

HANS-JOACHIM HÖHN

## Existenziale Semiotik des Glaubens

Systematische Theologie – nach dem „cultural turn“

Die Bezeichnung ‚Systematische Theologie‘ wird seit geraumer Zeit zwar zur Einteilung und Zuordnung theologischer Einzeldisziplinen verwendet. Aber nur wenige Veröffentlichungen aus diesem Bereich wählen diesen Titel als Selbstbezeichnung.<sup>1</sup> Es mag sein, dass diese Zurückhaltung in der Bescheidenheit eines Autors gründet, der nicht den Anschein erwecken will, ein eigenes theologisches ‚System‘ entwickelt zu haben. Allerdings kann dahinter auch die Sorge stehen, eine ‚Systematische‘ Theologie löse die Assoziation des Systemzwangs aus oder erfordere die Zugehörigkeit zu einer bestimmten theologischen Schule (mit allen Negativeffekten der Bildung von wissenschaftspolitischen Seilschaften). Gleichwohl können es die Vertreter von Dogmatik und Fundamentaltheologie nicht dabei belassen, sich im System der Theologie einen geeigneten Platz zuweisen zu lassen. Ihre Aufgabe der überzeugenden Zuordnung von Glauben, Leben und Denken können sie kaum erfüllen, wenn sie dabei nicht selbst ‚systematisch‘ vorgehen, d.h. ihre Prämissen und ihre leitenden Interessen offenlegen sowie Ansatz und Vorgehen methodisch klar ausweisen.<sup>2</sup> Essayistische Brillanz, spirituelle Weite oder demonstrative Loyalität gegenüber Tradition und Lehramt können fehlende Konsistenz und Kohärenz der Argumentation nicht wettmachen.

Systematisch eine Sache anzugehen heißt: einer Sache möglichst gründlich nachgehen und ihr auf den Grund gehen. Dazu gehört, das eigene Vorgehen begründen zu können. Von einer Systematischen Theologie darf daher erwartet werden, dass sie auch Beiträge zur theologischen Grundlagenforschung leistet und dabei der Frage nach den methodischen und begrifflichen Grundlagen dieser Grundlagenreflexion nicht ausweicht. Traditionell kommt der Fundamentaltheologie dieser Part zu. Sie soll nicht bloß den Grundbestand christlicher Aussagen über Gott und die Welt vergegenwärtigen, sondern muss auch Verfahren erörtern, die zur Erkenntnis dessen führen, was diesen Aussagen zu Grunde liegt und sie rechtfertigt.

<sup>1</sup> Vgl. zuletzt RAPHAEL SCHULTE, *Das christliche Gottesbekenntnis. Eine andere systematische Theologie*, Bd. 1, Münster 2014. In den Prolegomena findet sich zwar eine informative Zusammenstellung lexikalischer Definitionen, was Systematische Theologie generell auszeichnet. Jedoch vermisst man Angaben zu einem spezifischen methodischen Leit- und sachlichen Grundgedanken, der diesem Ansatz ein spezielles systematisches Gepräge gibt.

<sup>2</sup> Die Etymologie des Wortes ‚System/systematisch‘ verweist auf *συστήμα*, d.h. ein zusammengesetztes Ganzes, wobei die zugehörigen Elemente so aufeinander bezogen sind bzw. miteinander agieren, dass sie eine aufgaben-, sinn- oder zweckorientierte Einheit bilden. Vgl. WOLFGANG SCHRADER/HANS-JOACHIM HÖHN, Art. ‚System/Systemtheorie‘, in: LThK<sup>3</sup> IX, 1216–1220.

Diese Aufgabenzuweisung löst häufig Argwohn aus. Offensichtlich tritt hier einmal mehr die Theologie die „Flucht ins Prinzipielle“ (Odo Marquard) an und weicht der Auseinandersetzung mit Herausforderungen aus, die weitaus eher an der Zeit sind.<sup>3</sup> Dieser Verdacht ist ebenso voreilig wie der Einwand, wissenschaftstheoretische Überlegungen mangle es prinzipiell an Praxisrelevanz. Die *praxis*relevante Grundfrage, die hinter den folgenden Überlegungen steht, lautet: Wie kommt man heute dazu, die zentralen Gehalte des christlichen Glaubens für existenziell belangvoll, rational vertretbar und sozio-kulturell vermittelbar zu halten? Um aber zu vertretbaren Antworten zu gelangen, die auch kritischen Nachfragen standhalten, muss zugleich eine *theorie*relevante Herausforderung bewältigt werden: Wie kann man zeigen, dass es beim Relevanz-, Intelligibilitäts- und Plausibilitätsnachweis von Vollzug und Gehalt des Glaubens derart mit rechten Dingen zugeht, dass vom dabei eingesetzten Nachweisverfahren wissenschaftstheoretisch einschlägige Relevanz-, Intelligibilitäts- und Plausibilitätskriterien erfüllt werden?

Die Beantwortung dieser Fragen ist nicht im theologischen Alleingang möglich. Wenn erörtert werden soll, wie man der Sache des Glaubens auf evangeliums- und zeitgemäße Weise Rechnung tragen kann, muss die Theologie doppelt Maß nehmen: am Evangelium und an den zeitgemäßen Standards, der Sache der Vernunft gerecht zu werden. Die Standards rationaler Rechtfertigung von Geltungs- und Wahrheitsansprüchen zu ermitteln, fällt jedoch nicht in den Kompetenzbereich der Theologie. Sie muss sich hierzu am Diskussionsstand der allgemeinen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie orientieren.<sup>4</sup> Ähnlich verhält es sich, wenn sie die existenzielle Relevanz und kulturelle Plausibilität des christlichen Glaubens demonstrieren will. Erforderlich ist hier ist der Bezug auf Denkformen, die Existenzanalyse und Kommunikationsreflexion miteinander verbinden. Dieses Erfordernis bedingt eine besondere theologische ‚Extrovertiertheit‘.

Traditionell hat in der Fundamentaltheologie die Orientierung an glaubens- und theologieexternen Referenzen (*loci alieni*) diese Funktion erfüllt.<sup>5</sup> Ein zeit- und sach-

<sup>3</sup> Dazu gehören etwa naturalistische Welt- und Menschenbilder und ein aggressiver Säkularismus, die keinen Platz mehr lassen für religiöse Muster sozio-kultureller Selbstverständigung, oder das Aufkommen religiöser Fundamentalismen, die das Anspruchsniveau der Aufklärung unterbieten. Auf lange Sicht wird es kaum möglich sein, diesen Herausforderungen ohne Grundlagenreflexionen gerecht zu werden – vor allem dann nicht, wenn sie aus divergierenden Fehlreaktionen auf den Anspruch der Moderne und das Erbe der Aufklärung resultieren. Naturalismus und Säkularismus propagieren das Missverständnis, dass Vernunftautonomie und Religiosität im Verhältnis des gegenseitigen Ausschlusses stehen; auf der anderen Seite steht das Missverständnis, dass Aufklärung und Moderne zu einem Relativismus führen, dem nur ein religiöser Integralismus etwas entgegenzusetzen hat. In beiden Fällen wird nicht nur das Projekt der Moderne fehlinterpretiert; verkannt wird auch, was Recht und Grenzen eines religiösen Daseinsverhältnisses ausmacht. Vgl. vor diesem Hintergrund H.-J. HÖHN, Gewinnwarnung. Religion – nach ihrer Wiederkehr, Paderborn u.a. 2015.

