

Die kommunikative Vernunft des Glaubens

|| Zur Rezeption des philosophischen Pragmatismus in der Systematischen Theologie

Franz Gruber, Linz

1. Von der metaphysischen Theologie zur Theorie religiöser Sprechhandlungen: Eine problemgeschichtliche Skizze

Dass eine Glaubensgemeinschaft ihre Überzeugungen und Handlungen mit wissenschaftlich-philosophischen Argumenten begründet, ist nicht selbstverständlich. Viele Religionen kennen keine philosophisch-diskursive Begründungsform ihrer Glaubensaussagen.¹ Das Christentum stellt insofern einen Sonderfall dar, als es aufgrund der antiken Begegnung mit der griechischen Philosophie seine Lehre als „wahre Philosophie“² verstand und damit die – wenngleich schon anfangs umstrittene – philosophische Argumentationsform für ihre Selbstreflexivität aufnahm.³ Maßgebend wurde hierbei das griechische Philosophiekonzept, das Philosophie als „wahre Theologie“, als vernünftige Rede vom Göttlichen im Unterschied zur poetischen Theologie des Mythos und politischen Theologie des Staates konzipierte. Wesentlich war es aber der monotheistische Gottesbegriff selbst, der das christliche Glaubensverständnis „theologisierte“.⁴

Von ihren Ursprüngen her ist somit christliche Theologie zugleich die Rezeption des „Anderen des Glaubens“, die Aufnahme des rationalen Diskurses in die Kommunikationsform des Glaubens hinein. Christliche Theologie erschöpft sich nicht in der (exegetischen oder juridischen) Hermeneutik religiöser Texte, um sich religionsintern zu verständigen und die Tradition auf seine kulturellen Situationen und lebensweltlichen Problemstellungen zu applizieren und damit zu bewähren, sondern sie ist kreative und konfliktrträgige Einbeziehung

1 Vgl. Schmidinger, Heinrich, *Hat Theologie Zukunft? Ein Plädoyer für ihre Notwendigkeit*, Innsbruck/Wien 2000, 7f.

2 Siehe Justin, *Dialog mit dem Juden Tryphon* (BKV), München 1917; Klemens v. Alexandrien, *Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie*, (BKV), 3 Bde., München 1936-1938.

3 Vgl. Pannenberg, Wolfhart, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996. Es war vor allem der Kirchenlehrer Tertullian, der dem Christentum eine antiphilosophische Ausrichtung geben wollte. Signifikant blieb darum seine Frage: „Was hat Athen mit Jerusalem zu schaffen? Was die Akademie mit der Kirche?“ (Prozeßreden gegen die Heiden, in: *Tertullians ausgewählte Schriften II* (BKV), München 1915, 202-254, hier 7).

4 Vgl. dazu Weischedel, Wilhelm, *Der Gott der Philosophen 1*, Darmstadt 1971, 3-21.

der Philosophie in den Glauben. Bis heute ist darum die damit gegebene Spannung von Glauben und Vernunft, Theologie und Philosophie, „Gebet und Argument“⁵ eine Struktur, in der die Selbstbestimmung der eigenen Identität nicht ohne die Orientierung am Anderen sein soll und möglich ist. Eine Theologie, die sich auf die philosophische Argumentationsweise einlässt, bestreitet nichts Geringeres, „als daß es so etwas wie einen besonderen theologischen Vernunft- oder Wahrheitsbegriff gibt, und postuliert somit eine prinzipielle Kommunikationsgemeinschaft zwischen Gläubigen und Nicht-Gläubigen.“⁶

1.1 *Theologie als fides quaerens intellectum*

Bis heute blieb darum die dynamisierende Kraft im Verhältnis von Theologie und Philosophie die strittig gebliebene doppelte Frage, inwiefern einerseits der Glaube überhaupt rationalisierbar, d.h. auf kognitiv einsehbare Gründe rückführbar ist,⁷ und inwiefern andererseits menschlichem Denken zuinnerst eine diskursive, d.h. intersubjektiv argumentierbare Bestimmung seiner Fähigkeit des

- 5 Die wissenschaftstheoretische Fundierung dieses Duals leistet: Schaeffler, Richard, Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache, Düsseldorf 1989.
- 6 Schupp, Franz, Schöpfung und Sünde, Düsseldorf 1990, 3. Dass diese Struktur immer auch interesselgeleitet war und ist und damit der Gefahr unterliegt, das philosophische Denken zu verzwecken oder gar zu unterwerfen oder zu verdrehen, zeigt das synergie- und konfliktreiche Verhältnis von Theologie und Philosophie.
- 7 Als Beispiel einer m.E. fideistischen Theologiekonzeption zitiere ich Friedrich-Wilhelm Marquardt: „Dieser Grund ist gelegt. Und »einen anderen Grund kann niemand legen außer dem, der gelegt ist: Christus« (1 Kor 3,11). Das heißt in vollem wissenschaftlichen Ernst, daß Theologie nichts zu begründen hat. Sie hatte sich selbst mißverstanden, als sie sich, um sich als Wissenschaft ausweisen zu können, der seinserfragenden und seinsbegründenden Philosophie der Antike und des Mittelalters anschloß. Und sie bringt heute noch den Grund, der gelegt ist, ins Zwielficht, wenn sie ihn von vornherein – »fundamental« – ontologisch, seins-logisch zu begründen versucht. Denn der Grund, der gelegt ist, ist Christus und der lebendige Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs in ihm. Darum steht in der Theologie vor der Seinsfrage allemal die Lebensfrage. Und darum vor dem »Denkakt« der »Lebensakt« des Gebetes“ (Marquardt, Friedrich Wilhelm, Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik, München 1988, 13). Differenzierter dagegen Schillebeeckx, Edward, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg/Basel/Wien 1974, 26: „Das Warum meines Glaubens an Jesus als entscheidendes Heil läßt sich nur im Glauben begründen (in diesem Sinn gibt es eine für die Kritik sturmfreie Zone); aber von dem Augenblick an, da ich über meinen Glauben spreche (und das tue ich, sobald ich glaube), habe ich diese sturmfreie Zone schon verlassen und werde ich verletzbar für die Forderungen der kritischen Rationalität (in diesem Sinn gibt es keine sturmfreie Zone).“

