

Von semiotischen Bühnen und religiöser Vergewisserung

Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs

Practical Theology in the Discourse of the Humanities



Herausgegeben von

Maureen Junker-Kenny, Thomas Klie, Martina Kumlehn
und Ralph Kunz

Band 24

Von semiotischen Bühnen und religiöser Vergewisserung



Religiöse Kommunikation und ihre
Wahrheitsbedingungen

Festschrift für Michael Meyer-Blanck

Herausgegeben von
Daniel Tobias Bauer, Thomas Klie, Martina Kumlehn
und Andreas Obermann

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-063133-3

e-ISBN (PDF) 978-3-11-063402-0

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-063141-8

ISSN 1865-1658

Library of Congress Control Number: 2019955290

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2020 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Inhalt

Daniel Bauer/Thomas Klie/Martina Kumlehn/Andreas Obermann

Einleitung — 1

I. Bedingungen der Wahrheitskommunikation: philosophische, systematische und praktisch-theologische Perspektiven

Dietrich Korsch

Gott – die Wahrheit. Eine theologische Besinnung — 15

Cornelia Richter

Wahrheit, die sich einstellt.

Skizzierung einer Hermeneutik der Performanz — 27

Eberhard Hauschildt

Wie spricht die christliche Predigt von der Wahrheit? Eine Analyse — 43

Christian Grethlein

Wahrheitskommunikation an Übergängen im Leben — 57

Dietrich Zilleßen

„In Wahrheit sagt die Wahrheit nicht die Wahrheit“.

Fragwürdigkeiten beim Hören und Sehen — 73

Volker Ladenthin

Sprachtheoretische Implikationen und deren ethische Konsequenzen in Kants Aufsatz

„Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“ — 91

Thomas Schlag

Gebildete Wahrheitskommunikation unter den Bedingungen digitaler Bild-, Wort- und Zeichenfülle – eine praktisch-theologische Perspektive — 109

Reinhard Schmidt-Rost

Riskante Inszenierungen — 125

Won Seok Koh

Wort, Existenz oder Empirie?

Zur Bedeutung der Peirce'schen triadischen Zeichenstruktur
für die Religionsdidaktik — 141

**II. Gewissheitserfahrungen kommunizieren:
Liturgie und liturgische Bildung**

Alexander Deeg

Weg in der Wahrheit. Liturgische Haltung zwischen Wort und Kult — 163

Jörg Neijenhuis

**Liturgische Bildung und Liturgiefeier im Kontext
von Sinnerfahrungen in der Moderne — 181**

Thomas Klie

**Gottesdienst lehren und lernen. Liturgie- und
predigtdidaktische Schneisen — 205**

Albert Gerhards

Coram Deo – coram Christo

Zur Relevanz der Gebetsanrede im liturgischen Beziehungsgeschehen — 217

Wolfram Kinzig

Glauben lernen im Mittelalter

Eine Predigt über das Apostolicum in
cod. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 18104 — 237

Stephan Goldschmidt

Multireligiöse Gottesdienste in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit — 265

**III. Umgang mit Evidenzerfahrungen und kritische Reflexion
der Wahrheitsfrage heute: Religionspädagogik**

Bernhard Dressler

Präsenz, Ambiguität, Grundlosigkeit –

Anmerkungen zu den Grenzen religiösen Lernens — 281

Bernd Schröder

**Wahrheit, Sinn und Langeweile –
ein Versuch in religionspädagogischem Horizont — 295**

Martina Kumlehn

**Fakt – Fake – Fiktion: Religiöse Bildung und die Rede
von Wahrheit im Resonanzraum der digitalen Kultur — 309**

Friedrich Schweitzer

**Konfligierende Wahrheitsansprüche im Kontext
religiöser und interreligiöser Bildung — 335**

Andreas Obermann

**Wahrheiten der Religionen gemeinsam kommunizieren
Überlegungen aus der „Werkstatt Berufsschulreligionsunterricht“ — 351**

Michael Wermke

**„Bildung ohne Religion ist unvollständig, Religion
ohne Bildung ist gefährlich.“**

Die Arbeitsstelle für kultur- und religionsensible Bildung (KuRs.B)
als Ort kultur- und religionssensibler Kommunikation — 367

Bert Roebben

„What if God was one of us?“

Über die Theologizität religiöser Bildung in der Schule — 385

Heike Lindner

**Trinitarische Denkbewegungen als Bildungspotenzial.
Ein Plädoyer für die Aufhebung didaktischer Unterkomplexität
im Religionsunterricht — 403**

Daniel Bauer

**Mitgeteiltes und dargestelltes Erleben als Ausgangspunkt
für ethisch-religiöse Bildungsprozesse**

Zur bleibenden Bedeutung Albert Schweitzers
für den Religionsunterricht — 417

Athanasios Stogiannidis

**Die Autorität als Authentizität – oder: die Lehrperson
als Zeichen im schulischen religiösen Bildungsprozess — 431**

VIII — Inhalt

Bogusław Milerski

Symboldidaktik in empirischer Perspektive — 447

Hiltrud Stärk-Lemaire

**Was sind *elementare Wahrheiten* und wie können sie
im Religionsunterricht vorkommen? — 459**

Autorenverzeichnis — 471

1 Anliegen und Ziele der Festschrift

Das Bild der „semiotischen Bühne“ ruft eine Fülle an Assoziationen hervor: Mimische, gestische und bildliche, sprachliche, musikalische sowie architektonische Zeichenwelten gestalten die Inszenierung. Spiel und Maske, Rolle und Person geben ebenso zu denken wie Stimme und Bewegung. Darstellung und Aufführung brauchen Akteure und Publikum, die einen Resonanzraum bilden. Praktische Theologie gegenwärtiger Provenienz reflektiert, wie diese verschiedenen Phänomenbereiche die unterschiedlichen Vollzüge religiöser Kommunikation im Gottesdienst, in Seelsorgesituationen und in religiösen Bildungsprozessen mitbestimmen und diese Handlungsfelder somit selbst als „semiotische Bühnen“ verstehen lassen. Dazu werden Semiotik, Performanz- und Theatertheorien sowie Hermeneutik als zentrale Gesprächspartner im Wissenschaftsdiskurs herangezogen, um die fachgebundene Begrifflichkeit und vor allem das Analyseinstrumentarium des Verstehens religiöser Kommunikation auszudifferenzieren. Religiöse Kommunikation geht jedoch in diesen weitgehend deskriptiv zu erschließenden Dimensionen, die sich in besonderer Weise auf die Form und den Vollzug der Kommunikation beziehen, nicht auf. Form und Inhalt sind vielmehr stets miteinander verschränkt zu denken, d.h. die Bedeutungs- und die Gebrauchsebene der Zeichen (Semantik und Pragmatik) sind nur miteinander zu erschließen. Religiöse Gehalte bauen sich in der Kommunikation auf und werden wesentlich durch die individuelle und gemeinschaftliche (kritische) Aneignung der biblischen und kirchlichen Traditionen sowie deren Auslegung im Horizont der gegenwärtigen Lebenswelt und ihrer existentiellen Herausforderungen und Fragen an das Selbst-, Welt- und Gottesverhältnis generiert. Dabei spielen Facetten der Gewissheitskommunikation bzw. der Auseinandersetzung mit Zweifeln, also Formen der „religiösen Vergewisserung“ bzw. des Umgangs mit Verunsicherung im Vollzug religiöser Praxis eine zentrale Rolle. Von daher sind Fragen nach normativen Implikationen, nach Evidenz und Wahrheitserfahrungen sowie Wahrhaftigkeit im Vollzug religiöser Kommunikation stets mit im Spiel.

Um die Reflexion dieser Zusammenhänge ist das akademische Lebenswerk von Michael Meyer-Blanck zentriert, den wir mit dieser Festschrift ehren. Wir würdigen die Grundanliegen seines praktisch-theologischen Wirkens, indem wir sie in aktuelle intra- und interdisziplinäre Wissenschaftsdiskurse einzeichnen. Michael Meyer-Blanck hat selbst gegenwartsrelevante philosophische und kulturwissenschaftliche Ansätze intensiv rezipiert und deren Impulse für die Bear-

beitung praktisch-theologischer Problemstellungen reflektiert. Dazu gehören z.B. die Hermeneutik Paul Ricoeurs, die Systemtheorie von Niklas Luhmann, vor allem jedoch die Semiotik nach Charles S. Peirce und Umberto Eco sowie Theater- und Performanztheorien. Die Semiotik ist dabei zum vorrangigen Referenzsystem seines Nachdenkens geworden und hat sowohl seine Religionsdidaktik als auch seine Gottesdienstlehre entscheidend geprägt und strukturiert.¹ Die Auseinandersetzung mit diesen Bezugstheorien ist dabei stets angeleitet von einem genuin theologischen Interesse, das sich eng mit dem Ringen um Wahrheit, Gewissheitserfahrung und Wahrhaftigkeit im Kontext religiöser Rede verbindet. So ist mit dem Diktum „[i]nnersemiotisch ist die Wahrheitsfrage suspendiert“² einerseits deutlich gemacht, dass auch in christlichen Kommunikationszusammenhängen über die Existenz oder den ontologischen Status des Signifizierten außerhalb des Zeichenprozesses nicht entschieden werden kann. Andererseits ist damit diese Frage jedoch nicht erledigt, sondern im Gebrauch der Zeichen, im Verstehen bestimmter Codes und im Streit um die mit den Zeichen signifizierten Geltungsansprüche wird um Annäherung an Wahrheit gerungen und werden Gewissheitserfahrungen kommuniziert. Dabei hat Meyer-Blanck bewusst das Spannungsfeld von Deskription und Normativität aufgerufen. Denn normative theologische Sätze können als Kommunikationsphänomene beschrieben werden und Zeichenprozesse unterliegen normierenden Codes, die sich aus unterschiedlichen Quellen und Überzeugungen speisen.³

Dieser Grundeinsicht entsprechend hat sich Michael Meyer-Blanck zuletzt in einer umfassenden und wegweisenden Monographie dem Gebet als „performative(r) Hauptgestalt alles Religiösen“⁴ zugewendet. Es geht ihm darum, das Gebet „aus der Perspektive der *Conditio humana*, wie sie sich in unserer Kultur zeigt, und von den speziellen Erfahrungen her zu betrachten, die sich aus der christlichen Überlieferung ergeben, wie sie vor allem in der evangelischen Christenheit lebendig sind. Dabei kommt der biblischen Tradition eine besondere Bedeutung zu, ohne dass man biblische Gebetserfahrungen unmittelbar in die Gegenwart übertragen könnte [...]. Die phänomenologische, psychologische und kulturelle Beschreibungsform soll mit der biblischen, theologischen und evangelisch-kirchlichen Sichtweise so verbunden werden, dass nicht die eine in

1 Michael Meyer-Blanck, *Vom Symbol zum Zeichen: Symboldidaktik und Semiotik* (Rheinbach: CMZ-Verlag, 2002); ders., *Inszenerung des Evangeliums: Ein kurzer Gang durch den Sonntagsgottesdienst nach der erneuerten Agenda*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997); und ders., *Gottesdienstlehre* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011).

2 M. Meyer-Blanck, *Vom Symbol zum Zeichen*, 84.

3 M. Meyer-Blanck, *Gottesdienstlehre*, 79.

4 Michael Meyer-Blanck, *Das Gebet*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 4.

die andere Perspektive überführt wird.⁴⁵ Das heißt, die verschiedenen Gestalten des Betens im Kontext der individuellen Frömmigkeit und der öffentlichen Religionspraxis werden so entfaltet, dass sie sowohl in ihren phänomenologisch und semiotisch zu verstehenden Darstellungsformen als auch in ihrer Funktion für die religiöse Vergewisserung einsichtig werden, ohne dass die Differenzen in den Beschreibungsmodi aufgehoben werden.

Dass sich die Semiotik nach Eco jedoch auch als Disziplin verstehen kann, „die alles untersucht, was man zum Lügen verwenden kann“⁴⁶, bekommt in Zeiten der Rede vom sogenannten „Postfaktischen“ und „Fake News“ einen neuen Klang. Die Wahrheitsfrage zeigt sich in ihrer bleibenden Relevanz auch gesellschaftlich noch einmal neu und verschärft sich unter den gegenwärtigen medialen Bedingungen in spezifischer Weise. Veröffentlichungen im Bereich der Systematik, der Praktischen Theologie, der Religionspädagogik belegen diese Entwicklung⁷ und entfalten einen aktuellen Diskurs darum, was es heute theologisch und gesamtgesellschaftlich heißen kann, von Wahrheit zu reden. Michael Meyer-Blanck hat sich an diesem Diskurs beteiligt und konstatiert: „Religiöse Bildung bedeutet die Einsicht in den Zusammenhang und die notwendige Unterscheidung von Wirklichkeitsdeutung und Wahrheitsgewissheit.“ Und: „Religiöse Bildung klärt über die Modi des Erkennens von Wahrheit auf.“⁴⁸

Diese Impulse werden in der Festschrift aufgegriffen und aus unterschiedlichen Perspektiven weitergeführt: Im theoretischen „Bespielen“ verschiedener praktisch-theologisch relevanter semiotischer Bühnen wird nach Vollzügen religiöser Vergewisserung und den Wahrheitsbedingungen religiöser Kommunikation gefragt. Dabei umschreiben folgende Leitfragen den Rahmen der Beiträge: Welche Impulse gehen von unterschiedlichen Wahrheits- und Evidenztheorien aus und wie werden sie im Gespräch von systematischer und praktischer Theologie rezipiert, um theologisch verantwortete Wahrheitskommunikation zu ermöglichen? Welche Rolle spielt die Rede von Wahrheit, Gewissheit, Evidenz,

5 Ebd., 3.

6 M. Meyer-Blanck, Vom Symbol zum Zeichen, 84.

7 Vgl. exemplarisch: Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät Zürich (Hg.), *Wahrhaftigkeit*, Hermeneutische Blätter 24, 1/2018; Ilona Nord und Thomas Schlag (Hg.), *Renaissance religiöser Wahrheit: Thematisierungen und Deutungen in praktisch-theologischer Perspektive* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017); Themenheft *Wahrheit, Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 1/2016, darin: Michael Meyer-Blanck, „Unterscheiden, was zusammengehört: Zum Verhältnis von Wahrheitsfrage und Wirklichkeitsdeutung im Kontext religiöser Bildung“, 7–18 sowie Wilfried Härle und Reiner Preul (Hg.), *Wahrheit*, Marburger Jahrbuch Theologie XXI (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009).

8 M. Meyer-Blanck, Unterscheiden, was zusammengehört, 8f.

Relevanz, Zweifel usw. in den unterschiedlichsten Kommunikationszusammenhängen praktisch-theologischer Handlungsfelder? Und wie interagieren dabei semiotische, phänomenologische, performative und theologisch-hermeneutische Zugänge? Welche Bildungsanliegen sind angesichts der aktuellen Herausforderungen im Kontext des Streits um Wahrheit zu artikulieren?