<sup>4</sup> Einen instruktiven Überblick vermitteln ALAN F. CHALMERS, Wege der Wissenschaft. Einführung in die Wissenschaftstheorie, Berlin-Heidelberg 2007; TOMAS GRUNDMANN, Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie, Berlin-New York 2008; HOLM TETENS, Wissenschaftstheorie, München 2013; DIRK KOPPELBERG/STEFAN TOLKSDORF (Hg.), Erkenntnistheorie – Wie und Wozu?, Münster 2015.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu BERNHARD KÖRNER, Welche Rolle spielen die *loci theologici* in der Fundamentaltheologie?, in: JOSEF MEYER ZU SCHLOCHTERN/ROMAN A. SIEBENROCK (Hg.), Wozu Fundamentaltheologie, Paderborn 2010, 15–37.

gemäßes Äquivalent dieser theologischen Topik stellt der Mitvollzug des *cultural turn* bzw. *religious turn* dar, der seit einigen Jahren in zahlreichen Disziplinen der Sozial- und Humanwissenschaften praktiziert wird.<sup>6</sup> Allerdings ist damit die Gefahr verbunden, dass angesichts der Zersplitterung dieser *turns* auch eine Zersplitterung theologischer Reflexion und ihrer Einzeldisziplinen erfolgt.<sup>7</sup> Außerdem entsteht die Frage, ob sich die Theologie nur noch als spezifische Spielart der Kulturwissenschaft akademische Akzeptanz verschaffen kann. In diesem Fall würde ihr nur noch die Rolle eines teilnehmenden Beobachters religiöser Kommunikation übrig bleiben, der die dabei artikulierten Geltungs- und Wahrheitsansprüche lediglich notiert,<sup>8</sup> aber nicht mehr verteidigt.

Das Projekt einer ‚Existenzialen Semiotik des Glaubens‘ versucht, dem im *cultural turn* befürchteten Profil- und Kompetenzverlust genuin theologischer Reflexion entgegenzuarbeiten (1). Es formuliert anhand einer Konstitutionsanalyse elementarer Formen und Bezüge einer ‚Kultivierung‘ menschlichen Daseins zunächst einen Theorieansatz, über den Einheit und Pluralität der vielen Varianten des *cultural turn* einsichtig werden. Dabei legt es auch ein existenzielles Bezugsproblem für eine religiöse Einstellung zu den Umgangsformen mit den Limitationen menschlichen Daseins frei. Die Frage, inwieweit dieses Bezugsproblem der ‚Daseinsakzeptanz angesichts des Inakzeptablen‘ sich durch Säkularisierungsresistenz auszeichnet und inwiefern eine christliche Umgangsform mit diesem Problem als modernitätskompatibel ausweisbar ist, markiert die zentrale Aufgabe heutiger Fundamentaltheologie (2). Das Begriffs- und Methodeninstrumentar einer Existenzialen Semiotik stellt ihr jene Mittel zur Verfügung, mit denen sie Vollzug und Inhalt christlicher Glaubenskommunikation zugleich auf ihre Intelligibilität und Plausibilität testen kann (3).<sup>9</sup> Allerdings bleibt der Theologie auch bei dieser Systematik eine spezifische Zerreißprobe nicht erspart: Sie hat das Problem der Daseinsakzeptanz *sub ratione dei* zu erörtern – angesichts einer Welt, deren Verfassung und Selbstverständnis auf ein *etsi deus non daretur* hinauslaufen (4).

<sup>6</sup> Vgl. als Erstinformation DORIS BACHMANN-MEDICK, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek 2014; STEPHAN MOEBIUS (Hg.), *Kultur. Von den Cultural Studies bis zu den Visual Studies*, Bielefeld 2012.

<sup>7</sup> Vielfältige Belege hierfür liefern etwa die Beiträge in ANDREAS NEHRING/JOACHIM VALENTIN (Hg.), *Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen*, Stuttgart 2008.

<sup>8</sup> Vgl. auf dieser Linie ANTON GRABNER-HAIDER (Hg.), *Theologie wohin? Plädoyer für eine freie Religionswissenschaft*, Paderborn 2012.

<sup>9</sup> Zur Durchführung des hier skizzierten Programms siehe H.-J. HÖHN, *Praxis des Evangeliums – Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis*, Würzburg 2015, bes. 237–306.

## 1. Theologie interdisziplinär: Innovation und Relevanz des *cultural turn*

Menschen sind Wesen, die in und gegenüber ihrem Leben (Be)Deutungsbedarf anmelden. Sie wollen nicht bloß wissen, was ‚da‘ ist, sondern auch herausfinden, warum, weswegen und wozu etwas existiert. Von diesen Erkundigungen ist die Frage nach der (Be)Deutung der eigenen Existenz die wichtigste: ‚Was hat es mit dem Dasein als Mensch überhaupt auf sich?‘ Wem es nicht genügt, dass bereits diese Frage für so bedeutend gehalten wird, um daran schon etwas für den Menschen Bedeutsames zu erkennen,<sup>10</sup> muss anders ansetzen: ‚Was *macht* menschliches Leben bedeutsam?‘ Diese Fragevariante deutet an, dass menschliches Leben offenkundig erst durch all das bedeutsam wird, „was der Mensch als tätiges Wesen aus den vorgefundenen Verhältnissen und dabei zugleich aus sich selbst macht.“<sup>11</sup>

Für die Erörterung dieser Frage liegt es nahe, jenen Fundus an Antworten zu inspizieren, für den der Begriff ‚Kultur‘ steht. Hier manifestiert sich das Bedeutsamkeits- und Geltungsstreben des Menschen. Hier ist jener Zeichenvorrat zu entdecken, mit dem er seinen Bedarf an Deutungen und Bedeutungszuschreibungen deckt. Und zugleich ist die Vielzahl menschlicher ‚Lebenszeichen‘ bereits selbst ein Hinweis auf seine Besonderheit. Die Fähigkeit, in seinem Leben Bedeutsames zu erschließen und Bedeutendes zu vermitteln, zeichnet den Menschen gegenüber anderen Lebewesen aus und macht ihn zu einem ‚Kulturwesen‘. Denn Kultur besteht in dem Vermögen, ein Reservoir von Bedeutung(en) anzulegen und Bedeutsames in Zeichen, Symbolen, Bild- und Sprachmedien über die Zeit hinweg zugänglich zu halten. In Kunst, Mythos und Moral zeigt sich auch, dass der Mensch auf einen Mehrwert aus ist – auf ein ‚Mehr‘ an Wert und Würde, als ihm die Kennzeichnung als biologisches Mängelwesen, als Reiz-Reaktions-Apparat oder als Reproduktionseinheit seiner Gene zuerkennt. Nicht zuletzt demonstrieren die Religionen, wie weit der Radius der Frage ist, was es mit dem Leben letztlich auf sich hat.