Transzendierens gelingt.⁸ Sowohl auf theologischer als auch auf philosophischer Seite lassen sich zustimmende wie verneinende Positionen finden. Seit Augustinus wird in der Theologie diese Problemstellung als *fides quaerens intellectum* abgehandelt: „Was wahr ist, [ist] nicht allein glaubend, sondern auch einsehend zu erfassen“⁹, unbeschadet der augustiniischen Vorordnung des Glaubens vor der rationalen Zustimmung: „Der Glaube geht voran, die Einsicht folgt nach“¹⁰. Die mittelalterliche Scholastik spitzte dieses Programm aufgrund einer immer umfassenderen Rezeption der Philosophie so weit zu, dass sie die Philosophie zur rationalen Vorbereitung auf die Offenbarung in Anspruch nahm, damit aber auch der Theologie unterwarf. Bis zur Schule des Nominalismus wurde dieses Programm im Paradigma metaphysischer Theologie eindrucksvoll ausbuchstabiert. Während aber schon für die Nominalisten die thomanische Synthese von Philosophie und Theologie an Überzeugungskraft verlor, zog in der Neuzeit Immanuel Kant aus binnenphilosophischer Reflexion heraus der Vernunft eine innere Grenze gegenüber einer metaphysischen Theologie: Das theoretische Vernunftvermögen kann keine Erkenntnis vom Übersinnlichen, also auch nicht von einem höchsten Wesen als letzter Ursache, das Gott genannt wird, liefern.¹¹ Dennoch war für Kant das Programm einer Philosophischen Theologie nicht gescheitert, im Gegenteil: Seine Neubegründung konnte nun dort erfolgen, wo der Gottesgedanke für die Vernunft fundamentales Erkenntnisprinzip ist: als Postulat der praktischen Vernunft, derzufolge das unbedingt zu befolgende moralische Gesetz, der kategorische Imperativ, notwendig zur Idee eines höchsten Wesens führe, weil ohne sie der Anspruch auf Glückseligkeit, der aus tugendhaftem Handeln erwächst, nicht als einlösbar erachtet werden könne und auf einen Selbstwiderspruch der praktischen Vernunft hinausliefe.

1.2 Die pragmatische Transformation der Philosophie

Kants Neubegründung einer „Ethiktheologie“ (Baumgartner) darf als epochaler philosophiegeschichtlicher Umbau einer Begründungsproblematik gelten, die sich

8 Auch hierzu eine paradigmatische Stimme: „Ein Absolutes oder Unbedingtes erschließt sich der Philosophie nur in eins mit der Rechtfertigung der Welt im ganzen, also durch Metaphysik. [...] Wer sich einer Sprache verständigungsorientiert bedient, ist einer Transzendenz von innen ausgesetzt. Darüber kann er so wenig verfügen, wie er sich durch die Intentionalität des gesprochenen Wortes zum Herrn der Struktur der Sprache macht. [...] Nachmetaphysisches Denken unterscheidet sich von Religion dadurch, daß es den Sinn des Unbedingten rettet ohne Rekurs auf Gott oder ein Absolutes. [...] Der Sinn von Unbedingtheit ist nicht dasselbe wie ein unbedingter Sinn, der Trost spendet“ (Habermas, Jürgen, *Texte und Kontexte*, Frankfurt/M. 1991, 119 u. 125).

9 *Contra Academicos* III, 20, 43, zit.n. Weischedel, *Gott I*, 104.

10 *Sermones CXVIII* 1, zit. n. ebd.

11 Vgl. Kant, *Immanuel*, *Werke* 3 (Ed. Weischedel), 610.

schon im Spätmittelalter in der Frage zugespitzt hat, ob die Theologie eine theoretische (Thomas v. Aquin) oder eine praktische (Duns Scotus) Wissenschaft sei.¹² Insofern Kant die philosophische Rede über Gott dem Bereich der praktischen Vernunft zuwies, legte er die Bahnen für eine Entwicklung, die im 20. Jahrhundert nicht nur zur handlungstheoretischen Wendung von Religionsphilosophie und Theologie führte, sondern die auch der ethischen Struktur der biblischen Gotteserfahrung näher kam als jede philosophische Theologie vor ihm.

Allerdings leistete erst der amerikanische Philosoph Charles Sanders Peirce¹³ (1839-1914) den erkenntnistheoretischen Durchbruch für die Grundlegung einer pragmatischen Theorie von Erkenntnis. Er rollte die transzendentalen Bedingungen der Objektkonstitution aller möglichen Erkenntnis nicht mehr vom bewusstseinsphilosophischen Paradigma der Selbstreflexion des Denkens her auf, sondern vom Akt der Zeicheninterpretation sprachfähiger Subjekte: „Das Wesentliche der Erkenntnis ist nicht die faktische Reaktion eines innerweltlichen Objekts auf ein anderes [...], sondern die Interpretation von etwas *als* etwas, die sich durch Zeichen vermitteln muß“¹⁴. Peirce legte klar, dass jeder Erkenntnisvorgang immer schon die kommunikative Verwendung von Sprachzeichen voraussetzt, womit Erkennen selbst als sprachgeleitetes Handeln zu begreifen ist: „Wir haben kein Vermögen, ohne Zeichen zu denken.“¹⁵ Denken anhand von Zeichen aber bedeutet kommunikatives Handeln von Zeichenverwendern. Zur Relation von Zeichen und Ding bzw. Bezeichnendem und Bezeichnetem, die seit Plato sprachphilosophischer Standard war, rückte damit die dritte Relation, die von Zeichen und Zeichenverwender in den Mittelpunkt. Denken mittels Sprachzeichen ist nach Peirce kein einsamer Akt eines erkennenden Individuums, sondern unhintergebar eingebettet in einen je schon vorausliegenden gesellschaftlichen und ethisch-politischen Kontext. Von daher leitet Peirce die Bedeutung des Begriffs „Pragmatismus“ ab, insofern es ihm um die konstitutive Bedeutung der Verwendung von Zeichen als Handlungen (*pragma*) für den Erkenntnisvorgang des „Realen“ geht.¹⁶

12 „Item, tunc scientia Dei esset practica, quia est de eodem subiecto primo, et etiam videtur quod ratio solutionis questionis possit applicari ad intellectum divinum sicut ad creatum“ (Opus Oxoniense, Prologus, qu. IV, 32, in: Opera omnia, Hildesheim 1968, V 1, 150). Siehe dazu auch: Leibold, Gerhard, Theologie als Wissenschaft, in: Langthaler, Rudolf (Hg.), Theologie als Wissenschaft. Ein Linzer Symposium (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge 1), Wien u.a. 1999, 39-50.