2 Aufbau und Inhalt der Festschrift

Entsprechend ihrem Anliegen ist die Festschrift dreiteilig aufgebaut. In dem ersten Teil „Bedingungen der Wahrheitskommunikation: philosophische, systematische und praktisch-theologische Perspektiven“ eröffnet *Dietrich Korsch* den Band mit einer theologischen Besinnung „Gott – die Wahrheit“. Wahrheit wird als pragmatisches Ereignis begriffen, das nicht ohne den persönlichen Einsatz für die Wahrheit reflektiert werden kann. Um die Rede von Wahrheit zu grundieren bzw. um zum Grund der Rede von Wahrheit vorzudringen, entfaltet Korsch zunächst „Wahrheit als Eigenschaft von Aussagen“ und erhellt dabei Wahrheit als regulative Idee wissenschaftlichen Forschens, die aus dem Charakter der Sprache im Spannungsfeld von Allgemeinem und Besonderem verstanden werden kann. Sodann wird Wahrheit als Bestimmung des Menschen dargestellt und als Geschehen begriffen, das einen Grund voraussetzt, der im Geschehen präsent ist. Als dieser unverfügbare Grund der Wahrheit wird Gott angesprochen. *Cornelia Richter* führt das Gespräch zwischen Systematischer und Praktischer Theologie weiter, indem sie eine „Hermeneutik der Performanz“ skizziert. Im Ausgang einer kurzen Rekonstruktion wesentlicher Grundgedanken der Hermeneutik Schleiermachers orientiert an Kommunikation und Sinn sowie der Hermeneutik Gadamers, die schon auf die Relevanz von Spiel und Kultus verweist, kommt Richter zu der Bestimmung, dass „Wahrheit nicht ist, sondern geschieht“. Und das heißt, dass sie sich performativ in situativ verorteten und methodisch gesteuerten Rezeptions- und Rekonstruktionsprozessen zeigt, die auf Widerfahrenes reagieren. In ihrer Erörterung der Wahrheitsfrage werden performanz- und narrativitätstheoretische Ansätze mit resonanz- und relevanztheoretischen Zugängen programmatisch verschränkt. *Eberhard Hauschildt* führt die Leserinnen und Leser dann direkt auf die semiotische Bühne der Bonner Schlosskirche, indem er konkret die dort im Sommersemester 2017 gehaltene Predigtreihe „Du sollst nicht lügen“. Vom Leben zwischen Wahrheit und Lüge aus biblischer Perspektive“ vorstellt. Am Beispiel des biblischen Mythos in Gen 2 und 3, an der Weisheit der Sprüche 12, 15–19 und an Wundergeschichten werden verschiedene Facetten biblischer Rede von Wahrheit gegenwartsrelevant erschlossen. Daran

anschließend entfaltet *Christian Grethlein* Dimensionen der Wahrheitskommunikation im Kontext der Kasualpraxis. Ausgehend von der These, dass sich die Wahrheitsfrage an den Übergängen des Lebens in besonderer Weise stellt, zeigt er, wie sich religiöse Vergewisserung im gemeinschaftlichen Feiern erleben lässt, sich im Helfen zum Leben erweist und vor allem im Akt des Segnens Vollzug von Wahrheit erfahren werden kann. *Dietrich Zilleßen* stellt dagegen die immer auch fragwürdigen Vollzüge von Sehen und Hören ins Zentrum seiner Überlegungen, um zu zeigen, wie sich in ihnen das nicht stillbare, unerledigte Begehren Ausdruck verschafft. In Auseinandersetzung mit Agamben, Kafka, Lacan und Mondzain wirbt er für eine Ethik des Begehrens, die mit dem Unsagbaren angemessen umgehen lässt und die Abgründe des Nichtwissens nicht verdrängt, sondern vielmehr in jeder Rede von Wahrheit das Wissen um dieses Nichtwissen und die Verzerrungen jeder Wahrheitskommunikation mitführt. *Volker Ladenthin* wechselt dann ins Feld transzendentalphilosophischer Erwägungen, indem er Kants wirkmächtigen Aufsatz „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“ von 1797 einer rekonstruierenden, vor allem sprachtheoretisch ausgerichteten Analyse unterzieht. Menschen seien immer schon in das Denken und die Sprache gestellt und müssten deren Gutartigkeit und Wahrhaftigkeit voraussetzen, wenn sie nicht mit sich in Selbstwiderspruch geraten wollten. Die Lüge wäre demnach deshalb unmoralisch, weil sie dazu auffordert, die Sprache bewusst falsch und das heißt gegen ihren eigenen Sinn zu gebrauchen. *Thomas Schlag* nimmt dezidiert gegenwartsorientiert die Bedingungen digitaler Bild-, Wort- und Zeichenfülle mit eindrücklichen empirischen Beobachtungen und Zahlen in den Blick, um vor diesem Hintergrund jenseits theologischer Fundamentalkritik für eine sorgfältige Unterscheidungskompetenz zu plädieren, die die digitalen Dynamiken überhaupt angemessen wahrnehmen und theologisch-ethisch einschätzen lässt. Er führt einen solchen differenzierten Zugang anhand einer religionshermeneutischen Erschließung des Vollzuges digitaler Suchbewegungen und -funktionen sowie ihrer existentiellen Implikationen durch, die er in einen biblischen Resonanzraum stellt. Er kontrastiert die Suche nach Orientierung mit der christlich-religiösen Grunderfahrung, des vorgängigen immer schon Gefundenwordenseins, der jede Form der Wahrheitskommunikation nur nachgehen könne. Von dieser Einsicht aus entfaltet Schlag weitere theologisch-anthropologische Annahmen, die differenziert zu digitalen Perfektibilitätsvorstellungen ins Verhältnis gesetzt werden sollen. Die beiden letzten Beiträge dieses ersten Teiles fokussieren schließlich jeweils performative und semiotische Grundbestimmungen. *Reinhard Schmidt-Rost* begreift Predigten als „riskante Inszenierungen“, die immer wieder neu das Verstörungspotential der Ansprüche des Evangeliums zur Darstellung bringen sollen. Wie Eberhard Hauschildt verweist auch er auf konkrete Predigten, nämlich zwei Karfreitagspredigten und eine Morgenandacht,

denen es in besonderer Qualität gelingt, die Herausforderungen des Evangeliums für die Gegenwart zur Sprache zu bringen und durch das Risiko und das Riskante des Predigtgeschehens hindurch, das Ordnungen antastet und in Frage stellt, zur Entwicklung eines Vertrauensklimas beizutragen. *Won Seok Koh* stellt das triadische Zeichenmodell von Peirce ins Zentrum seiner Überlegungen und entfaltet dessen Programm, um anhand dieses Modells aufzuzeigen, wie klassische religionsdidaktische Konzeptionen triadische Zeichenstrukturen in unterschiedlicher Weise auf dyadische Konstellationen reduzieren. Einer semiotisch ausgerichteten Religionsdidaktik sollte es demgegenüber gelingen, stets alle drei Zeichenrelationen Repräsentamen, Objekt und Interpretanten im Blick zu behalten.

Der zweite Teil des Bandes widmet sich der Kommunikation von Gewissheitserfahrungen in Liturgie und liturgischer Bildung. Im ersten Artikel geht es *Alexander Deeg* um die Darstellungen des „Weges in der Wahrheit“, der sich in der „liturgischen Haltung zwischen Wort und Kult“ vollzieht. Ausgehend von der logischen Infragestellung des Gottesdienstgeschehens als Herausforderung in der Moderne verortet Deeg den Gottesdienst „in der Welt, aber nicht von der Welt“. Unter Rückgriff auf das Corpus Johanneum wird Wahrheit unter dem Vorzeichen von Personalität und Externität verstanden und gezeigt, wie dieses Wahrheitsverständnis im Geschehen des Gottesdienstes gängige Wahrheitsvorstellungen und Wirklichkeitsdeutungen irritieren kann. Dass das gesprochene Wort in der Liturgie auf eine göttliche Unterbrechung hinweist und der Lüge in der Welt entgegentritt, entfaltet Deeg dann am Beispiel des katholischen Priesters Oscar Romero. Unter dem Begriff der „Liturgischen Haltung“ entfaltet er schließlich ein Changieren zwischen Wort und Kult, das die subjektive Deutung und körperliche Flow-Erfahrungen im Ritual gleichermaßen im Spiel hält. *Jörg Neijenhuis* geht in seinem Beitrag „Liturgische Bildung und Liturgiefeyer im Kontext von Sinnerfahrungen in der Moderne“ gleichfalls von den theologischen Herausforderungen der Moderne aus. Er geht dabei von der These aus, dass es zwar ein modernes Weltbild gebe, dem aber eher selten ein modernes Gottesbild entspreche. Über den Sinnbegriff stellt Neijenhuis ein Kontinuum von der von der Vormoderne bis zur Moderne her. Nach einer theologischen, philosophischen und psychologischen Entfaltung der Sinnfrage reflektiert er die theologische Verwendung des Begriffs Sinn dahingehend, dass Sinn dem Menschen nicht gegenüberstehe, sondern sinnhaft wahrnehmbar sei als „Spur von Gottes Handeln“. Sinn in diesem Verständnis wird nach Neijenhuis in der Feier der Liturgie erfahrbar. Auch für die liturgische Bildung sei die Sinnerfahrung in den Mittelpunkt zu stellen. An das Anliegen liturgischer Bildung knüpft der Beitrag von *Thomas Klie* „Gottesdienst lehren und lernen. Liturgie- und predigtdidaktische Schneisen“ unmittelbar an. Als Desiderat konstatiert er, dass Liturgie und Predigt im gegenwärtigen Diskurs an den Hochschulen kaum didaktisch in den Blick genommen werden. Um diese

Lücke zu füllen, entwirft er in seinem Beitrag die Skizze einer „hochschulische[n] Fachdidaktik“. Er widmet sich dabei zunächst den Lernvoraussetzungen, insbesondere den Herausforderungen einer digital-medialen Kommunikation im Unterschied zu personaler Kommunikation, deren Produktionsprozesse für Liturgie und Predigt im wissenschaftlichen Studium kaum vorkommen. Eine „hochschulische Fachdidaktik“ müsse weiterhin die kirchliche Sozialisation der Studierenden berücksichtigen: Erst diese zu schaffende „gemeinsame Erfahrungsbasis“ eröffne in der Laborsituation Universität den Ort, der eine gemeinsame und sinnhafte Kommunikation und Einübung von Predigt und Liturgie ermögliche. In einem didaktischen Ausblick führt Klie dann schließlich seine Überlegungen in der von ihm präferierten performativen Religionsdidaktik zusammen. *Albert Gerhards* setzt sich in seinem Beitrag „Coram Deo – coram Christo. Zur Relevanz der Gebetsanrede im liturgischen Beziehungsgeschehen“ durchgängig intensiv mit Michael Meyer-Blancks jüngstem Buch „Das Gebet“ auseinander: Orientiert an der Frage nach der inneren und äußeren Beteiligung Christi am Gebet stellt Gerhards durch die Zeiten der Kirche(n) hindurch in profunden Diskursen in Bezug auf die Gottesanrede die Entwicklung der Unterschiede und Gemeinsamkeiten im evangelischen, katholischen und orthodoxen Gebetsverständnis heraus. Dass die Auseinandersetzung mit der Gebetsanrede auch interreligiös von Bedeutung ist, zeigt Gerhards mit Blick auf die Problematik einer trinitarisch erweiterten Gebetsorientierung, die der streng monotheistischen Gottesanrede im Gebet in Judentum und Islam gegenübersteht. Der Beitrag *Wolfram Kinzigs* „Glauben lernen im Mittelalter. Eine Predigt über das Apostolicum in cod. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 18104“ stellt eine besondere Forschungsleistung dar, da er die überlieferte Predigt an dieser Stelle erstmals herausgibt. Dem lateinischen Text folgen die deutsche Übersetzung, eine Darstellung der Quellenlage sowie der Wortlaut des zugrunde gelegten Symbols. Als Abfassungszeit bestimmt Kinzig die Zeitspanne von 650–825 n. Chr. und als Entstehungsort das Kloster Tours. Der Text enthält Informationen über wichtige dogmatische Topoi (z.B. die Trinitätslehre) und scheint in die Tauf liturgie einzuführen, weshalb Kinzig den Text als ein Exemplar der Gattung „Handbuch zur Unterrichtung der Priester“ klassifiziert. Nach der sprachlichen und inhaltlichen Erschließung und im Ausgang von offenen Fragen an den Text entfaltet Kinzig abschließend, was aus der mittelalterlichen Predigt für das „Nachdenken über den Glauben und seine Verkündigung“ für die Gegenwart zu lernen sei. *Stephan Goldschmidt* betont in seinem Beitrag die Bedeutung „(m)ultireligiöser Gottesdienste in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit“ und problematisiert zugleich deren Setting angesichts einer immer noch dominanten christlichen Prägung unserer Gesellschaft, die oft zu komplexen und uneindeutigen Rollen von Gastgeberschaft und Gästen führe. Im Anschluss an die Entfaltung des Charakters öffentlicher multireligiöser Gottesdienste anhand zweier

Beispiele (Gottesdienst zum Tag der deutschen Einheit und Trauergottesdienst nach einem Terroranschlag) reflektiert Goldschmidt, dass sich das Riskante aller Liturgien in öffentlichen Gottesdiensten gerade nach traumatischen Ereignissen noch einmal erheblich steigert. Riskant ist die Bestimmung des adäquaten Zeitpunkts für einen solchen Gottesdienst. Zudem nennt er das Risiko der Ortswahl, das Risiko beim Zusammenspiel mit staatlichen Einrichtungen und der Politik und das Risiko der Multireligiosität. Eigene Aufmerksamkeit brauche zudem die Berücksichtigung religiös nicht gebundener Menschen und ihrer existentiellen Ansprechbarkeit.