Die anhaltende Aufmerksamkeit für den Komplex ‚Kultur‘ als Ressource menschlicher Selbsteutung und -gestaltung ist verknüpft mit einer methodischen Transformation, die seit geraumer Zeit in den Geistes- und Sozialwissenschaften im Kontext eines *cultural turn* virulent ist. Beim *cultural turn* steht die Leitvorstellung einer Konstruktion der Wirklichkeit in bzw. über kulturelle Codes im Zentrum.<sup>12</sup> Menschliches

<sup>10</sup> Für geraume Zeit hat die Theologie in dieser Auskunft bereits ein zureichendes Bedeutsamkeitsmerkmal menschlicher Existenz gesehen. Vgl. exemplarisch KARL RAHNER, Der Mensch – die unbeantwortbare Frage, in: EBERHARD STAMMLER (Hg.), Wer ist das eigentlich – der Mensch?, München 1973, 116–126; THOMAS PRÖPPER, Theologische Anthropologie, Bd. I, Freiburg-Basel-Wien 2011, 7–57 (Kap. 1: „Unausweichlichkeit und Offenheit der Frage des Menschen nach sich selbst“).

<sup>11</sup> BIRGIT RECKI, Der Mensch und die Kultur, in: MICHAEL HOFER (Hg.), Über uns Menschen. Philosophische Selbstvergewisserungen, Bielefeld 2010, 34.

<sup>12</sup> Vielfach wird dabei Bezug genommen auf den ‚semiotischen‘ Kulturbegriff von CLIFFORD GEERTZ, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a.M. 21987, 46: „Er bezeichnet ein historisch überliefertes System von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten, ein System überkommener Vorstellungen, die sich in symbolischen Formen ausdrücken, ein System, mit

Verhalten erscheint dabei eingebettet in sozio-kulturelle Strukturen und Sinnwelten, denen entsprechende Lebensformen und -welten zuzuordnen sind. Die Innovation des *cultural turn* besteht angesichts dieser Erkenntnis im *Umschlag* des Forschungsfokus von der Gegenstandsebene auf die Ebene von Analyse- und Deutungskonzepten: Der Untersuchungsgegenstand avanciert selbst zum Erkenntnisinstrument und -medium. Anstatt lediglich die Realität und Bedeutsamkeit von Kulturbeständen zu erforschen, geht es nun darum, über damit in Beziehung stehende Kulturtechniken und -praktiken ein spezifisches, erkenntnisproduktives Verhältnis zu den Lebensverhältnissen des Menschen zu gewinnen. Auch religiös-symbolische Sinnwelten fungieren hierbei als Zugang und Wahrnehmungslieferant hinsichtlich der Frage: ‚Was heißt es und wie geht es, sich in dieser Welt zurecht zu finden?‘

### 1.1 Kultur – ein „Drehmoment“ in Theorie und Praxis der Daseinsorientierung

Deutlich wird der Umschlag vom Erkenntnisgegenstand zum Medium der Reflexion bereits beim *linguistic turn* in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Nachdem die Sprache lange Zeit nur als ein besonderer Gegenstand der Erkenntnis auftrat, rückt sie nun in den Rang einer entscheidenden Erkenntnisvoraussetzung und eines unhintergehbaren Erkenntnismediums auf. Dabei wird deutlich, dass jeder Zugang zur Wirklichkeit, der etwas *als* etwas vermittelt, sprachlich grundiert ist, so dass ohne Sprache ein bedeutsamer Zugriff auf Nicht-Sprachliches unmöglich ist. Dabei wird die Sprache zwar nicht als exklusive Ressource von Sinn und Bedeutung angesehen, wohl aber als unabdingbar für die sinnvolle Erschließung aller Ressourcen.<sup>13</sup>

Allerdings richtet sich der Blick danach auch auf andere Zeichensysteme, die ebenfalls den Rang eines solchen Mediums beanspruchen – allen voran Bilder. Auch sie stehen für ein welterschließendes und wahrnehmungsprägendes Vermögen des Menschen. Neben der Sprachkompetenz rückt das Vermögen des (bildvermittelten) Zeigens zu einer gleichursprünglichen Erkenntnis- und Verständigungsform auf. Im Schlepptau des *linguistic turn* vollzieht sich daher folgerichtig ein *iconic turn*.<sup>14</sup> Er will nicht die Aufmerksamkeit darauf lenken, dass Bilder Bedeutsames zeigen und selbst Bedeutungsträger sind. Ihm geht es primär um die fundamentale Erkenntnisleistung von Bildern, die nicht bloß ‚etwas‘ zeigen (Funktion der Repräsentation), sondern auch zeigen, wie man ‚etwas sehen‘ kann (epistemische Funktion). Bilder zeigen dem

dessen Hilfe die Menschen ihr Wissen vom Leben und ihre Einstellungen zum Leben mitteilen, erhalten und weiterentwickeln.“

<sup>13</sup> Vgl. u.a. HERBERT SCHNÄDELBACH, Sprache als Thema und Medium der Philosophie, in: Zeitschrift für Kulturphilosophie 1 (2007) 27–44.

<sup>14</sup> Vgl. KLAUS SACHS-HOMBACH (Hg.), Bildtheorien. Anthropologische und kulturelle Grundlagen des Visualistic Turn, Frankfurt a.M. 2008; D. BACHMANN-MEDICK, Cultural Turns, 329–380.

Erkenntnissubjekt zudem, wie es sich sehen lassen und zeigen kann, wie es gesehen werden will (expressiv-performative Funktion).

Neben den Medien ‚Sprache‘ und ‚Bild‘ sind noch weitere sozio-kulturelle Codes zu beachten, die realitäterschließend, daseinsdeutend und handlungsorientierend eingesetzt werden. Was summarisch den *cultural turn* gekennzeichnet, hat sich längst in zahlreiche Spezialperspektiven kultureller Realitätsdeutung und -gestaltung ausdifferenziert. So geht es etwa beim *spatial turn*<sup>15</sup> und *temporal turn*<sup>16</sup> darum, die Ordnung von Zeiten und Räumen als Gestaltungsfaktor sozialer Beziehungen und Unterschiede, als Ergebnis von Inklusionen und Exklusionen, als Aushandlungszonen und -instrumente von Antreffbarkeiten, Zuständigkeiten und Machtansprüchen in den Blick zu nehmen. Der *performative turn*<sup>17</sup> lenkt die Aufmerksamkeit auf die Regieanweisungen, die in scheinbar bloß narrativen Weltinterpretationen angelegt sind. Er verfolgt ihre Inszenierungen in Riten und Ritualen und erschließt über diese symbolischen Interaktionen gesellschaftliche Umgangsformen mit individuell-biographischen und kollektiven Schwellen- und Umbruchsituationen.