13 Siehe dazu Apel, Karl-Otto, Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus, Frankfurt 1975; ders., *Transformation der Philosophie*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1973, bes. Bd. II, 157-177.

14 K.-O. Apel, *Transformation II* 188.

15 Peirce, Charles Sanders, Einige Konsequenzen aus vier Unvermögen, in: ders., *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, Hamburg 1991, 42.

16 Ders., Was heißt Pragmatismus, in: ebd. 427-453.

Peirce hat mit seiner semiotisch begründeten Wissenschaftstheorie Grundlagen gelegt, die die Sprachphilosophie tiefgehend beeinflusst. C.H. Morris baute darauf seine „Foundations of the Theory of Signs“¹⁷ mit der heutigen Standardunterscheidung der Semiotik in „Grammatik“, „Semantik“ und „Pragmatik“ auf. Die „Ordinary Language Philosophy“ entwickelte die „Sprechakttheorie“, derzufolge *Aussagen* von *Sprechhandlungen* zu unterscheiden sind und das Sinnkriterium nicht nur auf Aussagen (wahr/falsch), sondern auch auf Sprechhandlungen (gelungen/misslungen) anzuwenden ist. J.L. Austin konnte überzeugend nachweisen, dass viele unserer Aussagen gar nicht propositionale Wahrheiten behaupten, sondern Sprechhandlungen sind, die kommunikative Situationen herstellen.¹⁸ Heute werden diese semiotischen Grundlagen der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie selbst von einer evolutionären Erkenntnistheorie bestätigt:

„Im Fluß rekursiver sozialer Interaktionen tritt Sprache dann auf, wenn die Operationen in einem sprachlichen Bereich zur Koordination von Handlungen in Hinsicht auf Handlungen führen, die zum sprachlichen Bereich selbst gehören. Wenn die Sprache entsteht, dann entstehen auch Objekte als sprachliche Unterscheidungen sprachlicher Unterscheidungen, die die Handlungen verschleiern, die sie koordinieren. So koordiniert das Wort »Tisch« unsere Handlungen in Hinsicht auf die Handlungen, die wir ausführen, wenn wir mit einem »Tisch« umgehen. Der Begriff »Tisch« verschleiert uns jedoch die Handlungen, die (als Handlungen des Unterscheidens) einen Tisch konstituieren, indem sie ihn hervorbringen.“¹⁹

1.3 Die religionsphilosophische Analyse religiöser Sprechhandlungen

Die religionsphilosophische Fruchtbarkeit der sprachpragmatischen Erkenntnistheorie wurde im Verlauf einer philosophiegeschichtlichen Situation deutlich, als weder das Paradigma der idealistischen Philosophie²⁰ noch das Paradigma des

17 Chicago 1938; dt.: Grundlagen der Zeichentheorie, München 1972.

18 Z.B. Versprechen, Danken, Taufen, Grüßen usw. Selbst Aussagen zu machen, ist ein eigener Sprechakt, der Sprechakt der Behauptung. Vgl. Austin, John L., How to do Things with Words, Cambridge, Mass. 1962 (dt.: Zur Theorie der Sprechakte, Stuttgart 1972); Searle, John R., Speech Acts, London 1969 (dt.: Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay, Frankfurt 1971); Chomsky, Noam, Sprache und Geist, Frankfurt 1970; Ders., Aspekte der Syntax-Theorie, Frankfurt 1965; Ders., Studies on Semantics in Generative Grammar, The Hage 1972.

19 Maturana, Humberto R./Varela, Francisco J., Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens, Bern/München 1984, 226f.

20 Vgl. dazu die herausragende philosophiegeschichtliche Einordnung und Wirkungsgeschichte der kantischen Transzendentalphilosophie von Schupp, Franz, Geschichte der Philosophie. 3 Bde., Hamburg 2003, Bd. 3. Schupp differenziert zwischen einer „idealistischen Rezeptionslinie“ (samt ihrer dialektischen Brechungen) und einer sprachanaly-

Logischen Empirismus die „Rationalität“ religiöser Sprechhandlungen noch angemessen erfassen konnten. Während das erste Modell die (christlich-)religiöse Rede von Gott als universal rationalisierbaren, d.h. intersubjektiv notwendig nachzuvollziehenden Anspruch einer unbedingten Geltung ausweisen will, das zweite Modell aber religiöse Aussagen wegen eines unterstellten falschen Gebrauchs von Wörtern (wie etwa dem Wort „Gott“) als sinnlos zurückweisen will, verankert die sprachpragmatische Theorie die religiöse (und theologische) Rede in der Kommunikation als Handlungsgeschehen. Die Rationalität der religiösen Sprechhandlung besteht demnach nicht in der ontologischen Deduktion ihres Wahrheitsanspruchs, sondern in deren Performativität, d.h. in deren handlungsleitendem Gebrauch.²¹ Die semantische Funktion religiöser Aussagen (z.B. Glaubensbekenntnis) erschöpft sich nicht im Aufweis der darin gemachten Existenzbehauptung (Gottes), sondern leistet eine bestimmte Einstellungsperspektive zum „Ganzen der Wirklichkeit“. Anstatt bei der philosophisch fruchtlos gewordenen Klärung der Frage: „Existiert Gott?“ anzusetzen, geht die pragmatische Religionsphilosophie von der Klärung der Frage aus: Was heißt es, wenn Menschen behaupten, dass sie an Gott glauben?²² Religiöse Aussagen sind dann als Lebenspraxis orientierende Überzeugungen und nicht als Mitteilungen von „transzendenten Informationen“ zu verstehen. Und ebenso ist dann das Wort „Gott“ sprachlogisch als kein Objektbegriff, sondern als ein „synkategorematischer“ Term, als „Meta-Terminus“ zu sehen, dessen Begriff sich nur im Kontext anderer pragmatisch sich erschließender Begriffe erklärt, wie etwa der Begriffe „Freiheit“, „Heil“, „Verheißung“ usw.

tischen Linie, die zur dominierenden Denkform der angelsächsisch-amerikanischen, besonders mit den empirischen Wissenschaften eng verknüpften Philosophie wurde.