Im dritten Teil des Bandes geht es um den „Umgang mit Evidenzerfahrungen und kritische Reflexion der Wahrheitsfrage heute“ in der Religionspädagogik. *Bernhard Dressler* setzt sich in seinem Beitrag „Präsenz, Ambiguität, Grundlosigkeit – Anmerkungen zu den Grenzen religiösen Lernens“ in Anlehnung an den Literaturwissenschaftler Gumbrecht mit dem Spannungsfeld von „Präsenzkultur“ und „Bedeutungskultur“ bzw. „Verstehenskultur“ (Meyer-Blanck) auseinander. In diesem Kontext rekonstruiert er den christlichen Glauben vorrangig als Präsenzversprechen bzw. als Vergegenwärtigung von Trost, Anerkennung und Versöhnung, die in performativen Sprechakten zugesagt wird. Als Vermittlungsmedien werden dabei erinnernd deutende Erzählungen, sakramentale Praxis und ästhetische Formen, insbesondere die Musik, in den Blick genommen. Präsenzerfahrungen lassen sich jedoch nicht erzeugen, schon gar nicht im Religionsunterricht, der stets darauf zu achten hat, jede Form von Überwältigung der Lernenden zu vermeiden. Als Bildungsprozess kann der Religionsunterricht von daher nur einen Beitrag zur Deutungskompetenz und Partizipationskompetenz hinsichtlich der Erschließung der spezifischen religiösen Kommunikationsmodi leisten. *Bernd Schröder* widmet sich dem Zusammenhang von „Wahrheit, Sinn und Langeweile“ im religionspädagogischen Horizont. Ausgehend von der Feststellung, dass die Beschäftigung mit der Wahrheits- und Sinnfrage Zeit braucht, diese jedoch angesichts der Betonung der Beschleunigung, der Effizienz und Funktionalität unserer Lebensvollzüge ein knappes Gut ist, weist er auf die grundsätzliche Notwendigkeit des Brüchigwerdens und der Unterbrechung dieser Mechanismen hin. Exemplarisch geht er dann dem Phänomen der Langeweile als einer Form der Unterbrechung nach, indem er empirische, psychologische, soziologische und literatur- und kulturgeschichtliche Einsichten zusammenträgt. Unterschieden werden schließlich entspannte, schöpferische Langeweile auf der einen Seite und apathische und destruktive Formen der Langeweile auf der anderen Seite. Eindeutig positiv konnotiert ist nur die schöpferische Langeweile, die mit der Muße korreliert. Auf diese beiden Formen kann in religiösen Bildungsprozessen deiktisch und wahrnehmungsorientiert hingewiesen werden, intentional hervorgerufen werden kann sie nicht. Der Beitrag von

Martina Kumlehn „Fakt – Fake – Fiktion: Religiöse Bildung und die Rede von Wahrheit im Resonanzraum der digitalen Welt“ korrespondiert in gewisser Weise mit dem Beitrag von Thomas Schlag im ersten Teil des Bandes. Im Kontext religiös konnotierter Zuschreibungen zwischen Verheißung und Fluch wird deutlich, dass die digitale Kultur das Selbstverständnis des Menschen neu auf den Prüfstand stellt und zu anthropologischen Grund- und Grenzbestimmungen Anlass gibt. Zudem wird das Bedingungsgefüge digitaler Kommunikation den Rahmen zukünftiger Wahrheitskommunikation auch in religiösen Bildungsprozessen wesentlich mitbestimmen. Der Beitrag entfaltet dieses Gefüge in fünf Spannungsfeldern: Selbstermächtigung und Entmächtigung des Subjektes, Vielstimmigkeit und „Vereindeutigung der Welt“, Faktenfülle und gezielte Fakes, Realität und Fiktionalität, Geltungsansprüche und Deutungsmacht. Diese fünf Felder werden dann in einem zweiten Abschnitt jeweils auf die Anforderungen von Wahrheitskommunikation in religiösen Bildungsprozessen bezogen, um z.B. das Offenhalten der Wahrheitsfrage zwischen der Kunst des Perspektivenwechsels und Ambiguitätstoleranz zu befördern und schließlich ein deutungsmachtsensibles Unterscheidungsvermögen in dem auch für religiöse Kommunikation bedeutsamen Feld von „Fakt – Fake – Fiktion“ zu ermöglichen. *Friedrich Schweitzer* untersucht „konfligierende Wahrheitsansprüche im Kontext religiöser und interreligiöser Bildung“ und identifiziert zunächst zwei Felder, die insbesondere konfligierende Wahrheitsansprüche aufrufen: das Verhältnis von Schöpfungs Glaube und Evolutionstheorie sowie die unterschiedlichen Wahrheitsansprüche verschiedener Religionen. Zu beiden Bereichen bietet er empirische Einsichten, konzentriert sich dann jedoch auf den zweiten. Es wird deutlich, dass die Frage der widerstreitenden Wahrheitsansprüche im interreligiösen Kontext für Jugendliche durchaus Relevanz besitzt, zugleich jedoch die Argumentationsbasis für ihre Einstellungen eher unsicher ist. Das führt zu der Forderung, dass religiöse Bildung zur Weiterentwicklung der Argumentationsstrukturen beitragen müsse. Dazu gehört vorrangig die Arbeit an einem differenzierten Wahrheitsverständnis, die im Sinne der Elementarisierung alters- und erfahrungsbezogen erfolgen soll. In der Sache unmittelbar anschließend folgt der Beitrag von *Andreas Obermann* „Wahrheiten der Religionen gemeinsam kommunizieren. Überlegungen aus der ‚Werkstatt‘ Berufsschulunterricht“. Er konstatiert als Ausgangssituation, dass in der Berufsschule im dualen System aufgrund der erheblichen Mangelsituation der Religionsunterricht in der Regel nicht mehr konfessionell getrennt erfolgt, so dass sich die Frage nach Wahrheit zwangsläufig im multireligiösen Zusammenhang stellt und als „didaktischer Glücksfall“ der Initiierung interreligiöser Dialoge begriffen werden kann. Obermann unterscheidet fünf Begegnungsformen und deren implizierte Dialogverständnisse, wobei als fünfte Variante und damit quasi als Zielvorstellung formuliert wird, dass das eigene religiöse Selbst-

verständnis sich allererst dialogisch aufbaut und immer wieder bereit ist, sich selbst im Licht des Anderen kritisch zu reflektieren. Es wird dann eine differenzierte Verhältnisbestimmung zwischen einer pluralistischen Religionstheologie bzw. einer Theologie der Religionen sowie Formen des interreligiösen Dialogs und Lernens entworfen. Abschließend wird die Bedeutung reflektierter Perspektivenwechsel hervorgehoben und als besondere Form des Lernens im Berufsschulreligionsunterricht die Reflexion religiöser Motivationen im Beruf in interreligiöser Weite benannt. In diesem Bereich des interkulturellen und interreligiösen Kontaktes ist auch der Beitrag von *Michael Wermke* angesiedelt, der die Anliegen der „Arbeitsstelle für kultur- und religionssensible Bildung (KuRs.B) in Jena als „Ort kultur- und religionssensibler Kommunikation“ im Kontext der Herausforderungen und Chancen der Migrationsgesellschaft vorstellt. Zunächst wird der Begriff der pädagogischen Sensibilität erläutert und festgehalten, dass sensible Kommunikation zwar um Verstehen bemüht ist, jedoch zugleich um das Inkommensurable und Entzogene anderer Erfahrungswelten weiß. Entsprechend werden die Ziele und Qualitätskriterien kultur- und religionssensibler Pädagogik inklusive der zugehörigen Fortbildungsangebote dargestellt und am Beispiel des Mütterworkshops an der Saaletalschule in Jena-Lobetetal konkretisiert. *Bert Roebben* entwirft im Ausgang von der Frage des Popsongs von Joan Osborne „What if God was one of us?“ ein Modell der „Theologizität religiöser Bildung in der Schule“. Er benutzt dabei das Bild, das neuer Wein auch in neue Schläuche müsse. Die ständigen Transformationen von Religionen und Weltanschauungen verlangen auch nach neuen Modellen und sind nicht durch einfache Anpassungsprozesse zu adaptieren. Roebben stellt die Persönlichkeitsbildung im Sinne eines permanenten In-Bewegung-Seins und die Disposition für Selbst-Transzendenz ins Zentrum, um von dort aus in Bildungsprozessen hermeneutische Räume für die anregende Begegnung mit Erfahrungen und Deutungsmustern radikaler Transzendenz zu eröffnen. Die Lernenden sollen Akteure ihrer eigenen Theologie sein. Schließlich wird ein Kreislauf des Lernens entworfen, der bei der Theologie der Jugendlichen seinen Ausgang nimmt und von dort in verschiedenen Stufen Einfluss auf die religionsdidaktische Konzeptionsbildung und schließlich auf die Gesamtheologie ausüben soll. In der Spur der Theologizität des Religionsunterrichts bewegt sich auch der Beitrag von *Heike Lindner* „Trinitarische Denkbewegungen als Bildungspotential. Ein Plädoyer für die Aufhebung didaktischer Unterkomplexität im Religionsunterricht“. Nach einführenden Gedanken, wie der Religionsunterricht es vermeiden könne, unter seinen Möglichkeiten zu bleiben, und elementaren Überlegungen zum evangelischen Bildungsauftrag im Anschluss an die Bildungstheorie des späten Klafki will Lindner das Bildungspotenzial trinitarischer Denkbewegungen erheben. Sie schließt sich diesbezüglich an Bestimmungen von Jürgen Moltmann an und entfaltet die Trinität einerseits

als Materialprinzip, um zu zeigen, wie die Gehalte der Trinitätslehre lebensgeschichtlich angeeignet werden können, und nimmt die Trinität andererseits als Formalprinzip auf, um an ihr zu demonstrieren, wie trinitarische Denkbewegungen Formen komplementären Denkens anregen könnten. *Daniel Bauer* rekonstruiert am Beispiel von Albert Schweitzer „(m)itgeteiltes und dargestelltes Erleben als Ausgangspunkt für ethisch-religiöse Bildungsprozesse“. Erlebnisse werden dadurch zu religiösen Erlebnissen, dass sie als solche gedeutet werden. Albert Schweitzers Erlebnisbegriff wird entsprechend als „besonderes Welterleben im Glaubensvollzug“ entfaltet und dieses Welterleben fällt performativ mit bestimmten Handlungsvollzügen zusammen. Leitend sind dabei die paulinische Mystik der Christusgemeinschaft und seine Ethik im Geist der Liebe. Als Wahrheitskriterium der Ethik wird die „Verbürgung im Leben“ angeführt. Von Ebeling her wird der Ansatz Schweitzers ergänzt, um den Druck ethischer Überforderung und das Erheben von Absolutheitsansprüchen, wovon Schweitzers Ethik nicht frei ist, zu vermeiden. Mit dieser Korrektur wird Schweitzers Modell einer möglichen Einheit von Glaubenserleben, Lebensvollzug und Handeln durchaus als bleibendes anregendes Vorbild ohne Überhöhung für religiöse Bildungsprozesse empfohlen. *Athanasios Stogiannidis* entfaltet den Zusammenhang von „Autorität als Authentizität“ und betrachtet die „Lehrperson als Zeichen im schulischen religiösen Bildungsprozess“. Er löst den Autoritätsbegriff vom Modell sozialer Rollen und hierarchisch geordneter sozialer Beziehungen, hält jedoch zugleich fest, dass kein Lehr-Lernprozess ohne Autorität auskomme. In Auseinandersetzung mit dem Kommunikationsmodell von Schulz von Thun rekonstruiert er Autorität als Authentizität, wonach sich die Lehrperson sowohl als ehrlich und beziehungsorientiert erweisen soll als auch als Repräsentant einer Sinndeutung, welche ihr Leben trägt. *Bogusław Milerski* reflektiert die „Symboldidaktik in empirischer Perspektive“. Dazu rekonstruiert er Grundgedanken der Symboltheorie im Anschluss an Tillich und Ricœur, nimmt Meyer-Blancks semiotische Revision der Symboldidaktik auf und skizziert dann ein qualitatives Forschungsprojekt in Polen, das symbolische Interaktionen von Schülerinnen und Schülern in halbstrukturierten Interviews und Gruppeninterviews mit Hilfe einer modifizierten objektiven Hermeneutik untersucht hat. Dabei ist deutlich geworden, dass Lernende auch bei hoher Qualifikation immer von konkreten und anschaulichen Deutungen zu den symbolischen Interpretationen übergegangen sind und dass für den Interpretationsprozess die existenz- und kulturbewusste Subjektivität entscheidend war. Der Band schließt mit dem Beitrag von *Hiltrud Stärk-Lemaire* „Was sind *elementare Wahrheiten* und wie können sie im Religionsunterricht vorkommen?“ und führt damit noch einmal eng an die Überlegungen Michael Meyer-Blancks zur Wahrheitskommunikation heran. In Auseinandersetzung mit Nipkow und Schweitzer werden Lesarten des Verstehens „elementarer Wahrheiten“ im

Elementarisierungskonzept angeboten, wobei es um Wahrheit im Sinne umstrittener Lebenswahrheit, existentielle Wahrheitsansprüche und Wahrheitsfragen gehen soll, die nicht unabhängig vom Subjekt zu denken sind, weil Wahrheiten hier ‚Evidenzen für jemanden‘ meinen. Stärk-Lemaire nimmt sodann die Spannung von elementaren Wahrheiten im Plural und Wahrheit im Singular auf und setzt sie zu Michael Meyer-Blancks Doppelbestimmung ins Verhältnis, wonach in religiöser Rede eine Wahrheit bekannt werden kann, aber im Reden über Religion die Pluralität verschiedener Wahrheiten bzw. Wahrheitsansprüche thematisiert werden müsse. Als Wahrheitsparadox erscheint nach Meyer-Blanck, dass das Subjekt etwas konstruiert, das der Konstruktion vorausgehend gesetzt wird. Diese Denkfigur mache auf Grenzen des Verstehens im Kontext der Wahrheitsfrage aufmerksam. Für die Thematisierung der Wahrheitsfragen im Religionsunterricht schließt sich Stärk-Lemaire dem Konzept des Theologisierens mit Kindern und Jugendlichen an und verweist abschließend auf das Desiderat einer „didaktischen Theologie“ oder „didaktischen Dogmatik“, die Meyer-Blanck avisiert hat.

3 Dank

Das Herausgeberteam dankt allen Autorinnen und Autoren für die Mitwirkung an dieser Festschrift sowie Daniel Bauer, Dr. Sieglinde Klie und Frank Hamburger für die sorgfältige Erstellung des Manuskripts! Dem Verlag Walter de Gruyter gilt der Dank für die Aufnahme der Festschrift in die Reihe „Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs“.

**I. Bedingungen der Wahrheitskommunikation:
philosophische, systematische und
praktisch-theologische Perspektiven**

Dietrich Korsch

Gott – die Wahrheit.

Eine theologische Besinnung

„Was ist Wahrheit?“ fragt Pilatus Jesus, seinen Gefangenen. Er reagiert damit auf Jesu Wort „Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, dass ich die Wahrheit bezeugen soll. Wer aus der Wahrheit ist, der hört meine Stimme.“ Die kleine Szene aus dem Johannesevangelium (Joh 18,37 f.) verdient eine aufmerksame Betrachtung. Offenbar ist ein persönlicher Einsatz für die Wahrheit nötig – und kann Einsicht und Zustimmung doch nicht erzwingen. Jesus erhebt in seiner Aussage den Anspruch, mit seiner ganzen Person Zeuge der Wahrheit zu sein. Das allein reicht freilich nicht. Es muss darüber hinaus vorausgesetzt werden, dass der Hörer der Aussage selbst Anteil an der Wahrheit hat, die es jeweils zu entdecken gilt. Die Frage des Pilatus nach der Wahrheit nimmt diese Mittelstellung auf. Sie ist daher nicht nur eine rhetorische Strategie, sich der Zumutung des Anspruchs Jesu zu entziehen; sie verstrickt Pilatus bereits in das Geschehen von Wahrheit, dem er sich vielleicht verweigern will. Was also ist Wahrheit? Nun, sich eben in diesem Prozess zu befinden: Ein Zeugnis der Wahrheit hören, sich dann aber von der Wahrheit selbst überzeugen lassen. Indem Pilatus so fragt, wie er es tut, ist er bereits von der Wahrheit angegangen – und wir als Leser des Evangeliums, die wir den Dialog beobachten, sind das erst recht. Wahrheit ist ein pragmatisches Ereignis.

Wie andere, verwandte große Begriffe unserer geistigen Welt ist auch der Begriff der Wahrheit von zwei Eigenschaften gekennzeichnet. Erstens handelt es sich um einen Begriff, der sich im Schema von Dualisierung bewegt. Wahrheit hat Unwahrheit als ihr Pendant und Gegenüber, und beide Begriffe verhalten sich ausschließlich gegeneinander. Wer „Wahrheit“ sagt, grenzt sich automatisch von dem ab, was unter „Unwahrheit“ zu fassen wäre. Zweitens aber besitzt der unweigerlich sich aufbauende Dual ein inneres, sachlogisches Gefälle. Denn im Vergleich von Wahrheit und Unwahrheit steht fest, dass Wahrheit sein soll und Unwahrheit vergehen muss. Das ergibt sich schon aus der Gegenüberstellung selbst. Denn wer Wahrheit und Unwahrheit miteinander vergleicht und beurteilt, muss für sein Urteil unterstellen, dass es wahr ist, wenn er sich selbst überhaupt ernst nehmen, also mit sich identisch sein will.