## 1.2 Wendepunkte – Theologie im „cultural turn“

Es hat eine gewisse Zeit gebraucht, bis in der Theologie die Leitideen des *cultural turn* rezipiert wurden.<sup>18</sup> Die Theologie zu seinen Nachzögern zu zählen, ist aber nur dann zutreffend, wenn man eine Statistik über das explizite Vorkommen des „turn“-Vokabulars anlegt. *Avant la lettre* hat sie längst ein Verständnis für die skizzierten Wendepunkte entwickelt. Ehe es zu expliziten Verarbeitungen des *linguistic turn* kommt, beschreiben prominente Vertreter einer Hermeneutischen Theologie (Rudolf Bultmann, Ernst Fuchs, Gerhard Ebeling) in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bereits wichtige Topoi des Glaubens (z.B. Schöpfung, Offenbarung) als ‚Sprachgeschehen‘. Nicht zuletzt sind am Beispiel religiöser Sprechhandlungen auch vielfältige linguistische Einsichten einer Theorie der Sprechakte gewonnen worden. Man könnte sogar weit in die Theologiegeschichte zurückgehen und bei Augustinus (354–430) auf Ansätze einer modernen Semiotik stoßen.<sup>19</sup> Ähnlich ist der *iconic turn* in der Theologie der Sache nach bereits gegeben, ohne dass die Sprache darauf kommt. Nikolaus von Kues (1401–1464) operiert mit dem ‚ikonischen‘ Imperativ ‚Lass Dich doch einmal

<sup>15</sup> Vgl. ANNIKA SCHLITTE u.a. (Hg.), *Philosophie des Ortes. Reflexionen zum Spatial turn* in den Sozial- und Kulturwissenschaften, Bielefeld 2014.

<sup>16</sup> Vgl. DIETMAR KÖVEKER, *ZeitZeichen. Texte zum temporal turn im Denken des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt 2006.

<sup>17</sup> Vgl. etwa ERIKA FISCHER-LICHTE, *Performative/Performance Studies*, in: S. MOEBIUS (Hg.), *Kultur*, 216–241.

<sup>18</sup> Siehe hierzu JUDITH GRUBER (Hg.), *Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma*, Frankfurt-Bern 2013.

<sup>19</sup> Vgl. ULRICH WELBERS, *Religiöse Semantik. Eine sprachphilosophische Grundlegung*, München 2014, 145–179.

anschauen!<sup>20</sup> Das cusanische Experiment weist außerdem jene inszenatorischen Momente auf, die erst in den *performative studies* auf den Begriff gebracht wurden.<sup>21</sup> Zahlreicher sind die theologischen Vorläufer eines *performative turn* in der Sakramententheologie anzutreffen. Wer sich in die scholastische Eucharistietheologie vertieft hat, wird bei der Begegnung mit manchen Konstrukten zeitgenössischer Performanztheorien etliche *deja-vu*-Reaktionen nicht unterdrücken können (z.B. wenn es um die Topoi ‚Wandlung/Verwandlung‘ oder ‚Präsenz/Repräsentation‘ geht).

Mit diesen Hinweisen soll nicht bestritten werden, dass die Theologie von den aktuellen *turns* mehr lernen kann, als dass sie diese zu belehren hätte. Vor allem im Blick auf den *temporal turn*<sup>22</sup> und den *spatial turn*<sup>23</sup> zeigen zahlreiche Arbeiten, welchen Gewinn die Theologie für ihre eigene Sache einfahren kann, wenn sie sich dem interdisziplinären Anspruchsniveau stellt. Hier ist ihre Handelsbilanz allerdings noch immer sehr unausgeglichen. Die Theologie nutzt bei weitem noch nicht alle Möglichkeiten, sich über den Mitvollzug des *cultural turn* interdisziplinär anschlussfähig zu machen. Die skizzierten *turns* akzentuieren jene Sphären menschlichen Daseins (Sprachlichkeit, Bildlichkeit, Zeitlichkeit), in denen die Theologie zugleich Grundbestimmungen menschlicher Geschöpflichkeit sieht. Inwiefern diese Sphären zugleich Umstände darstellen, vermittels deren eine Gott/Mensch-Beziehung erschlossen, gedeutet und verdeutlicht werden kann, müsste konsequenter bedacht werden. Dabei könnten die diversen *turns* in einer theologischen Epistemologie jene Stelle einnehmen, die traditionell den *loci alieni* als den glaubensexternen Fundorten theologisch relevanter Erkenntnis zukommt.<sup>24</sup>

Dass dieses Postulat nicht leicht einzulösen ist, hat weniger mit theologischer Trägheit als mit Desideraten und Defiziten ihrer Bezugswissenschaften zu tun. Auch unter den Vorzeichen des *cultural turn* geht es bei inter- und transdisziplinären Begegnungen (mit oder ohne Beteiligung der Theologie) bisweilen höchst undiszipliniert zu. Dem unbefangenen Beobachter erscheint dieses Terrain wie ein Urwald, den viele Forscher nicht betreten, um darin Fällarbeiten zu erledigen und begehbare Wege anzulegen, sondern um dort weitere, d.h. ihre eigenen Bäume zu pflanzen. An diesem Umstand wird sich solange nichts ändern, wie es die Vertreter des *cultural turn* unterlassen, sich über wissenschaftstheoretische Prämissen zu verständigen, die einerseits die Pluralität der *turns* weiterhin gewährleisten, aber andererseits verhindern, dass entsprechende Publikationen nur von zwei Buchdeckeln zusammengehalten werden.

<sup>20</sup> Vgl. NIKOLAUS V. KUES, *De visione Dei - Das Schen Gottes* (übers. von H. Pfeiffer), Trier 1985.

<sup>21</sup> Vgl. H.-J. HÖHN, ‚Lass Dich einmal anschauen!‘ Theologie im *iconic turn*, in: *Ökumenische Rundschau* 63 (2014) 462–474.

<sup>22</sup> Vgl. MICHAEL SCHÜSSLER, *Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft*, Stuttgart 2013.

<sup>23</sup> Vgl. hierzu MATTHIAS D. WÜTHRICH, *Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken*, Göttingen 2014; TILMAN BEYRICH, *Theosphären. Raum als Thema der Theologie*, Leipzig 2011.

<sup>24</sup> Einen ersten Versuch anhand des *spatial turn* unternimmt B. KÖRNER, *Orte des Glaubens – loci theologici. Studien zur theologischen Erkenntnislehre*, Würzburg 2014.

Zwar findet gelegentlich zwischen diesen Buchdeckeln auch ein *religious turn* statt, der Aufmerksamkeit für die religiöse Grundierung und Fermentierung sozio-kultureller Lebenspraxis stiftet. Aber für die Theologie ist in diesem Kontext erst dann ein Aufmerksamkeitsgewinn erzielbar, wenn sie gegenüber den anderen Wissenschaften das existenzielle Bezugsproblem religiöser Daseinsorientierung zur Geltung zu bringen kann.

