht vermag. – Oder wächst die Vernunft angesichts der Liebe über sich hinaus – so dass man den Begriff der Vernunft erwei-

14. Zuhöchst jedenfalls die Liebe Gottes, die höher ist als alle Vernunft etc. – lässt sich das für alle Eigenschaften Gottes sagen – weil es *seine* Eigenschaften sind?

15. Die Antworten darauf sind übervernünftigerweise: Dank und Gebet, oder Lob und Preis. Es sind überschwängliche Worte.

16. »Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point. On le sent en mille choses. C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi parfaite, Dieu sensible au cœur.« (Pensées, ed. Chevalier 477, 1221; Wasmuth 277, 141) Vgl. P. L. Coriando, Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen, Frankfurt/M. 2002, 26 ff.

tern und postulieren muss, *hier* entdecke die Vernunft ihre »eigentliche« Möglichkeit? Dann würde alles Lichte und Helle am Unter-, Wider- und Übervernünftigen zur Erweiterung und Möglichkeit der Vernunft – auf dass der Vernunftbegriff dadurch bereichert würde. Der Sinn der Vernunft wäre tiefer, weiter und höher, als das Vorverständnis erwarten ließ. Das ist zwar möglich, aber ich zögere, ob diese Anderen einfach »Möglichkeiten« der Vernunft sind oder nicht vielmehr *Unmöglichkeiten* für die Vernunft *per se*.

Erst »per alteram«, angesichts der Anderen und des ihr genuin Fremden, kommen (oder fallen) der Vernunft diese Möglichkeiten zu. Erst wenn die Vernunft durch ihr Anderes – unter, wider und über sich hinaus – befremdet wird, entdeckt sie, was sie nicht für möglich hielt. Wäre es dann nicht eine illegitime Selbstbereicherung der Vernunft, wenn sie diese Bereicherung sich *selbst* zuschrieb, und sei es als »ureigenste, aber bisher verfehlt« Möglichkeit?

In Fragen von »Glaube, Liebe und Hoffnung« ist das protestantisch klar und deutlich: Es sind keine Möglichkeiten der Vernunft, sondern für sie an sich Unmöglichkeiten. Wenn sie ihr aber wirklich und befremdlich begegnen, kann sie darin künftige und ihr zukommende Möglichkeiten entdecken. Sollte man dann nicht wagen zu sagen: fides *movens* intellectum moventem fidem?¹⁷

17. Oder fides abducens intellectum (oder excitans, irritans, stimulans)?

Veröffentlichungen der
Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie

Band 33

Kommunikation über Grenzen

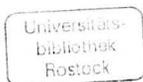
Kongressband des XIII. Europäischen Kongresses für Theologie 21.-25. September 2008 in Wien

Herausgegeben von
Friedrich Schweitzer

030 103 1350 2413

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



21.10.10 534

1. Auflage
Copyright © 2009 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH, München

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Init GmbH, Bielefeld
Satz: SatzWeise, Föhren
Druck und Einband: Hubert&Co., Göttingen
Printed in Germany
ISBN 978-3-579-05430-8

www.gtvh.de

Inhalt

Friedrich Schweitzer	
Vorwort	11

I. Hauptvorträge

<i>Erhard Busek</i>	
Kommunikation über Grenzen – Erfahrungen und Erwartungen	17
<i>Bernd Janowski</i>	
Unterscheiden – Überschreiten – Entgrenzen	
Zum Umgang mit Grenzen im Alten Testament	32
<i>Samuel Vollenweider</i>	
Das Urchristentum als Religionsgemeinschaft der Entgrenzung	55
<i>Ulrich Berner</i>	
Die christliche Missionsstation – ein Ort interkultureller Kommunikation?	72
<i>Eike Wolgast</i>	
»Cuius regio, eius religio« als Modell zur Fixierung von Grenzen	90
<i>Dorothea Wendebourg</i>	
Die historische Dialektik von Grenzerrichtung und Grenzauflösung und ein Versuch, ihr zu entrinnen	104
<i>Ulrich H. J. Körtner</i>	
Die Kunst der Unterscheidung	
Hermeneutik der Grenze und topisches Denken aus theologischer Sicht	119
<i>Werner G. Jeanron</i>	
Glaubenskommunikation, Lehrnorm und Zensur	130
<i>Micha Brumlik</i>	
Dank, Kontingenz und Toleranz	142
<i>Christian Grethlein</i>	
Wahrheitskommunikation im pluralistischen Kontext	150

<i>Walter Sparr</i>	
Diesseits der letzten Grenze? Horizonte christlichen Lebens	166
<i>Rabeya Müller</i>	
Diesseits der letzten Grenze? Perspektiven des Islam	180
<i>Peter Riedl</i>	
Diesseits der letzten Grenze? Perspektiven des Buddhismus	189