- 21 Vgl. die Klärungen von Ingo Ulrich Dalferth zum theologischen Rationalitätsproblem: „Rationalität (ist) keine Eigenschaft bestimmter kognitiver Inhalte [...], sondern der Art und Weise, in der wir Inhalte dieser Art vertreten“ (Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität, Freiburg/Basel/Wien 1991, 63). „Ein Glaube ist rational, wenn er rational vertreten wird; er wird rational vertreten, wenn wir Gründe für ihn haben; und ein Grund, wenngleich keineswegs der einzige, ist, daß wir ihn begründen können“ (ebd. 64). Aus der umfangreichen Literatur der pragmatischen Religionsphilosophie siehe: Ders., Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache, München 1974; ders., Religiöse Rede von Gott, München 1981; Pater, Wim A. de, Theologische Sprachlogik, München 1971.
- 22 Siehe dazu Sedmak, Clemens, Theologie in nachtheologischer Zeit, Mainz 2003, 39: „Die Eigenart der theologischen Perspektive hat nicht nur mit konstituierender Erfahrung, sondern auch mit dem Gegenstand der Theologie zu tun. Entscheidend für Theologie ist, dass ihr »Gegenstand« lebendig ist. Ich schlage vor, nicht »Gott«, sondern »die Beziehung zu Gott« als Gegenstand der Theologie anzusehen.“ „Die theologische Perspektive ist irreduzibel. Sie betrachtet die Welt, »als ob es Gott gäbe«. Diese Möglichkeit (nochmals: »Bedenke, es könnte wahr sein«) ist unbestreitbar“ (ebd. 42).

1.4 Die weitergehende Rezeption des Pragmatismus in der Fundamentaltheologie

Dieser begründungstheoretische Paradigmenwechsel wurde in der Fundamentaltheologie unterschiedlich aufgegriffen. Eine indirekte Bezugnahme erfolgte zum einen vonseiten der Politischen Theologie, zum anderen wurde er im Umfeld der wissenschaftstheoretischen Revisionen der Theologie in den 1970er und 1980er Jahren explizit ausgearbeitet. Die Vertreter der Politischen Theologie, an erster Stelle der katholische Theologe J.B. Metz, der evangelische Theologe J. Moltmann, und in der Folge, wenn auch unter anderen gesellschaftlichen und fundamentaltheologischen Rahmenbedingungen, die Vertreter der Theologie der Befreiung und ihrer Zweige, knüpften u.a. an die kritische Philosophie von K. Marx und des Neomarxismus an (E. Bloch, M. Horkheimer, Th.W. Adorno, W. Benjamin u.a.), um der grundlegenden Praxisorientiertheit theologischer Rede Nachdruck zu verleihen. Johann Baptist Metz hat in seiner neuen Politischen Theologie die programmatische These formuliert: „Das Weltverhältnis, vor dem der christliche Glaube seine Hoffnung verantworten muß, ist in einem fundamentalen Sinne zukunftsorientiert; es ist deshalb nicht rein kontemplativ, sondern betont operativ ausgerichtet.“²³ Im seinem Hauptwerk, „Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie“²⁴, fasste Metz diesen Ansatz nochmals mit dem Satz zusammen: „Der christliche Gottesgedanke ist aus sich selbst ein praktischer Gedanke.“²⁵ Denn der Erkenntniskontext des jüdisch-christlichen Gottesgedankens ist nicht die metaphysische Frage nach Gott, sondern Umkehr, Exodus und Nachfolge Jesu. Die Konstitution des biblischen Glaubens geschieht nicht in erfahrungsfliender Kontemplation, sondern in Erinnerung und Erzählung. In erinnernder Erzählung wird die gesellschaftlich-historische Erfahrung des Retter-Gottes vergegenwärtigt, so Geschichte und Welt gedeutet und eine kritisch-befreiende Praxis eröffnet. Insofern ist (christliche) Praxis intellegibel, d.h. theoriegeladen und erkenntnisproduktiv.

Die gesellschaftskritische und praxisorientierende Ausrichtung der Politischen Theologie wurde jedoch erst im Zuge der wissenschaftstheoretischen Debatte der 1970er Jahre auf ihre sprachpragmatischen Voraussetzungen hin reflektiert. Eine Schlüsselrolle nimmt hierbei Peukerts Studie „Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie“²⁶ ein. Peukert greift die geschichtshermeneutischen und ethischen Impulse der Politischen Theologie auf, konfrontiert sie aber mit der wissenschaftstheoretischen Grundlagendebatte im

23 Metz, Johann B., *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1972, 77.

24 Mainz 1976.

25 Ebd. 47.

26 Düsseldorf 1976. Neuausgabe Frankfurt/M. 1978.

Gefolge der radikalen Bestreitung der Möglichkeit von Theologie seitens des Wiener Kreises und des frühen Wittgenstein. Peukert zeichnet die komplexe wissenschaftstheoretische Diskussion vom Logischen Positivismus bis zur Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas nach, zeigt ihre inneren Aporien auf und postuliert, dass die Möglichkeitsbedingungen eines anamnetischen solidarischen Handelns, das der äußerste „quasi-apriorische“ Horizont jedes kommunikativen Handelns ist, nur dann als humane Praxis durchzuhalten sind, wenn die alles Handeln abbrechende Faktizität des Todes und die Freiheit und Leben vernichtende Gewalt von Menschen an Menschen als überwindbar und erlösbar angenommen werden könnte.²⁷ Gerade hier führe die Theorie kommunikativen Handelns in eine Aporie, weil das verlorene Glück der Opfer im gewaltsamen Geschichtsprozess nicht mehr hergestellt werden kann.²⁸ Peukert setzt darum genau an dieser Aporie die handlungseröffnende Bedeutung der biblischen Gottesrede ein, insofern Gott als „die Wirklichkeit für den anderen, für den solidarisch Leidenden [behauptet wird; F.G.]; die Wirklichkeit Gottes erweist sich *als* Wirklichkeit, indem er den bis zum Tod Solidarischen *im* Tod rettet.“²⁹ Theologie ist Peukert zufolge „Theorie universal und deshalb auch anamnetisch solidarischen kommunikativen Handelns und als eine Theorie der in diesem Handeln erfahrenen und benennbar werdenden Wirklichkeit“³⁰. „Theologie insgesamt ist von der fundamentalen Struktur dieses Handelns aus zu entfalten.“³¹