Die Chancen für ein solches Unternehmen stehen keineswegs schlecht. Der *cultural turn* hat in Erinnerung gerufen: Der Mensch ist ein *animal interpretans*, d.h. ein Wesen, das nach Bedeutung fragt und in der Lage ist, Bedeutsames hervorzubringen. Vor allem aber ist er ein Wesen, dem das Bedeutsame *im* Leben noch keine zureichende Auskunft darüber gibt, wie es überhaupt *um* das Leben im Ganzen steht. Zwar kann menschliches Dasein bedeutsam werden durch all das, was der Mensch *aus* seinen Lebensverhältnissen und dabei zugleich aus sich selbst macht. Aber damit ist noch nicht geklärt, was es erstlich und letztlich *mit* dem Leben auf sich hat: Kommt es auch hier allein auf das menschliche Tun an? Oder gibt es Gelingensbedingungen menschlicher Bemühungen um Lebenssinn, von deren Erfüllung der Mensch ausgehen muss, ohne selbst etwas zu ihrer Erfüllung beitragen zu können? Muss ein Leben, um daraus etwas Gutes und Bedeutsames machen zu können, nicht mindestens so gut und bedeutsam angefangen haben, dass es auch wert ist, durch eigenes Zutun verbessert zu werden, anstatt von Grund auf belanglos zu sein? Aber selbst mit einer affirmativen Antwort ist die Erkundigung nach unverfügbaren, aber notwendigen Prämissen sinnvollen Daseins noch nicht am Ziel: Was hat es damit auf sich, dass es in der Welt neben dem kategorisch Guten auch kategorisch Negatives gibt? Wie kann man eine Welt bejahen, in der es Negatives gibt, das ohne ‚Wenn und Aber‘ zu verneinen ist? In welcher Einstellung zur Wirklichkeit zeigt sich ein Ermöglichungsgrund, dem Leben Bedeutung abringen zu können – allem Bedeutungslosen, Sinnwidrigen und Widersinnigen zum Trotz?

Mit diesen Fragen kommt das existenzielle Bezugsproblem eines religiösen Verhältnisses zu den menschlichen Lebensverhältnissen in den Blick. Sie deuten zugleich jene Herausforderungen an, denen sich die Theologie stellen muss: Wenn der christliche Glaube existenziell belangvoll sein will, muss er sensibel sein für das Grundproblem der Daseinsakzeptanz. Genuin christliche Umgangsformen mit diesem Problem müssen aber auch am Nachweis ihrer Intelligibilität und Plausibilität interessiert sein. Dieser Nachweis muss seinerseits dem Erfordernis der Intelligibilität und Plausibilität genügen. In welchem Reflexionsformat kann von der Theologie dieses wissenschaftstheoretische Erfordernis konsistent (d.h. von inneren Widersprüchen frei) und kohärent (d.h. an konsistente Vernunftkenntnis anschlussfähig) erfüllt werden?

## 2. Paradigmenwechsel: Das Projekt einer Existenzialen Semiotik

Die Beantwortung der Grundfragen einer theologischen Glaubenshermeneutik – existenzielle Relevanz, rationale Vertretbarkeit und kulturelle Plausibilität des Glaubens – kann allein im Blick auf die Methodik des *cultural turn* nicht erfolgreich angegangen werden. Sie bedarf zu ihrer Durchführung einer Basis, auf der die einzelnen *turns* ihrerseits intelligibel und plausibel gemacht werden können bzw. ihre Inkohärenz und Inkonsistenz überwindbar wird. Diese Basis kann freigelegt werden über eine *existenzialpragmatische Konstitutionsanalyse* der elementaren Formen und Konstellationen menschlichen Daseins, ohne die keine Sinn- und Handlungsorientierung im Dasein möglich ist.<sup>25</sup> Von hier lässt sich auch die Frage nach einem säkularisierungsresistenten existenziellen Bezugsproblem einer religiösen Einstellung zur Wirklichkeit präzisieren und beantworten. ‚Pragmatisch‘ kann dieser Ansatz aufgrund seines Leitprinzips genannt werden, die ‚existenzialen‘, d.h. elementaren und unhintergehbaren Formen und Konstellationen menschlichen Daseins zugleich als Parameter vernunftorientierter Welterschließung und sprachvermittelter Handlungskoordination zu identifizieren und sie als Existenziale eines *via Sprache* vergesellschafteten Daseins auszuweisen. An diese Strukturen müssen religiöse Daseinsorientierungen konsistent und kohärent anschließbar sein, wollen sie sich ihrerseits als vernunftkompatibel behaupten. Im Einzelnen stehen dabei folgende Klärungen an:

- Von welchen Voraussetzungen und Möglichkeitsbedingungen her lässt sich rekonstruieren, was es für den Menschen bedeutet, am Leben zu sein? In welchen elementaren Formen und Konstellationen vollzieht sich menschliches Dasein?
- Welche Parameter vernunftorientierter Welterschließung und Handlungskoordination sind von den existenzialen Konstellationen menschlichen Daseins ableitbar?
- Wie und wo lässt sich ein existenzielles Bezugsproblem für eine religiöse Einstellung zu den Lebensbedingungen und -verhältnissen des Menschen ausmachen?

Die Beantwortung dieser Leitfragen kann in den philosophischen Traditionslinien einer existenzialen Daseinsanalytik (Martin Heidegger) und einer transzendentalen Sprachpragmatik (Karl-Otto Apel) angegangen und im Layout einer Existenzialpragmatik zu einer Synthese gebracht werden. Demnach heißt Dasein in existenzialpragmatischer Perspektive: ein sprachvermitteltes Verhältnis haben (in Beziehung stehen) zu dem, was in der objektiven Gegenstandswelt bzw. Außenwelt (‚Natur‘) der Fall sein kann, was der Innenwelt, die einem Individuum bevorzugt zugänglich ist, zuzurechnen ist (‚Subjekt‘), was in der personalen Mitwelt zur Interaktion fähig ist (‚Gesellschaft‘) und was zeitlich datierbar ist, d.h. Ereignischarakter in Vergangenheit, Ge-

<sup>25</sup> Vgl. ausführlich H.-J. HÖHN, Von der Bewusstseinsphilosophie zur Existenzialpragmatik, in: DERS., Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular, Paderborn u.a. 2010, 73–148; DERS., Anthropologie als Existenzialpragmatik, in: DERS., Das Leben in Form bringen, Freiburg-Basel-Wien 2014, 45–108.

genwart und Zukunft besitzt („Zeit“). Zwischen diesen Bezügen besteht ein Verhältnis der wechselseitigen Implikation. Das ‚Bei-sich-sein‘ eines Subjekts ist nicht ablösbar von seinem Bezogensein auf naturale und soziale Andersheit innerhalb eines bestimmten Zeithorizontes. Eingelassen in diese Grundkonstellation sind die Existentialen relationalen Daseins: Naturalität, Individualität, Sozialität, Temporalität.

Beim Blick auf diese Existentialen treten zugleich die Limitationen des Daseins hervor: Die psycho-physisch-mentale Endlichkeit und Bedingtheit des Subjekts, seine Verletzlichkeit wird manifest im Gebundensein an einen Körper, dessen Zerfall das Ende des bewussten Lebens ankündigt und erzwingt. An ihm wird ablesbar, was ebenso für den Bezug zur naturalen Umwelt gilt: die Erschöpfbarkeit der Lebensressourcen. Um deren Nutzung entbrennt soziale Konkurrenz, deren Schärfe durch das Wissen um die Befristung der (Lebens)Zeit bzw. die Ungewissheit ihres Endes gesteigert wird.