Dualität und Finalität, diese beiden Merkmale zeichnen auch die anderen klassischen Großbegriffe aus, den des Guten und des Schönen. Sie nehmen in charakteristischer Abwandlung Aspekte der Wahrheit auf. Im Guten liegt die Finalität offen zutage: Das Gute ist das Seinsollende – auch und gerade dann, wenn und weil es noch nicht verwirklicht ist. Den Ausgang bildet immer dasje-

nige, was bestimmungsbedürftig ist, in dem also unterschieden werden muss, was zu wählen und zu verwirklichen ist und was ausgeschlossen und überwunden werden soll. Diskursiv und unanschaulich ist die Art und Weise, auf die das Gute sich einstellt. Im Schönen ist es die Dualität, die markant auftritt: Was schön ist, stellt sich im Unterschied zum Hässlichen wie von selbst heraus. Die Präsenz des Schönen treibt das Hässliche aus, ohne dass man selbst dazu beitragen müsste. Anschaulich und intuitiv ist dieser Vorgang.

In der Wahrheit sind die beiden Akzente, Dualität und Finalität, am intensivsten miteinander verknüpft. Wahrheit ist nicht Produkt der eigenen Einsicht, sondern Bezugspunkt derselben: Das ist das Moment ihres Daseins. Wahrheit enthält die Forderung, sich selbst zu ihr zu bekennen, also zu ihr überzugehen: Das ist das Sollen, das von ihr ausgeht. Das Diskursive und das Intuitive verbinden sich: Im unanschaulichen Diskurs gewinnt das Geltende seine aus sich selbst einleuchtende Kraft. Unerlässlich ist es, mit Argumentationen anzusetzen, wenn es um Wahrheit geht. Denn Wahrheit ist zuerst und unverzichtbar an Aussagen gebunden und verlangt die Erörterung von deren Eigenart. Aber Wahrheit kommt auch nicht ohne den Bezug zum Leben der argumentierenden Subjekte aus, in dem sie sich einstellt. Damit schließlich verstanden wird, wie die Debatte über die argumentative Wahrheit und die Lebenswahrheit zusammenhängen, bedarf es eines dritten Überlegungsganges.

Was ist Wahrheit? Die Pilatusfrage hat uns bereits in die Erörterung der Wahrheit hineingezogen. Darum kann, darum muss man mit ihr auch selbstdenkend und mit möglichst wenig Voraussetzungen anfangen. Das ist der Grund, warum hier dem Verfahren der Besinnung, der meditatio, gefolgt wird.

1 Wahrheit – Eigenschaft von Aussagen

Am Anfang ist die Sprache. In der Sprache werden Lautformationen zu Sinnträgern. Selbst von sinnlicher Gestalt, nimmt die Sprache eine Distanz zu all dem ein, was uns in der Welt umgibt, was auf uns einwirkt und was wir empfinden können. Dieser Abstand baut sich dadurch auf, dass die Sprache Zeichen gebraucht, die auf etwas referieren, aber auch miteinander verknüpft werden können. Der Sprachgebrauch bildet sich aus in einer Reduktion der sinnlichen Vielfalt durch Formung und Selektion einzelner Elemente sowie durch interne Regeln von deren Verknüpfung und ihre Einbettung in kommunikative Verwendungsweisen besonderer Art. Ist dieses System einmal etabliert, kann es sich von sinnlichen Verweisen auch ganz abkoppeln, Zeit und Raum übergreifen, Reales in Virtuelles transformieren und dabei zugleich repräsentieren. In dieser

Funktion kann Sprache als die elementare „symbolische Form“ (Ernst Cassirer) bezeichnet werden.

Reduktion vollzieht sich als Verallgemeinerung. Darum ist der Bildung von symbolischen Formen, beginnend mit der Sprache, eine Tendenz eingewoben, die uns weiter beschäftigen muss. Wenn das deiktische Moment der Verifizierung ausfällt, weil die Sachverhalte komplizierter und die Ausdrücke abstrakter werden, dann tritt an die Stelle der unmittelbaren Vergewisserung die Dichte der sprachlichen Verknüpfung von Sätzen, die dadurch zu beurteilungsfähigen Aussagen werden. Die Tendenz zur Allgemeinheit wird aufgefangen durch eine netzartige Verknüpfung von verschiedenen Hinsichten, die Aussagen leiten und bestimmen.

Mit dieser Ausrichtung aufs Allgemeine ist allerdings sogleich eine gegenläufige Betrachtung verbunden. Sie speist sich einerseits aus dem Bewusstsein, dass sich auch Aussagen mit allgemeiner Aussageabsicht speziellen Ursprüngen verdanken. Sätze werden immer in Situationen artikuliert, die von vielfältigen Besonderheiten durchzogen sind. Das heißt: Sie könnten auch anders formuliert werden; es kommt durchaus auf die Spontaneität derer an, die sich zu solchen Formulierungen verstehen. Daraus ergibt sich der andere Aspekt, auf den es hier ankommt. Denn mit dem Bewusstsein der individuellen Hervorbringung von tendenziell allgemeineren Aussagen ist immer auch das Bewusstsein verbunden, sich möglicherweise irren zu können. Darum gehört eine selbstkritische Wendung in der Produktion von Aussagen zu dieser selbst hinzu. Und selbst wenn eine Selbstkritik nicht schon von Anbeginn dabei sein sollte, wird sie spätestens dann angestoßen, wenn eine Kritik der Aussage seitens anderer Kommunikationsteilnehmer erfolgt.

Aussagen gehen aufs Allgemeine, hatten wir gesehen, und das Einzelne wird durch ein Geflecht von allgemeinen Aussagen zu umschreiben versucht. Die Differenz von Allgemeinem und Besonderem gehört zu den Charakteristiken der auf Aussagen konzentrierten Sprache. Treibt man diese Struktur weiter, dann resultiert aus ihr eine Sprachverwendung, die sich um das Erfassen der Welt überhaupt bemüht, in der wir leben. Die Allgemeinheit der Sprache dehnt sich aus auf die Allgemeinheit der Welt. Das hat zur Folge, dass die Verknüpfungen von individueller Aussagenhervorbringung und allgemeinem Aussagegehalt nach einer Kontrolle und Ordnung verlangen. Die ist dann gegeben, wenn sich Aussagen gegenseitig fordern und stützen, was nur geschehen kann, sofern unzutreffende Aussagen aus dem Prozess der Erörterung ausgeschieden werden. Im Gefälle von Einzelem und Allgemeinem steckt die Tendenz zur Methode, also dem Aufbau eines allgemeinen Beurteilungsrasters für mögliche wahre Aussagen. Wer sich der Allgemeinheit von Aussagen überlässt, endet bei einem System der Wissen-

schaften, dessen Inbegriff man als das Ensemble der methodisch bewährten Aussagen bezeichnen kann. Was sich bewähren lässt, gilt in diesem System als wahr.

Doch woran bemisst sich diese Bewährung? Die traditionellen Wahrheitstheorien haben sich an genau dieser Frage abgearbeitet. Drei Dimensionen lassen sich unterscheiden. Einmal geht es darum, richtige Sätze zu bilden, die als Aussagen fungieren können, über die ein Urteil möglich wird. Dafür ist sprachlich-grammatische Kompetenz erforderlich, also die Fähigkeit, sich in einem Sprachgebiet adäquat bewegen zu können. Als Zweites kommt in Betracht, die Aufmerksamkeit mittels der Aussage möglichst konzentriert auf einen Sachverhalt zu lenken. Das ist die semantische Dimension, mittels derer die Intention der Aussage zur Geltung gebracht wird. Schließlich kommt als dritte Dimension die Pragmatik des Sprechens ins Spiel, also die Fähigkeit, mit der Aussage auch verstanden werden zu können. Es liegt auf der Hand, dass es einer Integration aller drei Dimensionen bedarf, wenn man Aussagen auf ihre Triftigkeit hin beurteilen will – was ja unverzichtbar ist, wenn es um den Prozess der Welterfassung zu tun ist. Es ist aber genauso offensichtlich, dass die Anwendung des „Wahrheitskriteriums“ in eine fortgesetzte Bewegung der Aufstellung und der Kritik von Aussagen führt. Wie immer man „Wahrheit“ theoretisch beschreiben möchte: Sie ist und bleibt auf dieser Ebene ein regulativer Begriff. Wahrheit ist unerlässlich, um in der zu Aussagen verdichteten Sprache Urteile fällen zu können. Wahrheit ist aber nie ganz erreicht, weil sich die Tendenz zur Allgemeinheit auf keinen Fall so realisieren lässt, dass Besonderes und Allgemeines unmittelbar zusammenfallen. Gerade in diesem prozessualen Sinne aber kann und muss man auch von „der Wahrheit“ reden, ohne damit irgendwelche substanzontologischen Vorstellungen zu verbinden.

Die Beobachtung des Zugleich von Wahrheitsbestreben und Unvollkommenheitserfahrung in der Wissenschaft gilt es zunächst in theoretischer Hinsicht festzuhalten. Mit einer Beschränkung auf Wahrheitskriterien allein kann es nicht sein Bewenden haben. Vielmehr setzt sich die Tendenz, die in der Bildung einzelner Sätze als Aussagen wirksam ist, auch in der Kombination von Aussagen zu wissenschaftlichen Aussagezusammenhängen fort. So wie es eine Verpflichtung gibt, sich über die unmittelbare Einzelheit zu erheben, um sich ihr gegenüber zu behaupten, so gibt es auch einen Anstoß, das System der Aussagen zu erweitern und zu verdichten; das ist der ethische Aspekt der Theorie.

Die Ausbildung von Wissenschaft ist daher alles andere als zufällig und willkürlich. Wissenschaft folgt, so sehr sie aus der Sprache selbst entspringt, einem normativen Gefälle, demzufolge das, was möglicherweise wahr sein kann, auch als solches behauptet werden muss. Diese Verpflichtung stellt so etwas wie einen kategorischen Imperativ der Theorie dar: Richte deine forschende Aufmerksamkeit stets auf das immer weiter zu entwickelnde Allgemeine aus, welches die

vielen Einzelheiten, unmittelbar-empirischer Art oder theoretisch-wissenschaftlichen Charakters, in sich aufzunehmen in der Lage ist. Dieses Streben nach Wahrheit auf der Basis von Wissenschaft ist selbst eine aus der Sprache erwachsende moralische Verpflichtung.

Die Theorie ist schließlich auch nicht ohne ästhetische Bestrebungen. Sowohl dem Interesse an Verständlichkeit als auch der Absicht auf Genauigkeit wohnt die Tendenz inne, das Komplizierte mit dem Einfachen zu verbinden. Nicht ohne Grund also suchen Wissenschaften nach übergreifenden Grundeinsichten und zusammenfassenden Theoriekonzepten, in der Mathematik und in der Physik besonders ausgeprägt. Eine andere Ausrichtung verbindet sich damit: Aussagen so zu treffen, dass die Präsentation der Wahrheit mit dem Geschehen der Wahrheit selbst verbunden erscheint. Was wahr ist, soll sich als solches zeigen; die Vermittlung gehört zum Wesen des Wahren selbst hinzu.

Die ästhetische, ethische und theoretische Seite der Wahrheit haben einen gemeinsamen Grund, und der führt unsere Aufmerksamkeit wieder auf die Sprache zurück. Denn Sprache ist ein grundlegender Vollzugsmodus menschlichen Verhaltens in der Welt, sie ist Ort und Medium humanen Handelns, durch welches sich menschliches Leben selbst erhält. In diesem Verhalten in der Welt kommen sowohl theoretische Erschließung als auch moralische Wahl und nicht minder ästhetisches Wohlgefallen zum Zuge. Was getan wird, muss der gegebenen Umwelt entsprechen. Es muss intersubjektiv geteilt und approbiert werden. Es muss aus sich selbst überzeugen. Das bedeutet aber, dass wir in unseren Überlegungen von der Konzentration auf Aussagen als Mittel des Wissens und der Wissenschaften zu den Menschen übergehen müssen, die mit der Wahrheit umgehen.

2 Wahrheit – Bestimmung des Menschen

Mit der Wahrheit umgehen – das setzt den Erhalt des Lebens voraus. Darum kann der Diskurs über Wahrheit von dieser elementaren Grundlegung gar nicht absehen. Nun verhält es sich ja so, dass der Erhalt menschlichen Lebens nicht möglich ist ohne seine Gestaltung. Schon die Natürlichkeit humanen Lebens ist kulturell vermittelt. Es gibt kein menschliches Dasein ohne Sprechen und Handeln. Das ist aber immer gebunden an individuelle Personen, geht von ihnen aus und sucht in diesem Ausgang eine Ausrichtung auf das Allgemeine.

Dabei kommen unterschiedliche Aspekte zusammen, die einerseits von gleicher Struktur sind, die sich andererseits aber auch voneinander unterscheiden. Wie wir schon gesehen haben, nimmt das Sprechen eine symbolische Verknäp-

pfung und Codierung vor, die es erlaubt, sich beschreibend auf die Vielfalt der Welt zu beziehen, indem von ihr Abstand genommen wird, um dann überlegt wieder auf sie zuzugehen und in sie einzugreifen. Dieser sprachliche Umgang mit der Wirklichkeit versetzt gewissermaßen in eine Bewegung der Abstoßung und Anziehung im Verhältnis zur Welt, einer Lockerung der Verbundenheit im Interesse ihrer Verbesserung und Vertiefung. Im Moment der Differenz steckt die Möglichkeit der Reflexion, auf die man gar nicht verzichten kann, wenn sie sich einmal aufgetan hat. Im Moment des Zugehens auf die Wirklichkeit ist dann das Moment des verändernden Eingreifens zu Hause.

Das Handeln ist grundsätzlich von derselben Struktur gezeichnet. Einerseits ereignet sich ein Zurücktreten vom unmittelbaren Impuls des Reagierens auf äußere Einflüsse oder innere Anstöße – ein Zurücktreten, welches einen Überblick verschafft, den man reflexiv nutzen kann. Andererseits ist ja eine Einwirkung auf die umgebende Wirklichkeit gesucht und gewollt; nur, dass sich diese jetzt erfolgreicher und zielsicherer gestalten lässt.

Dabei sind jedoch die Richtungen verschieden, in denen Sprechen und Handeln vorgehen. Denn im Sprechen geht es um die zunächst handlungsentlastete Erörterung dessen, was zu tun ist. Darin ist immer eingeschlossen, dass es eine Übereinkunft mit anderen Handlungssubjekten geben muss, die von der Veränderung der gemeinsamen Welt betroffen sind. In einem zweiten Schritt stellt sich nachfolgend die Aufgabe, ein entworfenes Handlungsziel so zu konzipieren, dass es empirisch zu realisieren ist. Die gemeinsame Maxime in beiden Aspekten des Sprechens besteht in der Ermittlung und Schematisierung des Lebensdienlichen.

Im Handeln dagegen ist es primär um das Herstellen und Bewirken zu tun. Weil alles verantwortet werden muss, ist eine Reflexion auf das Gesollte unerlässlich, aber ohne eine vorhergehende Prüfung des empirisch Möglichen kann auch kein Handlungsziel entworfen werden, das der Erhaltung des Lebens dient. Daher ist die primäre Dimension des Handelns der Weltbezug, der freilich sogleich moralisch zu bewerten ist.