II. Fachgruppenveranstaltungen

Altes Testament

<i>Jens Kamlah</i>	
Kulturelle Kontakte zwischen Palästina und den Nachbarregionen im Lichte der Archäologie	198
<i>Matthias Albani</i>	
Religiöse Kommunikation zwischen Israel und Mesopotamien im 6. Jh. v. Chr. und der biblische Monotheismus Abgrenzung und Entgrenzung der israelitischen Gottesvorstellung bei Deuterojesaja	213
<i>Jürgen van Oorschot</i>	
Das babylonische Exil – eine Konzeption im Alten Testament, in der Historiographie und in der Kulturbegegnung des 6. Jh. v. Chr.	233
<i>Sebastian Grätz</i>	
Verweigerte Kommunikation? Das Verhältnis zwischen Samaria und Juda in der persischen Zeit im Spiegel der Bücher Esra und Nehemia	252
<i>Melanie Köhlmoos</i>	
Wo steht Ruth? Das Buch Ruth im alttestamentlichen Kanon	269
<i>James Alfred Loader</i>	
Kommunikation beim Lesen des Alten Testaments an der ästhetisch- historischen Grenze	286

Neues Testament

<i>Reinhard Feldmeier</i>	
Gottvater. Neutestamentliche Gotteslehre zwischen Theologie und Religionsgeschichte	302
<i>Jörg Lauster</i>	
Gott als Vater. Systematisch-theologische Impressionen zu einer neutestamentlichen Gotteslehre Response zu Reinhard Feldmeier	324
<i>Andreas Grünschloß</i>	
Vatergott und Mutter Erde, Elterngott und Buddha-Söhne Response zu Reinhard Feldmeier	336
<i>Christine Gerber</i>	
Auch Inklusionen haben ihre Grenzen Gedanken zu Gal 4,1-7	361
<i>Stefan Krauter</i>	
Kein Fremder gehe hinein Die kultische Grenze zwischen Juden und Nichtjuden im Neuen Testament	377
<i>Christiane Zimmermann</i>	
Die negativen Gottesbezeichnungen in 1 Tim 1,17 und 6,15f.: eine sprachliche Grenzüberschreitung und ihre Folgen	390
<i>Marco Frenschkowski</i>	
Jesus, ein jüdischer Messias Religionswissenschaftliche Bemerkungen zum millenaristischen und messianischen Referenzrahmen der Jesusbewegung	409
Kirchengeschichte	
<i>Jörg Trelenberg</i>	
Pluriformes Christentum im heidnischen Karthago Entdeckungen in Tertullians Schrift <i>De spectaculis</i>	432
<i>Peter Gemeinhardt</i>	
Heilige, Halbchristen, Heiden Virtuelle und reale Grenzen im spätantiken Christentum	454

<i>Lothar Vogel</i> Das kirchliche Bußinstitut aus Sicht der Waldenserhandschriften des ausgehenden Mittelalters	475
<i>Wolf-Friedrich Schäuufele</i> <i>Opus arduum</i> Apokalyptik und Ekklesiologie im europäischen Kulturtransfer zwischen Spätmittelalter und Reformation	494
<i>Markus Wriedt</i> Die Reformation als Ereignis im Wechsel der Epochen Evangelische Reformationsgeschichtsforschung im Kontext inter- disziplinärer Frühneuzeit-Historiographie	514
<i>Michael Klein</i> Zwei Lutheraner an der Hohen Pforte Leben, Reisen und religionspolitisches Wirken der Tübinger Theologen Stephan Gerlach und Salomon Schweigger	533
<i>J. Jürgen Seidel</i> Die Hausgemeinschaften der Gichtelianer aus der Optik ihrer Korrespondenten	550
Systematische Theologie	
<i>Sibylle Rolf</i> Jenseits der Alternative von <i>Fides quaerens intellectum</i> und <i>Fides occidens rationem</i> ? Traditionelle Verhältnisbestimmungen von Vernunft und Glaube und ihr Orientierungspotential für die gegenwärtige theologische Diskussion . . .	576
<i>Philipp Stoellger</i> Über die Grenzen der Vernunft Un-, Wider und Übervernunft als die Anderen der Vernunft	597
<i>Ingolf U. Dalferth</i> Glaubensvernunft oder Vernunftglauben? Anmerkungen zur Vernunftkritik des Glaubens	612
<i>Wolfgang Vögele</i> Häresie der Rechtlosigkeit Bemerkungen zum Verhältnis von Religionsfreiheit, Menschenwürde und Menschenrechten	628