## 2.1 Limitationen des Daseins – Das Projekt der Kultur

- Aus den elementaren Weltbezügen und in Relation zu den Limitationen des Daseins lassen sich vier Kulturbegriffe ableiten, denen wiederum vier Ausprägungen des *cultur, Natur*‘: die Erhaltung, Pflege und Verbesserung der materiell-naturalen Lebensbedingungen des Menschen angesichts der Erschöpfbarkeit der natürlichen Ressourcen;
- *„Subjekt“*: die bewusste Ausbildung bereits vorhandener Anlagen individueller Lebenskönnerschaft, Selbstbehauptung und Selbstverwirklichung angesichts der Fragilität und Verletzbarkeit seiner physisch-psychischen Kräfte;
- *„Gesellschaft“*: der Ausbau von Verständigungstechniken, -praktiken und -codes zur kooperativen Deutung und Gestaltung menschlicher Lebensverhältnisse angesichts der Konkurrenz um endliche Güter;
- *„Zeit“*: die Verabredung temporaler Zäsuren, Zyklen und Rhythmen (Kalender) als Referenzpunkte für die Ortung und Deutung von vergänglichen ‚Weltereignissen‘.

In diesen Kulturbegriffen manifestiert sich auch der Anspruch des Menschen, aus den vorgefundenen Lebensbedingungen und aus sich selbst etwas ‚Besseres‘ zu machen. Die dabei eingesetzten Modelle und Paradigmen der Daseinsoptimierung unterliegen jedoch ihrerseits einem Optimierungsvorbehalt und werden selbst zu einem Gegenstand der Kultivierung.<sup>26</sup> Die verschiedenen Ausläufer des *cultural turns* markieren Wendepunkte in diesem reflexiven Prozess: Jene Kategorien, Modelle und Muster, anhand deren die ‚natürlichen‘ Lebensverhältnisse des Menschen kultiviert wurden, avancieren sowohl zum Gegenstand als auch zum Medium der Stilisierung und Kritik

<sup>26</sup> Zu dieser Doppelsignatur siehe u.a. MATHIAS GUTMANN, Der Begriff der Kultur, in: DIRK HARTMANN/PETER JANICH (Hg.), Die Kulturalistische Wende, Frankfurt a.M. 1998, 269–332.

sozio-kultureller Lebensverhältnisse. Wenn vor den einzelnen *turns* die Definition von ‚Kultur‘ lautete, mit ihr mache der Mensch etwas aus dem, was die Natur aus ihm gemacht hat, so heißt es nun: Die *cultural turns* ermöglichen, dass der Mensch aus und mit dem etwas (Neues) machen kann, was er aus sich als Kulturwesen gemacht hat. Dem entsprechend thematisiert der *gender turn* die kulturelle Überformung seines biologischen Geschlechtes und macht entsprechende Geschlechterrollen disponibel. Im *temporal turn* wird deutlich, dass es an der Zeit sein kann, mit der Zeit neu zu bestimmen, was in der Zeit ist und über diese hinausweist. Und im *spatial turn* wird deutlich, dass die Grundsituation menschlichen Daseins auch auf die räumliche Bestimmung von Sprach- und Zeitzonen oder auf die Kartierung von Bio- oder Soziosphären beziehbar ist.

## 2.2 Dasein am Limit – Das Programm der Vernunft

Die Existenzialen relationalen Daseins geben den Weltbezügen des Menschen Konturen und bilden das Wurzelwerk seiner Kultur. Sie haben aber auch den Charakter der Begrenzung. Das Leben zu kultivieren bedeutet darum: sich am Limit bewegen, d.h. Umgehen mit den Grenzbestimmungen bewussten Seins (Endlichkeit, Ungewissheit, Konkurrenz, Knappheit). Die Sache der Vernunft besteht darin zu zeigen, wie man bestmöglich ans Limit geht. Sie sondiert Möglichkeiten des Umgangs mit den Limitationen des Daseins und will die jeweils besten Umgangsformen identifizieren. Dabei muss sie eine Kriteriologie entwickeln, welche das jeweilige Optimum bestimmbar macht.

Sucht man nach einer Elementarbestimmung des Rationalen, von der aus eine solche Bestimmung möglich wird, kommt man an der kriterialen Bedeutung des Nicht-Widerspruchs-Prinzips (NWP) nicht vorbei. Gemäß seiner Logik kann man nicht von demselben Sachverhalt zur selben Zeit und unter derselben Rücksicht etwas Bestimmtes behaupten und zugleich bestreiten. Ebenso wird ausgeschlossen, dass man einen Sachverhalt zur selben Zeit und unter derselben Rücksicht zugleich anstreben und ablehnen kann.<sup>27</sup> Das NWP ist selbst unhintergebar, weil es eine elementare Bedingung menschlichen Denkens und Handelns repräsentiert, die ohne Selbstwiderspruch

<sup>27</sup> Das Nichtwiderspruchsprinzip der klassischen Logik schließt aus, dass bei der Beschreibung von Phänomenen ein Zugleich von einander ausschließenden Gegensätzen auftritt (vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* 6, 1011b, 15–17). Logische Widerspruchsfreiheit korreliert mit ontologischer Widerspruchsfreiheit: „Es ist unmöglich, dass dasselbe demselben und unter derselben Hinsicht zugleich zukomme und nicht zukomme“ (Ebd., 3, 1005b, 19f.). Es kann keinen Gegenstand geben, auf den eine in sich widersprüchliche Aussage zuträfe. Insofern in der Realität ein Sachverhalt nicht gleichzeitig und in derselben Hinsicht ein und dieselbe Eigenschaft besitzen und zugleich nicht besitzen kann, muss ein Reden von dieser Realität, wenn es mit dem Anspruch auf Wahrheit auftreten will, ebenfalls logisch widerspruchsfrei sein. Von einem Sachverhalt einander logisch „inkompatibel“ Eigenschaften auszusagen, ist nur dann statthaft, wenn für das Zugleichbestehen dieser Eigenschaften verschiedene Hinsichten angegeben werden können, welche sich nicht kontradiktorisch ausschließen. Vgl. hierzu auch T. GRUNDMANN, *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie*, 431–440.

weder bestritten noch ohne Voraussetzung ihrer selbst deduktiv begründet werden kann.<sup>28</sup> Für das NWP gilt daher: Es macht selbst die Grundlage allen Begründens aus; es bestehen für seine Funktion keine Äquivalente oder Alternativen; es gibt den Maßstab an, an dem alle anderen Maßstäbe zur Überprüfung der Geltung von Aussagen und der Rechtfertigung von Werten und Normen gemessen werden können, d.h. es bildet deren normierende Norm, ohne selbst einer externen Normierung bedürftig oder zugänglich zu sein. Wo man dem NWP nicht folgt, wird sinnvolles Sprechen und Handeln unmöglich.