Der Inbegriff dieser Handlungsstruktur ist die Technik. Sie gehört elementar zum Vollzug humanen Lebens, ja stellt eine Keimzelle seiner Erhaltung und Gestaltung dar. Allerdings erscheint die Technik auch als durchaus reflexionsbedürftig, und das in einem gesteigerten Sinn. Denn es sind in ihr die zwei Logiken, die wir unterschieden haben, zueinander in Beziehung zu setzen; zwei Logiken, die sich in Spannung zueinander befinden. Die Logik der Sprache lebt von der Differenz, die zur empirischen Wirklichkeit aufgemacht wird; in ihr stecken die Möglichkeit und die Herausforderung, sich auf das intersubjektiv allgemein Geteilte zu verständigen. Die Logik des weltbezogenen Handelns dagegen richtet ihr Interesse auf das in der Herstellung Mögliche und versteht bereits dies als

die Herausforderung, der nachzukommen ist. Beide Seiten sind nun, wie man leicht sieht, nicht von selbst miteinander kompatibel. Sie sind aber auch nicht prinzipiell im Widerspruch zueinander. Vielmehr kann es durchaus sozialverträgliche Technik geben, und nichts steht, umgekehrt, einer technischen Umsetzung moralischer Intuitionen im Wege. Allerdings ist auch klar, von welcher Seite aus der Umgang mit der tatsächlich immer konflikträchtigen Einheit humaner Technik erfolgen muss: Es ist die Seite der moralischen Verantwortung. Es gibt eine affektive Faszination des technisch Möglichen, für die das Neue das Gute ist – und es gibt eine Furcht vor der Herrschaft der technischen Produkte, die nach einer vorangehenden oder begleitenden Bewertung des Neuen verlangt.

Spiegelt man diese Verhältnisse in unsere Erörterung der Wahrheit, dann lässt sich Folgendes festhalten: Die Wahrheit, zu der wir unterwegs sind, wenn wir sprechen, bewegt sich in einem Horizont, in dem zugleich unser individuelles leibliches Leben zu erhalten ist. Dieser Lebenserhalt muss als reflexions- und urteilsbedürftige Lebensgestaltung verstanden werden. Diese Beurteilung nun lässt sich nur vornehmen, wenn das Spannungsverhältnis, das der Technik als dem Inbegriff lebenserhaltender Gestaltung innewohnt, explizit gemacht wird. Das setzt voraus, dass man sich auf diejenigen Implikationen besinnt, die der Faszination der Technik einerseits, der Furcht vor ihrer Eigendynamik andererseits zugrunde liegen.

Beide Implikationen entstammen nun aber dem Selbstverhältnis des Menschen, und die Spannung zwischen beiden hat wesentlich mit dessen Verfasstheit zu tun, nämlich dem unhintergehbaren Leben im Weltverhältnis und dem ebenso unaufhebbaren Selbstbezug des Daseins. Das kann man sich folgendermaßen klarmachen: Einerseits steht das Leben im Werden und Vergehen der Natur. Wir erleben an uns selbst wie an anderen Menschen, erst recht an Phänomenen der organischen (und auch anorganischen) Welt, dass eine beständige Veränderung am Werk ist, der alles unterworfen wird. Die Fristung unseres Lebens durch Tätigkeit hemmt das Zerfallen momentan, ohne es aufheben oder umkehren zu können. Leibhaft sein heißt sterblich sein. Andererseits wissen wir um diesen Ort unseres Lebens. Wir vermögen uns jedenfalls insoweit dem bloßen Werden und Vergehen zu entziehen, dass wir auf uns selbst referieren und uns darin als Urteilende über uns selbst festhalten können. Nach jener ersten, natürlichen Seite hin hoffen wir auf Gelingen einer Technik, die uns das Leben erleichtert und verlängert, ohne das Wissen um deren letztendlich eintretende Vergänglichkeit verdrängen zu können. Das ist Quell von Faszination und Furcht zugleich. Nach dieser zweiten, geistigen Seite hin wissen wir uns von unserer Vergänglichkeit unterschieden, ohne uns ihr entziehen zu können. Das schafft, auf einer noch tieferen Stufe, das gemeinsame und widersprüchliche Gefühl von Beständigkeit und Vergänglichkeit, von Freude und Trauer. Eigentümlich zu sehen, wie sehr

die Verfassung des Gegensatzes sowohl unser leibliches als auch unser geistiges Leben durchzieht. Doch darf man sich nicht verhehlen, dass der Ursprung dieses doppelt codierten Gegensatzes aus dem Selbstverhältnis entspringt, das uns als geistigen Wesen eigen ist, nämlich auf sich selbst gar nicht anders als im Modus endlichen Lebens referieren zu können. So sehr individuelles Leben sich aus seinem aktuellen Selbstbezug speist, so sehr ist es doch zugleich an die Vorstellungsform der Leiblichkeit gebunden, wenn es seine Individualität konkret behaupten will.

Allerdings ist mit der Beobachtung der unaufhebbaren doppelten Spannung im Leben auch noch nicht alles gesagt. Denn in den Unterscheidungen, die hier vorgenommen werden, steckt doch – und zwar als Bedingung der Möglichkeit der Unterscheidung! – das Bewusstsein davon, dass die verschiedenen Seiten zusammengehören; auch dann, ja gerade dann, wenn die Einheit nicht als solche gegeben ist. Für diese unanschauliche Einheit wiederum steht der Begriff der Wahrheit ein, der insofern die Voraussetzung des Unterscheidens, aber auch das Ziel der Orientierung aufeinander zu darstellt. Das kann man wieder im Einzelnen ausführen. Sich beständig an der Verlängerung des leiblichen Lebens abzarbeiten, kann ja nicht durch ein empirisch zu erreichendes Ziel motiviert sein. Das ist, wie man im Voraus weiß und wissen kann, unmöglich zu erlangen. Wohl aber bleibt das Bewusstsein erhalten, dass eigentlich – also: in Wahrheit – die auseinanderstrebenden Momente endlichen Lebens nicht beliebige Bruchstücke sind, sondern Fragmente eines Ganzen; so tief von diesem Ganzen gezeichnet, dass dessen Charakter noch im Individuellen aufleuchtet, wenn man es nur genau genug betrachtet. Allen aus diesem sozusagen monadologischen Gedanken entspringt die unaufhörliche Verpflichtung, das Gegenstrebige zusammenzuführen.

Dasselbe kann man auch vom Geist sagen. Es gibt, selbstverständlich, das geistige Bewusstsein von der eigenen Endlichkeit, dem Subjektsein darin zugeordnet, dass sich dieses gar nicht anders als leiblich veranschaulichen kann. Es gibt aber auch das Bewusstsein, dass dieses Verhältnis zum eigenen Leib kein Schicksal, kein Unfall, sondern eine zugeordnete Lebensweise darstellt, in der sich das individuelle Bewusstsein wiederfindet. Damit ist das Doppelverhältnis gegeben, dass sich im Bewusstsein das Empfinden der Unvergänglichkeit aufbaut und dass dieses Empfinden mit dem Wissen um die Vergänglichkeit gepaart ist. Auch dies ist ein Gegensatz, der nicht zum Verschwinden gebracht werden kann, der aber auch nicht in die Verzweiflung führen muss. „Wahrheit“ heißt hier abermals die Chiffre, die diesen Zusammenhang umgreift, so wenig er in eine vorhandene Einheit überführt werden kann. Dies alles also ist gemeint, wenn von Wahrheit als Bestimmung des Menschen die Rede ist.

Dieser letzte Gedanke ist es nun, der uns auf die nächste Stufe unserer Besinnung führt. Es stellt sich nämlich die Frage, von woher eigentlich diese Bestim-

mungen des Menschseins, die wir uns vor Augen geführt haben, zu treffen sind. Allenthalben sind wir auf vergleichbare Strukturen gestoßen, die sich durchaus mit den beiden Merkmalen von Dualität und Finalität beschreiben lassen, ohne dass beide in eine differenzlose Einheit eingehen würden. Wir haben auch gesehen, dass sich die analogen Strukturen idealtypisch aufgeschichtet haben: von der Verfasstheit von Aussagen zum System der Wissenschaften, von der lebenserhaltenden Technik zum Selbstverständnis leibseelischen Menschseins. Überall Differenzen, die auf eine ungreifbare Einheit verweisen. Wie ist dieser Sachverhalt selbst zu bedenken und in Sprache zu fassen?

3 Gott – die Wahrheit

Wahrheit ist ein Geschehen. Als regulative Idee eingeführt, erweist es sich, dass von ihr Gebrauch zu machen in einen Horizont führt, in dem nicht nur eine Bestimmung der Welt gefordert wird und alles dessen, was in ihr der Fall ist, sondern in dem auch und diesem allem vorausliegend eine Bestimmung des Menschen aufgegeben ist. Es erzeugt sich, nach Wahrheit fragend, eine Perspektive auf das Ganze, die aber immer nur partikular entworfen werden kann, ja, die zuletzt ganz individuell zugespitzt ist. Wie können nun diese enge Pointierung und jene universale Weite miteinander bestehen?

Dafür sind zwei Gründe nötig. Der erste besteht darin, dass es tatsächlich eine Zugänglichkeit der Welt gibt, die es ermöglicht, Erkenntnisse sukzessiv zusammenzufügen und größere Einheiten von höherer Allgemeinheit sichtbar werden zu lassen, die humane Individuen in sich beherbergen. Es ist danach so etwas wie eine humane Gesellschaft in einer dem Lebenserhalt dienenden Welt angestrebt, und diese Verbindung geschieht auf der Basis der Suche nach Wahrheit, die eben das Individuelle und das Allgemeine in eins fasst. Der zweite Grund besteht darin, dass das Gelingen des menschlichen Lebens nicht erst von der Errungenschaft einer durch und durch humanen Gesellschaft in der Welt abhängig ist, sondern schon der Suche nach Wahrheit zugrunde liegt. Als einer, der nach Wahrheit fragt, kommt jeder Mensch seiner Bestimmung nach, und ohne diese Frage gibt es keinen Weg, seiner Bestimmung gerecht zu werden. Das heißt aber, dass es darauf ankommt, den Grund dieser Bestimmung zu benennen, um sich zu ihm verhalten zu können.

Damit nimmt unsere Besinnung eine eigentümliche Wendung vor. Bewegen wir uns bis jetzt in einer Analyse dessen, was wir im Verfolg der Wahrheit zu sehen bekamen, und hielt sich diese Analyse im Zusammenhang unseres Welt- und Selbstverhältnisses sowie deren Kombinationen auf, so treten wir jetzt

davon einen Schritt zurück und kommen auf Religion zu sprechen. Für diese Ebene der Religion sind vier Bestimmungen maßgeblich. Erstens, die religiöse Frage stellt sich mit aller Konsequenz dann, wenn wir nach den Gründen fragen, welche unsere Option leiten, an der Wahrheit festzuhalten. Religion ist also kein beliebiges Phantasieprodukt, das man haben oder nicht haben kann. Religion gehört zu den Voraussetzungen von Wahrheit. Zweitens, alle Auskünfte religiöser Art, die nun zu geben sind, bewegen sich – wie könnte es auch anders sein – im Medium unserer vertrauten Sprachwelten. Sie tun das freilich, ohne sich einer ihrer Logiken – der theoretischen, praktischen oder ästhetischen – allein und ausschließlich unterzuordnen. Auf eine zum Teil irritierende Weise gehen sie durch die verschiedenen Weltumgangs- und Selbsterfassungsformen hindurch. Denn worüber jetzt geredet wird, ist ja nicht ein Teil in der Welt noch die Welt als Ganze noch auch allein das eigene Selbst. Gesprochen wird vielmehr vom Grund der Welt und des Menschen in all der Differenziertheit, derer wir ansichtig wurden. Aus dieser Perspektive wird deutlich, worum es in der Religion zu tun ist: Weil Welt und Mensch wirklich sind, besitzt dieser Grund selbst unumstößliche Realität, auch wenn, ja gerade weil er nicht anschaulich gegeben ist. Drittens können und brauchen wir religiöse Sprache, ihre Bezugsdimension und ihre Vorstellungsformen nicht etwa zu erfinden; sie liegen vielmehr in schon gesprochener Sprache, in bereits konfigurierten Handlungssequenzen, in vorab geprägten Bildwelten vor. Religion, als Grundlagendimension der Wahrheit entdeckt, gibt es längst schon, bevor in dieser Weise von ihr die Rede sein kann. Dass dies aber nun so möglich ist, beruht – viertens – auf der Religionsgeschichte. Denn in ihr hat sich, in einem komplexen Prozess von kultureller Entwicklung und gesellschaftlichen Wechselwirkungen, die Differenz des transzendenten Grundes im Verhältnis zu Selbst und Welt herausgebildet – und dabei auf ein Resultat geführt, das nicht mehr vergessen werden kann, wenn es einmal an den Tag getreten ist.

Diese Beobachtungen haben zur Folge, dass alle Erörterungen über die Wahrheit im Verhältnis zu bestimmten geschichtlichen Religionen stehen – so wie auch über Religion nicht mehr nachgedacht werden kann ohne die hier vorgenommene kritische Betrachtungsweise und ihre gedankliche Einordnung. Die christliche Religion hat zur Herausbildung dieser Konfiguration, die sich uns ergab, nicht unerheblich beigetragen. An ihr wird in besonderem Maße deutlich, inwiefern Gott die Wahrheit ist.

Wahrheit ist ein Geschehen, hatten wir gesagt, und dieses setzt einen Grund voraus, der im Geschehen präsent ist. In diesem Horizont besagt die christliche Grundüberzeugung, dass Gott in Jesus Christus Mensch geworden ist: Die Geschichte Jesu Christi ist der Weg zur Wahrheit als der Weg zu Gott. Den Einsatzpunkt dafür bildet der Mensch in seiner individuellen Bestimmungsbedürftigkeit. Jeder und jede muss den Weg zur Wahrheit finden und gehen. Das kommt

daher, dass jeder Mensch individuell angesprochen und zum eigenen Lebensvollzug aufgefordert ist. Darin gründet die Individualität des Menschen, die ihm von Gott her vor allem Weltverhältnis zukommt. Allerdings ist damit auch verbunden, dass das Scheitern an der eigenen Bestimmung nicht verharmlost werden kann. Ihr nicht gerecht zu werden, sich selbst zu verfehlen, den Weg zur Wahrheit in der Gestalt von treffenden Unterscheidungen nicht einzuschlagen und fortzusetzen – das ist ein Zustand, der durch nichts, durch keine eigene Anstrengung zu kompensieren ist, und sei sie auch das Höchste, das man denken kann. Vielmehr ist der Weg zur Wahrheit nur zu gehen, wenn die Wahrheit selbst schon auf dem Weg präsent ist, auf den Weg führt und den Weg mitgeht. Es ist der Einsatz Gottes selbst in der Person Christi, der dies bewirkt. Wer Christus nachfolgt, indem er sich von ihm leiten lässt, findet den Weg zur Wahrheit, den Weg in das Leben.