- 27 Diese Argumentationsfigur ist im Grunde die pragmatische Reformulierung der kantischen Begründungsproblematik des Kategorischen Imperativs, der am Widerspruch zwischen empirischer, d.h. inngeschichtlich unzureichend eingelöster Faktizität und transzendentaler, unbedingter Geltung zu zerbrechen drohte.
- 28 J. Habermas hat diese Aporie zwar zurückgewiesen, aber eingeräumt: „Unter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens kann die Philosophie den Trost nicht ersetzen, mit dem die Religion das unvermeidliche Leid und das nicht-gesühnte Unrecht, die Kontingenzen von Not, Einsamkeit, Krankheit und Tod in anders Licht rückt und ertragen lehrt“ (Texte und Kontexte, Frankfurt/M. 1991, 125).
- 29 H. Peukert, Wissenschaftstheorie 322.
- 30 Ebd. 18.
- 31 Ebd. 347. Dieses Programm wurde inzwischen durch wichtige Forschungsbeiträge konkretisiert und ist in alle theologischen Fächer eingedrungen. Als Auswahl siehe dazu: Arens, Edmund, Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie, Düsseldorf 1982; Ders., Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens, Düsseldorf 1989; Ders., Gottesrede – Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie, Darmstadt 1994; Möhring-Hesse, Matthias, Theozentrik. Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis. Theologische Rekonstruktionen (Studien zur theologischen Ethik 75), Freiburg/Schw. u.a. 1997.

2. Was tun wir, wenn wir „Gott“ sagen?

Der sprachpragmatische Ansatz einer Theorie der religiösen Sprache beginnt also nicht mit der Klärung des Bedeutungsgehalts (meaning) und des Sachbezugs (reference) einer Aussage, sondern mit der Analyse ihrer performativen Rolle: Was tun wir, wenn wir diese oder jene Aussage mittels einer Sprechhandlung machen? Im Kontext religiöser Rede von Glaubenden möchte ich diese pragmatische Funktion am Beispiel der anbetenden Nennung Gottes zeigen. Gott nennen heißt hier nicht, die Bedeutung seines Namens argumentativ zu reflektieren, sondern seine Wirklichkeit durch die Nennung des Namens und die Erinnerung seiner Taten anzurufen. Der Sinn der Sprechhandlung im religiösen Diskurs ist nicht die Behauptung des Sachverhalts „*Es gibt einen Gott*“ (diese wird implizit vorausgesetzt), sondern die personale, existenzielle Bezugnahme des Sprechers gegenüber seinem transzendenten Adressaten. Analog ist die Wirksamkeit des Sprechaktes eines profanen Grußes zweier Person zu verstehen. Auch diese dient nicht dazu, die Existenz der Grüßenden zu behaupten, sondern der personalen In-Beziehung-Setzung der Sprechenden zueinander.³²

2.1 Analyse eines „religiösen Diskurses“: Psalm 146³³

Die Nennung des Gottesnamens erfüllt die Kriterien der Identifizierung von Sprecher und Adressat auf eine besondere Weise: Sie verknüpft die erfahrene Gegenwart mit erinnerter Vergangenheit, was heißt, dass die *semantische* Bedeutung des Namens nur angegeben werden kann, wenn eine Geschichte erzählt wird, in der der Name Gottes identifizierbar geworden ist. Wer auf die Gebetsliteratur der Religionen blickt, kann diese Struktur auf vielfältige Weise entdecken. Ich greife aus der biblischen Tradition den Psalm 146 heraus.

Halleluja!

Lobe den Herrn, meine Seele!

²Ich will den Herrn loben, solange ich lebe,
meinem Gott singen und spielen, solange ich da bin.

- 32 Die Analogie endet mit der Eigenart des sakralen Gottesgrußes, da die Wirklichkeit des Adressaten transzendent bleibt und nur symbolisch als ansprechbares „Du“ repräsentiert werden kann. Diese Eigenart des Gegenstandsbezugs heißt, dass sie es mit „symbolisch strukturierten Tatsachen, d.h. bedeutungsbeladen und Interpretation konstituierend“ zu tun hat (Schüssler-Fiorenza, Francis, *Fundamentale Theologie*, Mainz 1992, 276). Diese Eigenart hat Luhmann provoziert, die grundlegende Frage aufzuwerfen, wie man überhaupt mit Gott kommunizieren kann (vgl.: Luhmann, Niklas, *Läßt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?*, in: ders., *Soziologische Aufklärung 4*, Opladen 1994, 226-234).
- 33 Die folgende Analyse orientiert sich am Beispiel von R. Schaeffler, *Das Gebet* 97-211; vgl. auch Philips, Dewi Z., *The concept of Prayer*, London 1965.

³Verlasst euch nicht auf Fürsten,
auf Menschen, bei denen es doch keine Hilfe gibt.

⁴Haucht der Mensch sein Leben aus
und kehrt er zurück zur Erde,
dann ist es aus mit all seinen Plänen.

⁵Wohl dem, dessen Halt der Gott Jakobs ist
und der seine Hoffnung
auf den Herrn, seinen Gott, setzt.

⁶Der Herr hat Himmel und Erde gemacht,
das Meer und alle Geschöpfe;
er hält ewig die Treue.

⁷Recht verschafft er den Unterdrückten,
den Hungernden gibt er Brot;
der Herr befreit die Gefangenen.

⁸Der Herr öffnet den Blinden die Augen,
er richtet die Gebeugten auf.
Der Herr beschützt die Fremden
und verhilft den Waisen und Witwen zu ihrem Recht.

Der Herr liebt die Gerechten,
doch die Schritte der Frevler leitet er in die Irre.

¹⁰Der Herr ist König auf ewig,
dein Gott, Zion, herrscht von Geschlecht zu Geschlecht.
Halleluja!