Das Nicht-Widerspruchs-Prinzip konstituiert das gesamte Vernunftvermögen des Menschen sowie sämtliche Spielarten, von ihm Gebrauch zu machen. Aus ihm gewinnt menschliches Erkennen und Handeln ungeachtet der Motive und Umstände, die es sonst noch beeinflussen mögen, nicht nur den Charakter des logisch Unbeliebigen, sondern zugleich auch die jeweilige Berechtigung seiner konkreten Ausführung. Bezüglich der skizzierten Weltbezüge und Kulturbegriffe lassen sich „Faustregeln“ eines vernunftgeleiteten An-die-Grenzen-gehens formulieren, deren rationale Gemeinsamkeit die Vermeidung von Kontraproduktivität ist:

- ‚Handle so, dass auf Dauer der Aufwand nicht höher ist als der erwartete Nutzen! Achte darauf, dass kurzfristige Nutzeneffekte nicht größere langfristige Gewinne vereiteln!‘ (Zweck/Mittel-Rationalität).
- ‚Verfolge Deine Interessen im Wettbewerb mit anderen Personen derart, dass Du Dich als möglicher Unterlegener mit einer Niederlage abfinden kannst!‘ (Strategische Rationalität).
- ‚Wandle Konkurrenz in Partizipation um! Suche nach Arrangements der Interessenverfolgung, die zum allseitigen Vorteil der Beteiligten führen!‘ (Kooperative Rationalität).
- ‚Sei Dir der Flüchtigkeit des Gegenwärtigen bewusst und tue an jedem Tag, der Dir bleibt, wofür gerade dieser Tag hinsichtlich Deiner langfristigen Pläne günstig ist!‘ (Temporale Rationalität).

Allerdings ist auch diesen Parametern der Vernunft ein existentielles Limit gesetzt. Da sich die vernunftgeleitete Optimierung von Daseinsverhältnissen stets innerhalb der existentialen Grundkonstellation menschlichen Daseins bewegt, ist sie in einem doppelten Sinn limitiert: zum einen hinsichtlich dessen, was man nicht hintergehen kann, und zum anderen hinsichtlich dessen, worüber man nicht hinauskommt. Eine Horizonterweiterung menschlichen Daseins ist zwar derart möglich, dass man die bis dato unverfügbaren Voraussetzungen menschlichen Handelns in Folgen menschlichen Tuns verwandelt. Aber der Erfolg dieses Bestrebens ist limitiert. Die existentielle Grundkonstellation ist selbst nicht veränderbar oder erweiterbar.

<sup>28</sup> Vgl. hierzu ausführlich WOLFGANG KUHLMANN, *Unhintergebarkeit. Studien zur Transzendentalpragmatik*, Würzburg 2009, 7–148; DIETRICH BÖHLER, *Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Sprechen nach der sprachpragmatischen Wende*, Freiburg-München 2013, 92–101.

### 2.3 Limitation und Transzendenz – Das Problem der Religion

Im Kontext der rationalen Bezugnahme auf die Limitationen des Daseins ist nicht erkennbar, wo hier ein religiöser Vollzug geortet werden könnte oder welcher Gegenstandsbereich hierfür in Frage kommen könnte. Weder lässt sich auf der Ebene der Weltbezüge ein eigenes ‚Woraufhin‘ für einen religiösen Vollzug identifizieren noch ist erkennbar, welche Funktion eine religiöse Bezugnahme auf diese Bezüge erfüllen könnte. Weder gibt es eine spezifische Limitation, auf die sich ein religiöser Bezug richten könnte, noch ist begründbar, dass oder warum er eine der skizzierten vernunftbestimmten Bezugnahmen ersetzen, ergänzen oder überbieten könnte. Von einem säkularisierungsresistenten existenziellen Bezugsproblem einer religiösen Einstellung zur Wirklichkeit kann nach Lage der Dinge also in keiner Weise gesprochen werden.

Aus einer solchen Fehlanzeige wird unversehens ein Fehlschluss, wenn aus der Nicht-Notwendigkeit eines religiösen Vollzuges für den direkten Umgang mit den Limitationen des Daseins seine prinzipielle Unmöglichkeit oder Unverantwortbarkeit gefolgert wird. Denn es besteht die Alternative, Funktion und Objektbereich religiöser Praktiken auf der Ebene der reflexiven Bezugnahme auf das Integral der menschlichen Lebensverhältnisse zu orten. Religion zeigt sich dann als eine spezifische Einstellung zu Lebenseinstellungen, d.h. als eine besondere Umgangsform mit jenen Limitationen, die im Umgang den existenzialen Limitationen des Daseins auftreten. Sie markiert ein Daseinsverhältnis ‚zweiter Ordnung‘.

Im Unterschied zu den vernunftbasierten Lebenseinstellungen, deren Maß das Integral der weltimmanenten Lebensbedingungen und ihrer Limitationen bildet, lässt sich als ‚religiös‘ eine solche Einstellung zu den menschlichen Lebensverhältnissen bezeichnen, welche diese Lebensverhältnisse auf das bezieht, was den Menschen unausweichlich betrifft, aber seinen rationalen Bewältigungsversuchen entzogen ist. Für eine religiöse Einstellung ist ferner kennzeichnend, dass sie dieses Unausweichliche ‚transzendiert‘. Dieses Transzendieren bedeutet in existenzialpragmatischer Sicht eine spezifische Form des ‚Sichhinwegsetzens‘: Ein religiöses Subjekt versucht, sich widerständig gegen die Limitationen des Daseins und der Umgangsformen mit diesen Grenzen zu behaupten. Sie werden anerkannt als etwas, das unausweichlich über alles im Leben verhängt ist, das nicht zu umgehen und dem nicht zu entrinnen ist. Und zugleich wird bestritten, dass sie in ihrer Unabwendbarkeit für alles, was im Leben geschieht, auch darüber bestimmen, was es letztlich mit dem Leben im Ganzen auf sich hat.<sup>29</sup>

Genuin religiös ist die Thematisierung dieser Ganzheit, wenn sie sich im Format der auch in der Moderne unabgeholtenen ‚ersten‘ und ‚letzten‘ Fragen nach den Mög-

<sup>29</sup> Zum Folgenden siehe auch H.-J. HÖHN, *Zeit und Sinn*, 114–181; DERS., *Säkularisierungsresistent? Struktur und Relevanz eines religiösen Daseinsverhältnisses*, in: RUDOLF LANGTHALER u.a. (Hg.), *Religion in der Moderne*, Göttingen 2013, 133–150; DERS., *Limitation und Transzendenz. Konturen eines existenzialpragmatischen Religionsbegriffs*, in: LINUS HAUSER/ECKARD NORDHOFEN (Hg.), *Das Andere des Begriffs*, Paderborn u.a. 2013, 27–43.

lichkeiten einer Welt- und Daseinsakzeptanz angesichts des Inakzeptablen artikuliert: Ist ein Dasein letztlich zustimmungsfähig, das angesichts der Befristung menschlicher Lebenszeit, der Erschöpfbarkeit der Lebensressourcen, der Konkurrenz um ihre Nutzung und der Ungewissheit künftiger Lebenslagen keinen letzten Grund zum Ja-Sagen erkennen lässt? Ist ein Leben letztlich akzeptabel, wenn alle daseinsimmanenten Versuche zur Herstellung dieser Akzeptanz am Ende nur deren Fraglichkeit hervortreiben? Denn wie ist eine Welt zu bejahen, in der man sich nur insoweit die Chance sichert, etwas vom Leben zu haben, dass man sich als Konkurrent gegenüber anderen durchsetzt und sich am Ende doch nur den Tod holen wird? Wie kann jemand zu sich selbst stehen, wenn es in einer endlichen und vergänglichen Welt nichts Beständiges gibt, auf das letztlich Verlass ist? Kann man sich selbst annehmen in einem Kontext, der seinerseits unannehmbar ist?