Dieser Weg der Wahrheit führt, aufgrund der Gegenwart Gottes, zur Erkenntnis, dass die Welt darum uns erschlossen und verstehbar ist, weil sie selbst in ihrer ganzen Materialität, aber auch in ihrer Belebtheit, aus Gott stammt, weil sie Gottes Schöpfung ist. Dieser Weg der Wahrheit führt uns zur Erkenntnis, dass wir in dieser Welt dazu beauftragt sind, sie wahrzunehmen und zu einer humanen Welt zu gestalten und in all dem Gott die Ehre zu geben; und dass wir dieser Aufgabe entsprechen, indem wir sinnvoll und kräftig wahr und unwahr unterscheiden. Dass wir so auf dem Weg der Wahrheit sind, dass uns Leben in der Wahrheit versprochen ist, das kommt zuletzt daher, dass Gott selbst als in sich lebendig zu verstehen ist – in sich unterschieden und doch eins.

In dieses Geschehen der Wahrheit so einzutreten, dass es auf den Grund der Wahrheit hinführt, ist uns möglich, indem wir, aus welchem Anstoß auch immer, nach der Wahrheit fragen – wenn uns dabei die Wahrheit selbst begegnet und erreicht. Was ist Wahrheit?, fragt Pilatus. Man möchte ihm antworten: Schau hin, da begegnet sie dir gerade!

Gott – die Wahrheit: Als Grund der Wahrheit ist Gott im Geschehen der Wahrheit gegenwärtig. Wo die Verhältnisse von theoretischer Anschauung, praktischer Verpflichtung, ästhetischem Genuss auf ihren Grund hin durchschaubar gemacht werden, indem eine Besinnung auf Gott erfolgt, geschieht die Umkehrung, dass Gott selbst präsent wird. Das ist das Geschehen des Gottesdienstes. Er ist der Inbegriff des Wechselverhältnisses, welches den Weg zur Wahrheit ausmacht.

Eben dies spiegelt sich in der Theologie als Wissenschaft. Die Theologie weiß und erinnert daran, dass der Grund der Wahrheit sich im Vollzug der Wahrheit ereignet, dass das Sein der Wahrheit die Bewegung ist, in der Menschen zur Wahrheit gelangen. Das zu unterstreichen, ist der Sinn der dogmatischen Theologie. Dass dieses Geschehen der Wahrheit auf einen Grund zurückgeht, der sich selbst vergegenwärtigt, also gerade in seinem Geschehen nicht verfügbar gemacht werden kann, bildet die Leitlinie der Praktischen Theologie. Beide

sind aufeinander angewiesen, um das zur Geltung zu bringen, woraus sie sich speisen. In diesem Grund waren auch die beiden einstigen Göttinger Vikare im Vikarskurs 17 vereint, welche der Weg ihres Lebens den einen hierhin und den anderen dorthin in der Theologie geführt hat. In ihm bleiben sie verbunden bis heute und immerfort.

Cornelia Richter

Wahrheit, die sich einstellt. Skizzierung einer Hermeneutik der Performanz¹

1 Das Gespräch zwischen Praktischer und Systematischer Theologie

Den Glauben im Herzen tragen, dem Geist der Sprachlichkeit folgen und die christliche Praxis zur Lebenshaltung werden lassen. Das Verhältnis zwischen Praktischer und Systematischer Theologie gehört gegenwärtig zu den interessantesten Herausforderungen evangelischer Theologie, weil an ihrer Schnittstelle sowohl die Relevanzfrage christlicher Inhalte zu bestimmen ist als auch deren methodische Bearbeitung in gestaltender, leiblich-seelischer Lebenspraxis: Keine Relevanz ohne Klärung der theologischen Gehalte, keine gestaltende Praxis ohne sachhaltige Relevanz für das Leben, keine relevante Praxis ohne deren selbstreflexive methodische Bearbeitung. In diesem Sinne ist von der Systematischen Theologie in den Blick zu nehmen, was Michael Meyer-Blanck über die Liturgik sagt:

Liturgie ist mehr als Sprechen. Liturgie ist auch Darstellung und Spiel, Musik und Bewegung, Essen und Trinken. Vor allem ist Liturgie in evangelischer Tradition Verstehen und Sich-Selbst-Verstehen, aber auch Gesang und Gefühl.²

All das ist in engster Weise an Sprache gebunden, die – so Meyer-Blanck – Fremdsprache und Muttersprache sein kann und die in jedem Fall unverzichtbar ist für die Erschließung menschlichen Lebens. Deshalb könnte die von Praktischer und Systematischer Theologie gemeinsam zu leistende Reflexionsaufgabe gar nicht methodisch sachgemäß durchgeführt werden ohne ein an der Tradition geschultes Bewusstsein für die Hermeneutik.

1 Die Arbeit an diesem Aufsatz ist ermöglicht durch die 2019–2022 von der DFG geförderte Forschungsgruppe DFG-FOR 2686 „Resilienz in Religion und Spiritualität“, angesiedelt am Bonner transdisziplinären Forschungszentrum „Resilience and the Humanities“; eines der Teilprojekte (TP 0) ist der Entwicklung einer interdisziplinär validen Hermeneutik lebensrelevanter religiös-spirituel­ler Praxis gewidmet.

2 Michael Meyer-Blanck, „Die Sprache der Liturgie zwischen Fremdsprache und Muttersprache: Einführung“, in *Die Sprache der Liturgie: Eine Veröffentlichung des Ateliers Sprache e.V. Braunschweig*, hg.v. Michael Meyer-Blanck (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012), 12.

Es ist daher kein Zufall, dass Meyer-Blanck in seinem gesamten Werk mit Semiotik und Symboltheorie arbeitet und sich dabei immer wieder auf die Großpositionen hermeneutischer Philosophie bezieht. Mit Martin Heidegger bezeichnet er die Sprache als „die tiefste Schicht menschlichen Existierens, sie ist ‚das Haus des Seins‘“.³ Mit Ernst Cassirer analysiert er religiöse Praxis, z.B. das Gebet, in seiner Relevanz für „die Praxis des Menschen schlechthin als eines poetisch seine Welt erschaffenden ‚animal symbolicum‘“.⁴ Mit Hans-Georg Gadamer kann er über Heidegger hinaus sagen: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“⁵, und das weit über die logische Reflexion hinaus auch durch die ästhetische Gestaltung der Kunst und im Bewusstsein der Bedeutung des Spiels.⁶ Weil es in der Liturgie also keineswegs „nur“ um die ästhetisch-gefällige Praxis des gottesdienstlichen Handelns geht, sondern um das in produktiven und regressiven, logischen und ästhetischen, Prozessen anzueignende und durcharbeitende Verstehen der Wahrheit von Gott und Mensch, gilt mit Meyer-Blanck:

So gesehen dient der Mensch im Gottesdienst nicht nur Gott, sondern sich selbst: Er realisiert sein Menschsein, indem er die Welt verstehend aneignet. Liturgische Sprache ist die Sprache der *conditio humana*, bezogen auf deren Ursprung, Grund und Ziel.⁷

In all dem fordert Meyer-Blanck nachdrücklich die Beteiligung der Systematischen Theologie ein: Was in der Systematischen Theologie eklatant fehle, sei die Behandlung des Gottesdienstes „in den Prolegomena der Dogmatik“,⁸ und zwar als ein Beitrag zum „Gottesdienst als rituellem und kommunikativen Geschehen“.⁹ Denn, so die zentrale These Meyer-Blancks, „[d]er Gottesdienst bedarf

³ M. Meyer-Blanck, *Sprache der Liturgie*, 13, mit Verweis auf: Martin Heidegger, *Über den Humanismus* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1949), 5.

⁴ M. Meyer-Blanck, *Sprache der Liturgie*, 13, mit Verweis auf: Ernst Cassirer, *Versuch über den Menschen: Einführung in eine Philosophie der Kultur* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990), 51.

⁵ M. Meyer-Blanck, *Sprache der Liturgie*, 17, mit Verweis auf: Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 3. Teil, zitiert von Christoph Schwöbel, *Gott im Gespräch* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 433. Die Wendung taucht bei Gadamer häufig auf; vgl. z.B. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1960), 461, Hervorhebung im Original: „Gehen wir von der ontologischen Grundverfassung aus, wonach Sein *Sprache*, d.h. *Sichdarstellen* ist, die uns die hermeneutische Seinserfahrung aufgeschlossen hat“.

⁶ Vgl. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Erster Teil, II, 1., 97–127.

⁷ M. Meyer-Blanck, *Sprache der Liturgie*, 17.

⁸ Michael Meyer-Blanck, *Gottesdienstlehre*, Neue Theologische Grundrisse 1 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 104.

⁹ Ebd., 15.

nicht nur der dogmatischen Reflexion, sondern er ist auch eine Quelle der dogmatischen Reflexion.“¹⁰ Dieser Aufforderung zum Gespräch ist die Autorin bereits an anderer Stelle gerne nachgekommen, hat über den Gottesdienst als „Resonanzraum für Gottessehnsucht und Gottespräsenz“ nachgedacht und dabei v.a. die für die Erfüllung des gemeinsamen Gesprächs auf beiden Seiten noch ausstehenden, nötigen methodischen Perspektiven benannt, zu denen v.a. die konstruktive Integration von Narrativitäts- und Performanztheorien gehören.¹¹ In Weiterführung des begonnenen Gesprächs sollen hier nun einige hermeneutische Überlegungen angestellt werden, um die kommunikative Differenz zwischen dem wechselseitigen sich-Verständigen und dem Verstehen des Eigentlichen ein Stück weiter auszuleuchten. Dazu wird im zweiten Teil dieses Aufsatzes das Gespräch mit der hermeneutischen Tradition v.a. bei Schleiermacher und Gadamer gesucht. Gadammers „Wahrheit und Methode“ von 1960 gehört zu den Grundlegungsschriften der Hermeneutik und strahlt zu Recht bis heute in die philosophische und theologische hermeneutische Reflexion aus. Ob man ihn allerdings mit Meyer-Blanck eher in der Traditionslinie mit Heideggers Seinstiefe zu lesen hat oder eher als einen Autor der konstitutiven Offenheit von Wahrheit und Methode, das wird zu zeigen sein. Diese Überlegungen münden im dritten Teil ein in einen skizzenhaften Ausblick auf die Konzeption einer zeitgenössischen Hermeneutik, für die der Performanzbegriff mit guten Gründen zu den Leitbegriffen gehört.

2 Die Aufgabenstellung der Hermeneutik mit Schleiermacher und Gadamer

Die Dogmen-, Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte ist ohne Zweifel seit jeher durch das elementare Problem der wechselseitigen Prägung von Glauben und Verstehen bestimmt. Dieses Problem lässt sich freilich quer durch die Theologiegeschichte nur dann verstehen, wenn man die Dogmatik nicht primär als schulmäßige Lehrbildung fasst, sondern wenn man die Dogmatik als eine methodisch gesicherte Glaubensreflexion versteht, die sich nur aus ihrer Lebensgeschichte

¹⁰ Ebd., 104.

¹¹ Vgl. Cornelia Richter, „Gottesdienst: Resonanzraum für Gottessehnsucht und Gottespräsenz“, in *Gottesdienst (MJTh XXX)*, hg.v. Elisabeth Gräb-Schmidt und Reiner Preul, Marburger Theologische Studien 130 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018), 69–97. Siehe dazu auch unten, Abschnitt 2.

heraus entschlüsseln lässt.¹² Unter den Bedingungen der modernen bzw. spät- oder postmodernen sozialen Ausdifferenzierung, Säkularisierung und Singularität – um nur zwei der aktuell diskursleitenden Begriffe zu nennen – und ihrer veränderten wissenschaftstheoretischen Bedingungen nimmt sich die Relation von Glauben und Verstehen schärfer und problematischer aus als zu früheren Zeiten. Einer der Gründe dafür ist schlicht, dass die Relevanzfrage der Theologie eine andere geworden ist, seit sich ihre Geltung nicht mehr der homogenen gesellschaftlichen Normierungskraft des Christentums verdankt, ungeachtet der Tatsache, dass das Christentum selbst nie als uniforme homogene Größe aufgetreten ist. Die Wahrheit des christlichen Glaubens ist längst nicht mehr durch ihre selbstverständliche normative Geltung gegeben, sondern erschließt sich für die Gegenwart ausschließlich in Praxis und Diskurs, deren Funktionsweisen für die digitalisierte Spät- oder Postmoderne wiederum erst zu analysieren sind. Es gehört daher auch im 21. Jahrhundert zu den unverzichtbaren Aufgaben der Theologie, sich im fachinternen wie im interdisziplinären Gespräch über ihre hermeneutischen Grundlagen und Methoden zu verständigen.

Hermeneutik als Lehre des Verstehens ist eine uralte Disziplin, weil Menschen einander sehr selten verstehen. Zwar gelingt uns die tägliche Verständigung ganz gut, auch können wir uns über Informationen und Sachverhalte austauschen, so wie wir Eindrücke und Gefühlslagen miteinander teilen können. Dabei kann ein hohes Maß an Übereinstimmung erreicht oder ein harter Konflikt, z.B. in politischen Diskussionen, deutlich werden. Aber ob wir den anderen tatsächlich im strengen Wortsinn verstehen und wie wir ihn verstehen, das bleibt im Modus der Verständigung offen. Denn während sich die Verständigung auf den Modus und das nach außen hin kommunizierbare Ergebnis (oder das, was wir für das Ergebnis halten) unserer Interaktion bezieht, ist das Verstehen an einen Prozess der inneren Aneignung gebunden: Wenn ich einen anderen Menschen verstehe, dann muss ich nicht unbedingt einverstanden sein, mit dem, was sie sagt – einverstanden im Sinne der Zustimmung. Ich kann auch eine andere Meinung vertreten und dagegen sein. Aber in jedem Fall habe ich mir das, was die andere sagt, so angeeignet, vielleicht sogar: so einverleibt, dass ich selbst die

12 Hermeneutische Arbeit ist per definitionem „work in progress“: vgl. Cornelia Richter, „Situative Polyvalenz, Figuration und Performanz: Was die Dogmatik immer wieder von der Schrift lernen kann“, in *Schriftinszenierungen: Bibelhermeneutische und texttheoretische Zugänge zur Predigt. Festgabe für G. Ulrich und E. Garhammer*, hg.v. Ursula Roth und Jörg Seip, Ökumenische Studien zur Predigt 10 (München: Don Bosco, 2016), 59–78; dies., „Ethik der Zwischenphänomene: Glaubensreflexion in lebensbegleitender Absicht“, in *Was ist theologische Ethik? Grundbestimmungen und Grundvorstellungen*, hg.v. Michael Roth und Marcus Held, (Berlin und Boston: de Gruyter, 2018), 177–196.

Argumente für und wider formulieren könnte. Was ich verstehe, ist Teil meiner eigenen Beschreibungsfähigkeit, Logik und Reproduzierbarkeit geworden; es ist mir der Sache nach zugänglich geworden. Über die Sachebene hinaus ist es mir aber auch in der Bedeutung für die andere Person deutlich geworden: Ich habe eine Ahnung bekommen von der Bedürfnislage und der spezifischen Verfasstheit, in der und aus der heraus dieser Mensch spricht. Der informative Sachgehalt ist sozusagen personifiziert worden und damit weit mehr als ein bloß rational nachvollziehbares Argument. Ob wir über religiöse Themen streiten oder über die Politik: In beiden Fällen kennen wir Szenen, in denen wir vollkommen anderer Meinung sind und für diese Meinung möglicherweise auch alle guten Gründe anführen können, und trotzdem verstehen, d.h. inhaltlich und empathisch nachvollziehen können, weshalb die Gegenseite von ihrer Position aus argumentieren kann, wie sie argumentiert. Verstehen ist, so lässt sich dieser erste Gedankengang bündeln, zwar maßgeblich ein Vorgang der rationalen, über Verstand und Vernunft operierenden Geistestätigkeit. Darüber hinaus sind die verstandesmäßige Rationalität und die vernünftige Urteilskraft aber eingebunden in komplexe leiblich-seelische und vor allem interaktive Vorgänge, die jedes Verstehen befördern oder behindern können und die sich nie nur meiner eigenen Aktivität verdanken.