Der Psalm beginnt mit dem Lob des Beters: „*Halleluja! Lobe den Herrn, meine Seele!*“ (V1) Vers 2 verstärkt den Aufruf des Beters, insofern er das spontane, emotional durchdrungene Gotteslob in eine Selbstverpflichtung überführt. Damit extrapoliert der Sprecher bewusst und mit der Kraft seines Willens seine Identität in die offene Zukunft seines Lebens hinein, insofern er sie in der Permanenz seiner Gottesbeziehung verankert: „*Ich will den Herrn loben, solange ich lebe, meinem Gott singen und spielen, solange ich da bin.*“

Bevor das Gebet zur Identifikation des Angesprochenen übergeht, setzt es zunächst fort mit einem normativen Sprechakt, der sich an die Gemeinde richtet und in der offensichtlich komplexe Enttäuschungs- und Kontingenzerfahrungen benannt werden, die ihrerseits die Frage der Identität der Betenden zutiefst betreffen: „*Verlasst euch nicht auf Fürsten, auf Menschen, bei denen es doch keine Hilfe gibt. Haucht der Mensch sein Leben aus und kehrt er zurück zur Erde, dann ist es aus mit all seinen Plänen.*“ (V3-4) Der Beter erwähnt die Erfahrung nötiger Hilfe, die er von den Führern des Volkes erwartet hat und die ausgeblieben ist. Er steigert diese Erfahrung ausbleibender Hilfe mit dem jeden Menschen in Zukunft ausstehenden Ereignis des Sterbens, worin die „Autonomie des Ich“ aufgehoben sein wird. Was also der Betende anspricht, sind Erfahrungen radikaler Kontingenz und die damit implizit gegebenen Fragen der Möglichkeitsbedingungen des Subjektseins und Handelns. Erst jetzt (Vers 6) wird der Blick auf den Angerufenen gewendet und jener Mensch gepriesen, der seine Existenz auf den Gott der Geschichte Israels setzt: „*Wohl dem, dessen Halt der*

Gott Jakobs ist und der seine Hoffnung auf den Herrn, seinen Gott, setzt.“ Mit der Formel „Gott Jakobs“ schlägt der Beter die Brücke in die generationenverbundene Vergangenheit, die erinnert wird als Geschichte der Spannung von existenzieller Not und erinnelter Rettung. Die Identifikation Gottes als Geschichtsgott Israels wird nochmals ausgeweitet auf den umfassendsten Horizont des Kosmos, der in der antiken Weltbildvorstellung dargestellt wird. Demgegenüber ist aber wiederum der Aussagesinn die ewige Bezogenheit Gottes zu seiner Schöpfung, der nun als Schöpfer und Erhalter genannt wird: *„Der Herr hat Himmel und Erde gemacht, das Meer und alle Geschöpfe; er hält ewig die Treue.“* (V 6)

Die folgenden Verse erzählen nun, wer dieser Gott ist; sie sind Kurzformeln von Geschichten der Rettung, die jene kennen, die sich dieser Erzählungen immer wieder vergewissern:

„Recht verschafft er den Unterdrückten, den Hungernden gibt er Brot; der Herr befreit die Gefangenen. Der Herr öffnet den Blinden die Augen, er richtet die Gebeugten auf. Der Herr beschützt die Fremden und verhilft den Waisen und Witwen zu ihrem Recht. Der Herr liebt die Gerechten, doch die Schritte der Frevler leitet er in die Irre.“ (V 7-9)

Eine ganze Gruppe von Menschen wird genannt, die als Inbegriff von Bedrängten und in Not Geratenen gelten können. Es sind Beispiele von Existenzsituationen, bei denen Menschen in ihrer besonderen Not Hilfe erfahren haben: den Unterdrückten widerfährt Recht; die Hungernden werden genährt; die Gefangenen befreit; den Blinden wird das Augenlicht zurückgegeben; die Bedrückten werden aufgerichtet; den schutzlosen Fremden wird Schutz gegeben und die rechtlich fragilen Waisen und Witwen erhalten rechtlich-sozialen Beistand. Diese situativen Heilserfahrungen werden dem Handeln des Gottes Jakobs und des Weltenschöpfers zugeschrieben, der mit Liebe und Gerechtigkeit identifiziert werden darf. Darum dürfen sich die Gerechten von ihm geliebt wissen, das selbstherrliche Auftreten der Frevler aber führt gerade zu keinem guten Ende.

Der Psalm schließt mit einer Identifikation Gottes als „König auf ewig“ und fasst in dieser Metapher zusammen, dass der Welten- und Geschichtslauf, trotz gegenteiliger Erfahrung, nicht chaotisch abläuft oder von bösen Mächten dominiert ist. Er wird mit dem Possessivpronomen als Gott Israels „dein Gott, Zion“ genannt, der heute und morgen, von Generation zu Generation herrscht: *„Der Herr ist König auf ewig, dein Gott, Zion, herrscht von Geschlecht zu Geschlecht. Halleluja!“* (V 10) Die radikale Verborgenheit der Zukunft, ihre Kontingenz wird damit eingefasst in die Aussage eines „*Deus semper maior*“, der als „König“ gerecht und solidarisch herrscht. Deshalb lädt der Beter seine Gemeinde ein, auf diesen Gott seine Hoffnung zu setzen, und weil er geholfen hat, darauf zu vertrauen, dass er auch in Zukunft helfen wird.

Somit hat sich am Ende des Gebets eine komplexe Geschichte eröffnet, die den akklamatorischen Sprechakt des Gebets: *„Halleluja! Lobe den Herrn, meine Seele!“* verständlich macht. Der Gruß, die Akklamation Gottes ist eine Sprech-

handlung, wodurch die Bedeutung des Gottesnamens erst verständlich wird, wenn Geschichten erzählt werden, „die dem Benannten als Bestandstücke seiner Geschichte zugesprochen werden.“³⁴ „Gott benennen heißt [...] in der Sprache der Religion: bezeugen, daß er selbst sich »einen Namen gemacht« hat, indem er eine jener Großtaten wirkte, als deren Täter er wieder und wieder begegnet.“³⁵ Zugleich ist die Gottesbenennung eine spezifische Subjektkonstitution. Das religiöse Subjekt identifiziert sich nicht als vorausgesetzte Selbstmächtigkeit, sondern wie im Fall des Magnifikats von Maria als

„zugeeignete Fähigkeit. Und diese Zueignung ist es, die in dem besitzanzeigenden Fürwort »mein« [»meine Seele«; F.G.] zum Ausdruck kommt. Daß sie so sprechen kann, wie sie spricht, ist ihr zu eigen geworden, wie ein Geschenk. Ihre Subjektivität ist wie ein empfangenes Eigentum.“³⁶