<i>Jörg Dierken</i> Die Autonomie der Vernunft und ihr theologischer Sinn Zur Habermas-Ratzinger-Debatte über Vernunft und Religion	644
<i>Michael Roth</i> Vernunft des Glaubens – Vernunft des Glaubenden Überlegungen zur Gefahr einer unangefochtenen Theologie für den angefochtenen Glauben	657
Praktische Theologie	
<i>Birgit Weyel</i> Leben mit Grenzen Der Einfluss von Jenseitsvorstellungen auf den Umgang mit Krankheit und Tod	678
<i>Traugott Roser</i> Mit dem Jenseits im Kontakt: Jenseitsvorstellungen in der Situation von Krankheit und Sterben	689
<i>Inken Mädler</i> Grenzüberschreitung als Phänomen populärer Religionskultur: Die Tätowierung als Arbeit an der Grenze	710
<i>Peter Bubmann</i> Response zu Inken Mädler	723
<i>Jan Hermelink</i> Konfessionslosigkeit als Konfession? Sozialwissenschaftliche und kirchentheoretische Beobachtungen	733
<i>Peter Zimmerling</i> An der Grenze des kirchlichen Christentums: Die Religion der Kon- fessionslosen in Ostdeutschland – Konfessionslosigkeit als Konfession? . .	747
<i>Gerald Kretschmar</i> Grenzen in der Kirchengemeinde Gemeindeleitung als Milieumanagement	761
<i>Hans Martin Dober</i> Grenzen in der Kirchengemeinde. Gemeindeleitung als Milieu-Management Response zu Gerald Kretschmar	774

Religionswissenschaft und Missionswissenschaft

<i>Daria Pezzoli-Olgiati</i> Religiöse Kommunikation und Gender-Grenzen	786
<i>Bertram Schmitz</i> Die Kirchengeschichte als Bestandteil des Korans und der Koran als Bestandteil der Kirchengeschichte	801
<i>Wolfram Reiss</i> Überschreitung der Grenzen in der Darstellung des Anderen? Stereotype Verurteilung und Verschweigen des Judentums in arabischen Schulbüchern	810
<i>Andreas Grünschloß</i> Zwischen Synkretismus, Alteritätswahrnehmung und allergischer Reaktionsbildung: Strukturen religiöser Verständigung über interreligiöse Grenzen	829
<i>Christine Lienemann</i> Selbst- und Fremdwahrnehmung von Konvertiten	866
<i>Klaus Hock</i> Religionsproduktion, Alterität, Transformation Interkulturelle Theologie als Grenzwissenschaft. Randnotizen	883
Personenregister	899
Sachregister	915
Die Autorinnen und Autoren	919

Vorwort

Dieser Band dokumentiert die Vorträge des XIII. Europäischen Kongresses für Theologie, der – veranstaltet von der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie – vom 21.-25. September 2008 in Wien stattfand unter dem Thema: »Kommunikation über Grenzen«. Die Beiträge wurden für den Druck überarbeitet und erscheinen nun in zum Teil erheblich erweiterter Form. Der Band stellt also keine Dokumentation des Kongresses im herkömmlichen Sinne dar, sondern ein thematisch ausgerichtetes Buch als eigenständige Veröffentlichung.

Das Thema des Bandes »Kommunikation über Grenzen« ist bewusst so gefasst, dass sehr unterschiedliche Zusammenhänge angesprochen sind. Auf diese Weise bietet es die Möglichkeit für ein Zusammenspiel unterschiedlicher theologischer sowie weiterer wissenschaftlicher Perspektiven in der Auseinandersetzung mit einer Thematik, deren Aktualität in vieler Hinsicht auf der Hand liegt. Die Erfahrung von Grenzen und der Notwendigkeit einer Kommunikation über Grenzen hinweg gehört zu den Signaturen unserer Gegenwart. Wie die Beiträge des vorliegenden Bandes zeigen, gilt dies auch für die Theologie und ihre verschiedenen Disziplinen sowie für andere Wissenschaften, die entweder mit eigenen Beiträgen im vorliegenden Band vertreten oder als Gesprächspartner theologischer Beiträge präsent sind.

Das Thema »Kommunikation über Grenzen« ist zugleich so formuliert, dass es von vornherein zwei Perspektiven miteinander verbindet und aufeinander bezieht: Kommunikation, die Grenzen überschreitet, und Kommunikation, die Grenzen thematisiert. So wird gefragt, unter welchen Voraussetzungen Grenzen die Kommunikation erschweren oder sogar verhindern, aber eben auch danach, ob und unter welchen Voraussetzungen Grenzen die Kommunikation erleichtern oder sogar allererst ermöglichen, gemäß dem Sprichwort: »good fences make good neighbors«. Damit sind Aspekte wie Exklusion und Inklusion angesprochen, die notwendige Auflösung oder Dekonstruktion von (scheinbaren) Grenzen, aber auch die Notwendigkeit von Grenzen als Voraussetzung von Zugehörigkeit, Ordnung, Verständigung und Orientierungsgewinn. Weitere Gesichtspunkte betreffen etwa die Verschriftlichung und Fixierung von (religiösen) Traditionen sowie von Kanonbildung und Kanonizität in ihrer theologisch-kommunikativen Funktion sowie allgemein – und natürlich nicht an letzter Stelle – die Grenzen zwischen verschiedenen Konfessionen und Religionen.

Die Gesamtausrichtung des vorliegenden Bandes verweist darauf, dass dabei vor allem an religiöse Grenzen zu denken ist sowie an die konstruktiven, dekonstruktiven und rekonstruktiven Aufgaben und Leistungen wissenschaftlicher