In der Geschichte der Hermeneutik ist diese Einsicht nicht ganz selbstverständlich. Denn Hermeneutik als Lehre vom Verstehen hatte es über viele Jahrhunderte hinweg mit einem Wahrheitsbegriff zu tun, der von einer gegebenen und daher normativ geltenden Wahrheitsdimension ausging, die es über das Verstehen zu untersuchen galt, und zwar von der metaphysischen Verspieltheit der scholastischen Dogmatik bis zu deren diversen Erschließungstechniken:¹³ In der allegorischen Auslegung war man z.B. überzeugt von dem einen und einzigen, im Textlaut verborgen liegenden Sinn, der im Sinne einer Objektwahrheit gegeben sei und mithilfe kluger Auslegungspraxis freigelegt werden müsse. Etwas später nahm man in der „hermeneutica sacra“ an, dass das Verstehen ein Akt der Akkommodation sei, d.h. dass die Intention des/der Autor*in und die Rezeptionsfähigkeit der Leser*innen akkommodiert, d.h. so passgenau als möglich aufeinander eingestellt werden müssten. Für die an der Philologie geschulte, gerade erst mit der Dimension des Historischen und des Kommunikativen vertraute Generation Friedrich Schleiermachers war dies z.B. eine Frage der sprachlichen Anpassung.

13 Überblicksdarstellungen zur Hermeneutik finden sich z.B. bei: Matthias Jung, *Erfahrung und Religion: Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*, Alber-Reihe. Thesen 2 (Freiburg: Karl Alber, 1999); ders., *Hermeneutik zur Einführung* (Hamburg: Junius, 2001); Ulrich Körtner, *Einführung in die theologische Hermeneutik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006).

Sie vermutete, dass die biblischen Texte eine Art sprachliche und mediale Revolution mit sich bringen müssten, um die neue Art der Rede von Gott überhaupt ausdrücken und verstehbar machen zu können.¹⁴ Die Wahrheit des Evangeliums zeigt sich für Schleiermacher nur in seiner kommunikativen Erschließung, die wiederum weit mehr ist als pure Rationalität, sondern auch die Dimensionen der Anschauung, also der Ästhetik, und des Gefühls in seinem spezifischen Sinne des unmittelbaren Selbstbewusstseins, mit sich bringt. Es ist daher nicht verwunderlich, dass für Schleiermacher seit den Reden „Über die Religion“ von 1799 der Sinnbegriff eine so hohe Bedeutung erlangt, wobei der Sinn einer Sache für ihn eben nicht mehr einfach gegeben ist, sondern zumindest mit konstituiert wird von der rezipierenden und auslegenden Person.¹⁵ In seiner frühen Texthermeneutik¹⁶ führt dies für Schleiermacher noch zu einer Hermeneutik der Differenz: Sinn und Wahrheit oszillieren zwischen Text und Leser*innen; es mag zu einer Annäherung kommen, aber die letzte Differenz ist nicht zu überwinden. Anders ist dies bei Schleiermachers Hermeneutik des Gesprächs, die von Anfang an das Aussageverstehen mit philosophischer Einsicht, rhetorischer Konstitution und individueller Sinngebung verknüpft und auf diese Weise letztlich auch seine Texthermeneutik beeinflusst hat. Nun rückt, maßgeblich befördert über seine „Vorlesungen zur Dialektik“,¹⁷ das Dialogische in den Vordergrund, das er in der „Dialektik“ dann auch im Sinne stetiger Wechselwirkungsverhältnisse wissenschaftstheoretisch reflektiert. Im Zentrum steht nun weder eine scheinbar

14 Zur Entwicklung der Hermeneutik aus Allegorese und *hermeneutica sacra* bis hin zu Schleiermacher vgl.: Dieter Burdorf und Reinhold Schmücker, Hg., *Dialogische Wissenschaft: Perspektiven der Philosophie Schleiermachers* (Paderborn, München, Wien und Zürich: Schöningh, 1998), darin: Lutz Danneberg, „Schleiermachers Hermeneutik im historischen Kontext“, 81–105. Vgl. dazu: Cornelia Richter, „Symbol theory, Friedrich Schleiermacher: Symbol Theory, Hermeneutics, and Forms of Religious Communication“, in *Schleiermacher, The Study of Religion, and the Future of Theology: A Transatlantic Dialogue*, hg.v. Brent W. Sockness und Wilhelm Gräb, Theologische Bibliothek Töpelmann 148 (Berlin und New York: de Gruyter, 2010), 375–389.

15 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), hg.v. Hans-Joachim Rothert, ND der Aufl. von 1958, Philosophische Bibliothek 255 (Hamburg: Meiner, 1970).

16 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik*, Bd. II, 4, Kritische Gesamtausgabe (KGA), hg.v. Wolfgang Virmond unter Mitwirkung von Hermann Patsch (Berlin und Boston: de Gruyter, 2012).

17 Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Dialektik* (1811), hg.v. Andreas Arndt, Philosophische Bibliothek 386 (Hamburg: Meiner, 1986); ders., *Dialektik* (1814/15): *Einleitung zur Dialektik* (1833), hg.v. Andreas Arndt, Philosophische Bibliothek 387 (Hamburg: Meiner, 1988); ders., *Dialektik*, hg. u. eingel. v. Manfred Frank, 2 Bde. (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001); ders., *Vorlesungen über die Dialektik*, hg.v. Andreas Arndt, KGA II, 10/1, 2 (Berlin und New York: de Gruyter, 2002).

aus sich selbst heraus gegebene metaphysische Objektwahrheit noch eine bloß subjektzentrierte Konstruktionswahrheit, sondern nun geht es um die wissenschaftstheoretisch auf vielfache Weise zu analysierende Wechselwirkung von Text/Aussage und Rezipient*in. Hinter diese Variante der postmetaphysischen Hermeneutik wäre heute nur ohne gute Gründe zurückzukommen.

Der Weg in die Moderne hinein führt dann maßgeblich weiter über Hans-Georg Gadamer, der die Hermeneutik seinerseits nicht als eine bloß technische Methodik betrachtet, sondern in „Wahrheit und Methodik“ eine Hermeneutik konzipiert,¹⁸ die sich scheinbar in Heideggers ontologischen Gegebenheiten aus „Sein und Zeit“ zementiert¹⁹ und erst wieder bei Umberto Eco in den „Streit der Interpretationen“ mündet.²⁰ Gerade in den Hermeneutikdebatten des 20. Jahrhunderts zeigt sich die große Differenz zwischen denjenigen Hermeneutiken, die von einer vermeinten Objektwahrheit ausgehen, die sich imponiere, d.h. die sich aus sich selbst heraus zeige, gebe, im Ereignis erschließe oder offenbare. Diese Art der Hermeneutik geht im 20. Jahrhundert häufig eine problematische Symbiose mit dem Phänomenbegriff ein und kann in dieser Tradition geradezu die Gestalt katholischer „Mystik“ (in einem oberflächlichen Begriffssinne gemeint) annehmen: Prominente Autoren wären z.B. Jean-Luc Marion,²¹ Hans Ulrich Gumbrecht²² oder auch Dieter Mersch, der performanztheoretisch gerne von „Ereignis und Aura“²³ spricht und jede Art der Responsivität als primär passives Ergriffensein versteht.

In diesem Diskurs lohnt es sich allerdings, Gadamers Hermeneutik noch einmal anders aufzunehmen. Der für das Gespräch mit Meyer-Blanck weiterführende Gedanke Gadamers liegt einerseits in seiner Inanspruchnahme der Kunst für die methodische und sachliche Entwicklung seiner Hermeneutik. Darüber hinaus bieten aber v.a. seine Überlegungen zu Allegorie und Symbol, zum Spiel und dessen Bedeutung für die konstitutive Wechselwirkung von Wahrheit und Methode hohes Potential für die aktuelle Hermeneutik. Eine Objektwahrheit im Sinne des sich bloß aus sich selbst Imponierenden schließt Gadamer aus, wie

18 Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1960).

19 Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Bd. 2, Martin Heidegger Gesamtausgabe (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2017).

20 Vgl. Umberto Eco, *Streit der Interpretationen*, Übers. Rolf Eichler (Konstanz: Universitätsverlag, 1987).

21 Vgl. Jean-Luc Marion, *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris: Presses Universitaires de France, 1997).

22 Vgl. Hans Ulrich Gumbrecht, *Diesseits der Hermeneutik: Die Produktion von Präsenz* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004).

23 Vgl. Dieter Mersch, *Ereignis und Aura: Untersuchungen zu einer Ästhetik des Performativen* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2011).

man u.a. an seiner Kritik an den Begriffen der Allegorie und des Symbols sehen kann.²⁴ Beide Begriffe sind für ihn Methodenbegriffe, mit deren Hilfe (auf unterschiedlichen Weisen in der Geistesgeschichte) Wahrheit thematisiert werden soll. Während die Allegorie einen Bezug herstelle zwischen Sinnlichem und Unsinnlichem bzw. Sichtbarem und Unsichtbarem, der sich Konvention und dogmatisch fixierter Zuordnung verdanke, setze das Symbol „einen metaphysischen Zusammenhang von Sichtbarem und Unsichtbarem voraus [...]“.²⁵ Anders formuliert könnte man sagen: Während die Allegorese hier eine methodenorientierte Bewegung ist, die nach Wahrheit sucht, ist das Symbol eine wahrheitsorientierte Methodik, in der Wahrheit gefunden ist. Beide Begriffe dienen Gadamer erstens dazu, die Fallstricke einer jeweils einseitigen Reduktion auf Methodik oder Wahrheit zu vermeiden. Zweitens dient die Gegenüberstellung dazu, das Desiderat der hermeneutischen Reflexion neu zu bestimmen: Hermeneutik als Lehre des Verstehens darf sich weder auf den falschen Gegensatz von Allegorese und Symbol noch auf die falsche Reduktion auf Wahrheit oder Methodik einlassen, sondern muss an der *konstitutiven* Interaktion von Wahrheit und Methode arbeiten.

Es kommt hinzu, dass Gadamer mit dem Begriff der Kunst als partizipativer Erkenntnis²⁶ und mit dem Begriff des Spiels den Aspekt der Wirkung dessen, was sich als wahr imponiert, in eine Wechselwirkung von freier Partizipation und regelgeleitetem Vollzug, dynamischer Prozessualität und performanter (zum Begriff s.u. Abschnitt 3) Bestimmung einbringt: Mit dem Spiel sei „das Hin und Her einer Bewegung gemeint, die an keinem Ziele festgemacht ist, an dem sie endet. [...] Die Bewegung, die Spiel ist, hat kein Ziel, in dem sie endet, sondern erneuert sich in beständiger Wiederholung.“²⁷ Diese offene Dynamik sei so zentral, weil es andernfalls zu einer reduktiven Statik kommen würde, da zugleich gelte:

24 Vgl. hierzu: H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Teil I, 2.c: Die Grenze der Erlebniskunst: Von der Rehabilitierung der Allegorese, 66–77.

25 Ebd., 69. Gadamers Unterscheidung von Allegorie und Symbol ist auffallend ähnlich an Cassirers Differenzierung im Symbolbegriff orientiert: Die mimetische, für den Mythos charakteristische Ebene des Symbols setzt Zeichen und Bezeichnetes bzw. Sinn und Bedeutung in eins; auf der für die Religion charakteristischen Ebene der Analogie verweisen Zeichen und Bezeichnetes bzw. Sinn und Bedeutung dialektisch aufeinander; auf der für Wissenschaft und Kunst charakteristischen Ebene der Abstraktion stehen Zeichen und Bezeichnetes in einem Verhältnis der Indifferenz. Vgl. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* (1923–29), Bde. 11–13, Ernst Cassirer Werke, hg.v. Birgit Recki (Hamburg: Meiner, 2001–2002).

26 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 92: „Kunst ist Erkenntnis und die Erfahrung des Kunstwerks macht dieser Erkenntnis teilhaftig.“

27 Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 99.

[A]lles Spielen ist ein Gespieltwerden. Der Reiz des Spieles, die Faszination, die es ausübt, besteht eben darin, daß das Spiel über den Spielenden Herr wird. Auch wenn es sich um Spiele handelt, in denen man selbstgestellte Aufgaben zu erfüllen sucht, ist es das Risiko, ob es ‚geht‘, ob es ‚gelingt‘ und ob es ‚wieder gelingt‘, was den Reiz des Spieles ausübt. Wer so versucht, ist in Wahrheit der Versuchte.²⁸

Für das Gespräch mit Meyer-Blanck ist besonders interessant, dass Gadamer die Reflexion des Spiels ausdrücklich mit dem religiösen Kultus verbindet: Einerseits gehe es im Spiel nur um das Spiel selbst und zwar nur für die Spielenden; andererseits sei „das Schauspiel ein Spielvorgang, der wesentlich nach dem Zuschauer“ verlange, gerade so wie „der kultische Akt wirkliche Darstellung für die Gemeinde“ sei.²⁹ Wer kultisch agiere, stelle das Spiel nicht im Sinne „gesteigerter Selbstdarstellung“ dar, sondern gehe „von sich aus dahin über, daß die Spielenden für den Zuschauer ein Sinnganzes darstell[t]en.“³⁰ Es ist diese Kombination, die das Spiel zur Kunst werden lasse: Denn am Ende löse sich die Differenz von Spielenden und Zuschauern auf, weil auch für das Spiel – so wie für die Kunst – wesentlich sei, dass es „für jemanden“ sei, unabhängig davon, ob jemand zuhöre oder zuschaue:

Ich nenne diese Wendung, in der das menschliche Spiel seine eigentliche Vollendung, Kunst zu sein, ausbildet, *Verwandlung ins Gebilde*.³¹

Darauf kommt es an, denn die Verwandlung ins Gebilde sei „Verwandlung ins Wahre“:

Sie ist nicht Verzauberung im Sinne der Verhexung, die auf das erlösende, rückverwandlende Wort wartet, sondern sie selbst ist die Erlösung und Rückverwandlung ins wahre Sein.³²

Schließlich liest sich Gadamer so, als ob er Meyer-Blancks Ausführungen zur Liturgie gelesen hätte (s. oben Abschnitt 1), die im folgenden Sinne Kunst sein könnte:

Was man eigentlich an einem Kunstwerk erfährt und worauf man gerichtet ist, ist vielmehr, wie wahr es ist, d.h. wie sehr man etwas und sich selbst darin erkennt und wiedererkennt.³³