2.2 *Vom religiösen Diskurs zur Theologie*

Am Beispiel des ursprünglichsten Gottesbezugs, der im lobenden Reden zu Gott im Psalm 146 umrisshaft expliziert worden ist, zeigt sich, dass mit religiöser Rede ein umfassender Existenz-, Gesellschafts-, Geschichts- und Naturbezug ausgesagt wird, der eine vielfältige performative Wirksamkeit ausdrückt: Der Sprecher erfährt sich als „lobende Seele“, er bestimmt sich in einem Versprechen, die Gottbezogenheit lobend und singend bis zu seinem Ende durchhalten zu wollen, er teilt seine Gotteserfahrung an die Gemeinde mit im Kontext konkreter Leid- und Kontingenzerfahrungen und versteht sich so als kommunikatives Subjekt einer Sinn- und Erzählgemeinschaft; das Erzählen des wirksamen Handelns Gottes ist nicht nur Glaubenszeugnis, sondern implizit das Paradigma, wie man den Bedrängten gegenüber sich selbst zu definieren hat, nämlich als egalitär-solidarisches Subjekt, das Anteil nimmt am Schicksal der anderen; schließlich artikuliert die Formel von Gott als König die damals fundamentale Kritik am Gottkönigtum der Herrscher, die alle irdische Macht vor der universalen Geschichts- und Schöpfermacht Gottes relativiert.

Der entscheidende Perspektivenwechsel der pragmatischen Analyse der religiösen Gottesrede liegt also darin, dass sie die grammatische Ebene (Bestimmung der semiotischen Zeichen in sich) und die semantische Ebene (Bestimmung der semiotischen Zeichen zum Bezeichneten) aus der Ebene der Sprechhandlung (Bestimmung der semiotischen Zeichen im Kontext der Zeichenverwender) analysiert. Das heißt, dass sie auch die in Sprechhandlungen artikulierten Wahrheitsansprüche zu analysieren hat. Denn am Beispiel des Psalms sehen wir, dass

34 R. Schaeffler, Das Gebet 113.

35 Ebd. 191.

36 Ebd. 170.

in ihm nicht nur eine kommunikative Situation hergestellt wird, sondern dass Aussagen gemacht werden, die konkrete Wahrheitsansprüche erheben: Dass „Gott“ der Gott Israels ist; dass er der Schöpfer von Himmel und Erde und Meer und aller Geschöpfe ist; dass er die Armen rettet, den Unterdrückten Recht verschafft usw., dass er der „ewige König“ ist. Die Wirksamkeit der Sprechhandlungen des Gebets hängt an der Zustimmung zum Wahrheitsanspruch ihrer Aussagen.

Dies ist nun aber für das Verständnis von Theologie und religiösen Glaubensüberzeugungen eine entscheidende Weichenstellung. Wenn die Wirksamkeit der religiösen Sprechhandlungen mit der Wahrheit ihrer Aussagen aufs Innerste verknüpft ist, dann heißt das, dass im performativen Modus des Betens bzw. der religiösen Diskurse diese Wahrheitsansprüche gar nicht adäquat geprüft bzw. beantwortet werden können. Spätestens an dieser Stelle muss die implizite Theologie in religiösen Sprechhandlungen zur expliziten Theologie werden. Und als explizite Theologie muss auch der Modus der Sprechhandlungen geändert werden. In der Vergewisserung um die Wahrheitsbedingungen von Aussagen tritt nun die spezifische Sprachform der Argumentation und des rationalen Diskurses.³⁷

Ich möchte einige implizite Bedingungen am Beispiel des Psalms benennen, warum das Gebet sich für eine argumentative Theologie öffnen können muss:

- Das Gotteslob erschöpft sich nicht im Lob, sondern geht unmittelbar in „Selbstverpflichtung“ (commitment) und Existenzorientierung (*Vertraut nicht auf Fürsten!*) über: Ist dieser Übergang zu einem intersubjektiven Ratschlag berechtigt? – Der Gott Israels wird als Schöpfer über alle Geschöpfe angerufen, so dass der Gott des Glaubens, der aus einer bestimmten Erfahrungs- und Erzähltradition identifiziert wird, zum Gott aller Menschen erhoben wird – was bedeutet das für die Identität der Völker außerhalb Israels?
- Die Hilfe Gottes gegenüber den Bedrängten wird zwar wie eine übernatürliche, wundersame Hilfe erinnert, aber selbstverständlich weiß der Beter, dass die Hilfe gegenüber den Bedrängten durch die solidarische Hilfe der Glaubensgemeinschaft untereinander, die im Namen Gottes wirksam handelt, ermöglicht worden ist – wie kann zwischen der empirischen Solidarität gegenüber Notleidenden und dem darin „im Glauben“ wahrgenommenen Handeln Gottes unterschieden und darin „Gott“ als Helfender identifiziert werden?
- Wenn Gott ewiger König ist, was heißt das für Israel – braucht es keinen irdischen König mehr? Was hat das für politische Implikationen? Wie soll sich Israel dann regieren?

Diese Fragen sind nicht mehr im Modus des Zeugnisses klärbar, sondern brauchen eine Diskursform, die Sachbezug (reference) und Aussage (meaning)

37 Vgl. meine Studie: Diskurs und Konsens im Prozeß theologischer Wahrheit (ITS 40), Innsbruck/Wien 1992, Teil 4.

der religiösen Rede von Gott abklärt. R. Schaeffler hat darum zu Recht daraus den Schluss gezogen:

„Das Charakteristische der Theologie besteht gerade darin, daß die hermeneutischen Fragen, die die religiöse Überlieferung betreffen, nicht ausschließlich an die Gottheit gerichtet werden, sodaß ihre Beantwortung denen überlassen bleibt, die befugt sind, im Namen Gottes zu sprechen; Theologie entsteht vielmehr erst dann, wenn die Mitglieder der religiösen Überlieferungsgemeinschaft diese Fragen an sich selber richten, sodaß sie genötigt sind, auch die Antworten selber zu finden und dabei durch Argumente zu unterscheiden, ob sie die richtige Antwort gefunden haben.“³⁸

Insofern aber der Gottesbezug der Glaubensgemeinde Welt- und Existenzdeutungen artikuliert, die in ihrem Geltungsanspruch über die Glaubensgemeinschaft hinausgehen, kommt die Theologie ohne innere philosophische Argumentation nicht mehr aus, die Geltungsbedingungen der religiösen Rede von Gott allein auf die internen Glaubensvoraussetzungen („Erwählung“, „Erinnerung“) abladen zu können. Die Unterscheidung des „wahren Gottes“ von „falschen Göttern“ (die nicht helfen) ist nur mehr möglich, wenn die Theologie das philosophische Reden von Gott in sich aufnimmt, weil sonst die vorausgesetzte Kommunizierbarkeit der Glaubenden und Nicht-Glaubenden über Gott in einen prekären Widerspruch geraten würde. Die intersubjektive Verständigung über den wahren Gott ist nur möglich in der diskursiven Klärung der semiotischen Bedingungen der Rede von Gott. Weil das Gott-Sagen und die umfassende Identifizierbarkeit, wer Gott ist, kein Privileg der Glaubenden ist, darum bedarf die Theologie der philosophischen Reflexivität.