28 Ebd., 101f.

29 Ebd., 104.

30 Ebd.

31 Ebd., 105, Hervorhebung im Text.

32 Ebd., 107.

33 Ebd., 109.

Das was einst vorgegebener, unabhängiger und normativ geltender und daher wahrer Sinn war, wird auf diesem Weg der Hermeneutik in die Moderne zur intra- und interpersonal konstituierten und zugleich sich imponierenden Sinn-dimension, die zwar nie bloß individuell konstituiert ist, die aber immer auch individuell konstituiert ist, und zwar – so könnte man über Gadamer hinaus sagen – in aktiv, passiv und mediopassiv konstituierten Sinndimensionen,³⁴ abhängig von der jeweiligen situativen Verfasstheit und Selbstreflexion der rezipierenden Person: Im Akt des Partizipierens erkennt sie sich als konstituierend und konstituiert zugleich – und zwar deshalb, weil sich über diesen stets methodisch geleiteten Akt des Partizipierens der umfassende Sinngrund – die Wahrheit – des Partizipieren-Könnens und Partizipiert-Seins performant erschlossen hat. Im Blick auf die Wahrheitsfrage kann diese Tradition nicht mehr von einer Wahrheit im Sinne einer bloß gegebenen Objektwahrheit ausgehen. Stattdessen wird der Wahrheitsbegriff zur unverzichtbaren regulativen Idee, an der sich all unsere zwangsläufig subjektive Suche nach Wahrheit messen lassen muss, weil sie in ihr nie aufzugehen vermag. Man könnte diesen Ansatz mit Gadamer selbst sprachphilosophisch weiterlesen und z.B. mit Derrida verbinden.³⁵ Man könnte ihn unter gegenwärtigen Bedingungen freilich ebenso in der Folge von John Rawls mit einem *pragmatischen Wahrheitsbegriff* zu verbinden versuchen, der zu Unrecht der Beliebigkeitsreduktion gescholten wird.³⁶ Denn im Grunde arbeitet er lediglich prozesslogisch und epistemologisch, also wissenschafts- und erkenntnistheoretisch präzise, mit Verifikations- und Falsifikationsoptionen sowie mit dem Ziel höchstmöglicher sachgemäßer und für alle Beteiligten fairen, d.h. letztlich ethisch motivierten, Übereinstimmung. Wahrheit ist das, was sich vor der regulativen Idee absoluter Wahrheit als Wahrheit im Hier und Jetzt erweist, weil sie sich als lebenszentrierend erweist – so bequem oder unbequem diese Wahrheit auch sein mag. Denn selbstverständlich bleibt eines über alle Wahrheitsbegriffe und deren alternative Reflexionsweisen gültig: Wahrheit ist nicht einfach, sondern Wahrheit geschieht – die Frage ist nur, wie und wo und wann, für wen und durch wen. In theoretischer Terminologie reformuliert heißt das: Wahrheit ist nicht einfach apriorisch gegeben, sondern Wahrheit zeigt sich performativ in

34 Der Begriff des Medio-Passiven stammt aus: Béatrice Han-Pile, „Nietzsche and Amor Fati“ *European Journal of Philosophy* 19 (2011): 224–261.

35 So z.B. mit Günter Figal, der Gadamers eigene Auseinandersetzung mit Derrida (*Dekonstruktion und Hermeneutik*, 1988; *Hermeneutik auf der Spur*, 1994) besonders hervorhebt: Günter Figal, „Wahrheit und Methode zur Einführung“, in Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, hg.v. Günter Figal, Klassiker auslegen 30 (Berlin: Akademie-Verlag, 2007), 1–7.

36 Vgl. John Rawls, *A Theory of Justice*, (Oxford: Clarendon Press, 1972); ders., *Justice as fairness: A restatement* (Cambridge: Harvard University Press, 2001).

der jeweils situativ verorteten und methodisch gesteuerten individuellen Rezeption, Rekonstruktion und – mit Gadamer – „Integration“³⁷ des mir Widerfahrenden in die eigenen Vorstellungs-, Reflexions- und Expressionsmodi.

3 Wahrheit und Performanz als Thema der Hermeneutik

Versucht man mit diesen Weichenstellungen aus der Tradition der Hermeneutik, mögliche Ansätze für eine gegenwärtige Hermeneutik zu skizzieren, dann erfordert dies in methodischer Hinsicht v.a. eine *performanztheoretische Betrachtung*. Ihre Leistung liegt in der Bereitstellung exakterer Analyse Kriterien für die komplexe Interaktion der inhaltlich überzeugenden Kraft der religiösen Rede und ihrer liturgisch wirksamen Gestaltung: In den ersten Vorarbeiten der Autorin zu diesem Konzept lautete die zugehörige Arbeitsdefinition noch so:

Von Performanz spricht man dann, wenn mich ein Wort (Bildrede, Narration...) im Innersten so trifft, dass es für mich – längerfristig oder nur für den Moment – die Wirklichkeit neu schafft.³⁸

Katharina Opalka, Doktorandin in der Arbeitsgruppe am Bonner Institut für Hermeneutik, hat dies in ihrer abgeschlossenen Dissertation inzwischen vertieft und argumentiert so:

In der Bearbeitung der Konzepte von John L. Austin, dem Präsenzbegriff Hans Ulrich Gumbrechts und dem Ereignisbegriffs Martin Seels, sowie der *performance*-Theorie Erika Fischer-Lichtes wird für Opalka deutlich,³⁹ dass eine Präzisierung der verwendeten Begrifflichkeiten von Performativität, Performanz und *performance* sinnvoll ist, um den Phänomenbereich des einem Menschen Zukommenden, Widerfahrenden und neu Prägenden vollständig zu erfassen. Der Begriff der *Performativität* verweist für sie zunächst grundlegend darauf,

37 Vgl. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Erster Teil, II.2.d: „Rekonstruktion und Integration als hermeneutische Aufgaben“, 157–161.

38 C. Richter, *Ethik der Zwischenphänomene*, 182.

39 Vgl. John L. Austin, *How to do things with words*, The William James Lectures 1955 (Oxford: Oxford University Press, 1971); vgl. z.B. Martin Seel, *Die Macht des Erscheinens* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007); ders., *Aktive Passivität* (Frankfurt a.M.: Fischer, 2014); Erika Fischer-Lichte, *Ästhetik des Performativen* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005); dies., *Performativität: Eine Einführung* (Bielefeld: transcript, 2012).

dass es um die Funktion von Sprache in Sprechakten geht. Damit wird vor allen Dingen die formale und strukturelle Seite des Phänomens sowie die Perspektive der Sprechenden, des Sprechaktes an sich und des Kontextes betrachtet. Die Perspektive derjenigen, die von einem Sprechakt betroffen sind, rückt hingegen in den Hintergrund. Mit dem Begriff der *Performanz* soll der Moment der Erfahrung auf der Seite der Angesprochenen bezeichnet werden, also eben dann, wenn ein Wort „im Innersten so trifft, dass es für mich – längerfristig oder nur für den Moment – die Wirklichkeit neu schafft“ (Richter). Performanz stellt sich damit in Glaubenspraxen als eine Form der Medio-Passivität dar von dem, was dem Individuum geschieht, das dennoch in die eigene rückschauende Deutung und vorausschauende Antizipation eingebunden ist. Ob und wie Performanz geschieht, ob ein Moment in der Rückschau also als *performant* beurteilt wird,⁴⁰ ist freilich der Kontrolle entzogen und kann durch keinerlei Handlung sicher garantiert oder definitiv verhindert werden; ebenso gilt, dass sich die Performanzerfahrung – in unterschiedlichen Graden und Intensitäten – als funktional a-funktional erweist und trotz ihrer analytisch zugänglichen Funktionalität keinesfalls auf diese reduziert werden dürfte. Der Begriff der *performance* ergänzt für Opalka insofern die situative Einbettung der Performanzerfahrung: Erfahrungen von Performanz werden in irgendeiner – sei es auch noch so schwachen Weise – *performed*. Sie sind in leibliche oder sprachliche Vollzüge eingebettet: Ich höre das Wort, das zu mir gesprochen wird. Ich spüre die Erhabenheit des Kirchenraums. Ich fühle mich gesegnet und aufgehoben bei Gott. Die *performance* garantiert keine Performanz, aber eine *performance* kann in der Hoffnung begonnen werden, in der Rückschau auf diese *performance* von einer Performanzerfahrung berichten zu können. Im Unterschied zu Performanzerfahrungen selbst, die sich der Beurteilung von außen entziehen, kann eine *performance* beobachtet werden. *Performances* geschehen zudem in Kontexten: Es muss überhaupt erst ein Wort gesagt werden, das mich „treffen“ kann, das z. B. über die Evangeliumslesung im Gottesdienst inszeniert wird.⁴¹

40 Opalka schlägt vor, für Performanzerfahrungen das Adjektiv „performant“ zu verwenden, im Sinne von: „Dieses Ereignis war mir performant“ oder „Ich habe eine performante Erfahrung gemacht“ (vgl. <https://www.duden.de/rechtschreibung/performant>). Im Begriff performant fällt für sie zweierlei zusammen: „Mir ist etwas performant geworden“, nimmt einerseits die eigene momentane situative Verfasstheit auf sowie die Tatsache, dass es Erwartungen an das Funktionieren einer *performance* gibt, die jedoch andererseits immer schon durch die grundlegende A-Funktionalität ihres Bezuges gekennzeichnet ist.

41 Für das Verständnis des Kontexts unterscheidet Opalka dabei grob zwischen Inszenierung und Setting: Die Entscheidung, im sonntäglichen Gottesdienst aus theologischen Gründen nur

Für Opalka ist damit die enge Koppelung von narrativitäts- und performanztheoretischen Überlegungen evident: „Was ist es, das mich derart trifft, dass es mir performant geworden ist?“ Der Vorteil religiöser Kontexte kann für sie darin gesehen werden, dass diese (eigentlich) schon in ihren Narrativen und Narrationen auf das Moment der Entzogenheit rekurrieren und die Unverfügbarkeit der Performanz Erfahrung, ihr erwartetes Eintreffen, ihr die Erwartungen sprengendes Eintreffen und ihr Ausbleiben thematisieren können. Im Idealfall (!) eröffnen diese Kontexte so einen (Resonanz)Raum für *performances*, in dem sich Performanz ereignen *kann*, in dem Wissen darum, dass sich diese Performanz nicht ereignen *muss*. Wie genau sich die Dynamik von Performanz, *performance* und narrativen Bezugnahmen gestaltet, muss nach Opalka für einzelne Glaubenspraxen in ihren je spezifischen Kontexten im Lichte der momentanen situativen Verfasstheit je neu durchdacht werden. Dass ein auf (a-funktionale) Performanz Erfahrungen bezogener religiöser Vollzug ein „Geheimnis des religiösen Menschen vor sich selbst“ bleibt, bedeutet also nicht die Aufgabe der Reflexion oder eine Komplexitätsreduktion, sondern in der funktionalen Ausrichtung unter dem Paradigma der Performanz eine Komplexitätssteigerung. Soweit Katharina Opalka, die mit ihrer Arbeit wesentlich beiträgt zum Bonner Arbeitsprogramm einer aktuellen Hermeneutik.⁴²

Zu ergänzen sind die Performanztheorien darüber hinaus mit *resonanz- und relevanztheoretischen Ansätzen*.⁴³ Gerade im zeitgenössischen Kontext von kultureller Ausdifferenzierung, Säkularisierung und Individualisierung sind weder Religion noch Spiritualität naturhaft vorgegebene oder „anthropologisch gesicherte kulturelle Formationen [...], deren Prinzipien sich transhistorisch verbindlich eruieren ließen“.⁴⁴ Sondern sie unterliegen einem steten soziokulturellen Wandel samt zugehöriger soziokultureller Polyvalenz und sind deshalb nur in der jeweils zeitbedingten konkreten Situativität zu analysieren. Da es im 21. Jahrhundert für das Verstehen dieser komplexen Konstellationen keinerlei übergeordnete normative Einheitssetzung (etwa durch normative Vorgaben eines Souveräns, der allgemeinen Vernunft oder der Kirche) geben kann, ist das Verstehen umso mehr auf konstante Interpretationsbemühungen von Individuen und Kollektiven ange-

eine ausgewählte Passage des Evangeliums zu lesen, ist eher eine Inszenierung, der Kirchenraum eher das Setting, das allerdings auch bestimmte Elemente der Inszenierung beinhaltet.

42 Zum gesamten Absatz vgl.: Katharina Opalka, „*Das Geheimnis des religiösen Menschen vor sich selbst. Überlegungen zu Funktionalität und Performanz der Demut anhand einer Relecture Albrecht Ritschls*“, Dissertation Univ. Bonn, eingereicht im September 2019.

43 Vgl. Hartmut Rosa, *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung* (Berlin: Suhrkamp, 2016).

44 Ingolf U. Dalferth, *Die Wirklichkeit des Möglichen: Hermeneutische Religionsphilosophie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 338.

wiesen und kann sich nicht außerhalb dieser einstellen. Damit es allerdings überhaupt zu solchen Verstehensbemühungen kommt, müssen die Fragen des Christentums mindestens für Christinnen und Christen lebensrelevant bleiben und ihre Relevanz für die Gesellschaft erweisen. Denn selbst dort, wo das Bekenntnis zum Auferstandenen in scheinbar eindeutiger Form artikuliert werden kann und die Identitätsvergewisserung leitet, zeigen sich seine Relevanz und Wahrheit nur dort, wo die je eigene Lebenswelt in einem neuen Licht erscheinen kann.

Für die Frage nach der Wahrheit des christlichen Glaubens dürfte dies bedeuten, dass sie unter den Bedingungen der Spät- oder Postmoderne zwar nicht durch die Relevanzfrage abgelöst werden, aber nicht unabhängig von der Relevanzfrage verstanden werden kann. Als relevant erweist sich im Blick auf Gott ja gerade dasjenige, was mir in den divergenten Lebenserfahrungen letzter Grund meines Selbst wird; und zwar auch dann, wenn sich dieser letzte Grund in den divergenten Lebenserfahrungen nicht immer auf dieselbe Weise zeigt, artikulieren und verstehen lässt. Der Relevanzbegriff besticht in dieser Diskussion durch seine Verknüpfung von kognitiven, affektiven und pragmatischen Aspekten und der auf das Subjekt bezogenen Urteilsfähigkeit. Relevanzurteile sind daher zwangsläufig individuell und können daher nur schwer allgemeine Gültigkeit beanspruchen. Umgekehrt erhalten sie ihre allgemeine Bedeutung daraus, dass viele Individuen vergleichbare Urteile vornehmen. So betrachtet könnte man daher vermuten, dass die Relevanzfrage die Wahrheitsfrage geradezu ersetzt zu haben scheint. Freilich gilt dies nur dort, wo Wahrheit als sich imponierende Objektwahrheit verstanden wird und nicht als regulative Idee. Wahrheit als regulative Idee hingegen ist von der Relevanzfrage geradezu getragen, auch wenn sie in ihr nicht vollständig aufgehen kann.

Mit Ingolf Dalferth lässt sich auf diese Weise für eine pragmatische Wende der Hermeneutik argumentieren, die die „praktische Lebensorientierung statt theoretische Letztbegründung“ akzentuiert.⁴⁵ Die (v.a. narrativen) Texten häufig eigene lebenspraktische Wirkung lässt sich für Dalferth vollständig allerdings nur im Zusammenspiel von Hermeneutik und Pragmatik bzw. Hermeneutik und Ethik verstehen, weil „Kognitionen selbst Handlungen sind – also interaktiven Charakter haben – und als Teilaspekte eines praktischen Weltbezugs verstanden werden müssen, der gleichursprünglich emotionale und volitionale Aspekte einschließt“.⁴⁶ Anders gesagt:

⁴⁵ I.U. Dalferth, *Wirklichkeit des Möglichen*, 429.

⁴⁶ M. Jung, *Hermeneutik zur Einführung*, 135.