3. Theologie im Kontext nachmetaphysischen Denkens

Halten wir zusammenfassend fest: Der sprachpragmatische Ansatz erweist seine methodische Stärke *erstens* darin, dass er den Verdacht der Sinnlosigkeit religiöser Aussagen als unbegründet, ja als Ergebnis der Verwechslung des Sinnkriteriums von Aussagen und Sprechhandlungen ausweisen kann. Damit leistet er zugleich einen wertvollen Beitrag zum theologischen Selbstverständnis religiöser Sprechhandlungen: die religiöse Rede von Gott ist eine in Aussagesätze gekleidete performative Sprechhandlung, nämlich sich zum Ganzen der Wirklichkeit auf eine bestimmte Weise zu verhalten. *Zweitens* reformulierte dieser Ansatz auch das Verständnis von Theologie, insofern sie sich als „meta-theoretische“ Reflexionsform jener Regeln religiöser Sprechhandlungen begreifen muss, damit diese in einer pluralistisch gewordenen Kultur verständlich und wirksam bleiben. *Drittens* zeigt der sprachpragmatische Ansatz der Theologie, dass das klassische Programm einer *fides quaerens intellectum* auch unter den Rahmenbedingungen

einer Theorie kommunikativer Rationalität durchführbar ist. Die wechselseitige Rezeption grundbegrifflicher Gehalte vonseiten der Theologie und der Philosophie lässt sowohl tiefe Gemeinsamkeiten als auch wechselseitig anzuerkennende Grenzen erkennen. So hebt die Theorie des kommunikativen Handelns ideale Bedingungen hervor, die wir in verständigungsorientierter Kommunikation immer schon implizit unterstellen (Egalität; Reziprozität; Solidarität), Bedingungen, die schon in den Texten der biblischen Traditionen (und was die Analyse von Psalm 146 exemplarisch zeigte) als Maßstäbe von Humanität und Rechtgläubigkeit vorgestellt worden sind. Umgekehrt kann sich die theologische Rationalität allgemein gültigen Rationalitäts- und Diskursbedingungen stellen, die sie erfüllen muss, damit sie mit Nicht-Gläubigen diskursfähig ist. Sie kann unter Bedingungen der Moderne die Relevanz der wenngleich in Glaubenserfahrungen eingekapselten Rede von Gott als anannetischer, solidarisch-rettender Wirklichkeit aufzeigen, ja auch die Grenzen einer unter einem „methodischen Atheismus“ operierenden kommunikativen Vernunft deutlich machen: Die Annahme der Opfer ist und bleibt ein Testfall für eine Theorie von Rationalität, die aus sich Maßstäbe der Humanität gewinnen will. Wo die Opfer der Geschichte keinen Ort in solchen Vernunftkonzeptionen haben, verfehlen diese den Anspruch, die Vernunft des Menschen authentisch zu begreifen.

Freilich, eine Theologie, die sich als Metatheorie des kommunikativen Handelns Gottes versteht und sich der verständigungsorientierten Begründung ihrer Hoffnung (1 Petr 3,15) im Kontext der Moderne aussetzt, kann nicht mehr auf die inzwischen verblasste Kraft ehemals metaphysischer und transzendentalphilosophischer Argumentation setzen. Die Anerkennung einer plural verfassten Vernunft und Gesellschaft verwehrt ihr, in Letztbegründungsstrategien Zuflucht zu nehmen, um ihrer Gottesrede universale Geltung andemonstrieren zu können. Sie hat zu respektieren, dass ein Vernunftbegriff, der an der pragmatischen Rezeption der kantischen Philosophie Maß nimmt, sich in rationaler Einstellung „der *Gegenbewegung* einer ausgleichenden Transzendenz aus dem Jenseits“³⁹ nicht vergewissern kann. Der Übergang von der Erkenntnis unbedingter Bedingungen, deren wir uns durch transzendente Reflexion bewusst werden, zur Behauptung der Existenz einer Unbedingtheit, die wir Gott nennen, ist ein Schritt, den die moderne Philosophie (in der Mehrheit ihrer Vertreter) nicht mehr machen kann. Aber auch eine Theologie, die einen soteriologischen Geltungsanspruch als Möglichkeitsbedingung kommunikativen Handelns einklagt (H. Peukert; M. Knapp), muss sich bewusst bleiben, dass die Anerkennung der in der biblischen Tradition artikulierten Erfahrungen geretteten und erlösten Menschseins einen aus Vernunftgründen nicht erzwingbaren *Glaubensakt* voraussetzt, der sich der Disposition rationaler Argumente entzieht und damit die Theologie selbst vor der Auflösung in Philosophie schützt. Diese kognitive

Schwäche der Theologie bedeutet nicht, dass sie im gleichen Maße eine pragmatische Schwäche hat, im Gegenteil: die praktische Wirksamkeit der Rede von Gott hat sich nicht vorrangig in der akademischen Diskussion zu erweisen, sondern in der durch politisches und therapeutisches Handeln je neu unter Beweis zu stellende Ermächtigung der Schwachen und Ohnmächtigen in unserer Gesellschaft. In diesem Sinne versteht sich der sprachphilosophische Ansatz als Theorie des von Kurt Marti geäußerten Wunsches: „dass Gott ein Tätigkeitswort werde“⁴⁰.

40 Marti, Kurt, *Zärtlichkeit und Schmerz*, Darmstadt 1981, 135. Vgl. die unter diesem Leitwort stehende, sechsbändige theologische Essay-Reihe von H.-J. Höhn u. H.-J. Sander, *Glaubensworte* (2001-2003).