Was die Merkmale des Bestreitens und Transzendierens als Charakteristika religiöser Vollzüge näher auszeichnet, lässt sich präzisieren, wenn man jene Umstände und Ereignisse im Leben betrachtet, die in einer säkularen Welt „befremden“, weil sie sich die autonome Vernunft mit ihren eigenen Mitteln nicht verstehbar und handhabbar machen kann. Dazu gehört all das,

- was nicht in das Kalkül der Zweck/Mittel-Rationalität passt und untauglich für jede Form der Instrumentalisierung ist, weil es ein Malum ist, dessen Verwendung nur negative Konsequenzen hat;
- was indifferent gegenüber einer Optimierungs- und Maximierungsstrategie bleibt, weil es ein Bonum ist, das nicht weiter verbessert werden kann;
- was sich nicht mit der Logik des aufgeklärten Selbstinteresses oder des gegenseitigen Vorteils vereinbaren lässt, weil es etwas schicksalhaft Unvermeidliches, Tragisches, Konstraintentionales ist, das man sich selbst als Auslöser solchen Geschehens nicht verzeihen kann und wofür man von anderen keine Vergeltung zu erlangen vermag;
- was lokal und temporal nicht einzugrenzen ist, weil es ein Verhängnis ist, das niemals anfang und nie aufhört, d.h. so alt ist wie die Welt.

Wo die Vernunft mit dem solchermaßen Unbegreiflichen, Unverfügbaren und Unheimlichen zu tun bekommt, wird sie um ihrer eigenen Sache willen daran interessiert sein, ob es ‚diesseits‘ und ‚jenseits‘ der Vernunft sinnvolle und zumutbare Einstellungen zum derart Befremdlichen zu entdecken gibt. Wenn sie sich dabei für die Sache der Religion interessieren soll, müsste diese zeigen können, dass sie als das vernunftgemäße Andere der Vernunft dieses Interesse verdient.<sup>30</sup> Dies gelingt ihr nur dann, wenn sie in der Lage ist, eine sinnvolle Bezugnahme auf das in zweckrationale, strategische und kommunikative Vernunftverhältnisse Unübersetzbare auszubilden. Unübersetzbar in Vernunftverhältnisse ist nicht nur, was jeweils für sich das Unannehmbar am Inakzeptablen (d.h. das Bösartige des Bösen, das Leiden am Leiden) und die Annehmbarkeit des Akzeptablen (d.h. das Beglückende des Glücks) ausmacht. Die

<sup>30</sup> Vgl. H.-J. HÖHN, Religion - das vernunftgemäße Andere der Vernunft?, in: MARTIN ENDRESS u.a. (Hg.), Herausforderungen der Modernität, Würzburg 2012, 277–302.

Vernunft vermag mit ihren Mitteln allein auch nicht, angesichts des Widerstreits zwischen dem Unannehmbaren und Akzeptablen, zwischen dem Böartigen und Beglückenden ein Verhältnis zum Dasein zu begründen, das trotz des kategorisch Inakzeptablen eine Zustimmung zum Dasein ermöglicht. Unter dieser Rücksicht hat sich in der Moderne nicht erübrigt, was ein religiöses Daseinsverhältnis auszeichnet. Die Vernunft hat hierfür kein funktionales Äquivalent entwickeln können.

## 2.4 LebensSinnZeichen – Existenziale Semiotik des Glaubens

Das Problem der Daseinsakzeptanz angesichts des kategorisch Inakzeptablen ist zwar säkularisierungsresistent, d.h. auf Seiten der Vernunft gibt es für seine Bewältigung kein Mittel und kein Verfahren, das der Logik und Struktur einer religiösen Bezugnahme überlegen ist, diese widerlegt oder ersetzt. Davon zu unterscheiden ist allerdings die Frage nach der nötigen Modernitätskompatibilität material bestimmter religiöser Umgangsformen mit den Antinomien und Paradoxien des Daseins. Als säkularisierungsresistent erscheint in existenzialpragmatischer Sicht allein das Bezugsproblem der Daseinsakzeptanz angesichts des Inakzeptablen, nicht aber die historisch kontingenten und kulturell variablen Formen seiner Bearbeitung. Diese können durchaus von Entmythologisierung- und Säkularisierungsprozessen betroffen sein. Dass die strukturellen Bedingungen für das Entstehen von Fragen, die traditionell religiös beantwortet wurden, unvermindert erhalten bleiben, schließt somit weder das Verschwinden bestimmter materialer religiöser Formatierungen eines existenziellen Verhältnisses zu diesen Fragen aus, noch verhindert es die Wiederkehr anachronistischer religiöser Antworten.

Die christliche Antwort auf das Problem der Daseinsakzeptanz behauptet, dass der Widerstreit von Leben und Tod, dem der Mensch ausgesetzt ist, hineingenommen ist in ein Verhältnis Gottes zu diesem Widerstreit. Sie verweist dazu auf Botschaft, Leben und Tod Jesu von Nazareth, worin aufscheint, dass Gott als Schöpfer der Welt nicht allein den Unterschied von Sein und Nichts zugunsten des Seienden entschieden hat, sondern auch den Widerstreit von Leben und Tod zugunsten des Lebens entscheidet. Der christliche Glaube besteht in der Übersetzung dieses Welt- und Menschenverhältnisses Gottes im Modus unbedingter Zuwendung in zwischenmenschliche Entsprechungsverhältnisse. In dieser Übersetzung verhalten sich Christen in einer evangeliumsgemäßen Weise zu ihren Lebensverhältnissen. Darin behaupten sie sich widerständig gegen die Limitationen des Daseins und der (rationalen) Umgangsformen mit diesen Grenzen. Seinen Ausdruck findet dieses Verhältnis nicht zuletzt in Zeichen und Riten, die zu den ‚Partituren‘ einer christlichen Akzeptanz des Daseins angesichts des Inakzeptablen gehören.

Die Theologie kann dem Glauben nicht gerecht werden, wenn sie davon absieht, wie die Glaubenden ihm gerecht werden wollen. Christen wollen dies nicht in erster Linie durch den Aufbau einer religiösen Dogmatik oder eine Moraldoktrin erreichen.

Dogma und Moral sind nicht das Erste, das man in einer vom Christentum geprägten Lebenswelt zu sehen und zu hören bekommt. Die primären Äußerungsformen und Selbstdarstellungsweisen einer jeden Religion sind lebensweltliche Praktiken, Ästhetiken und Liturgien. Erst danach und dahinter werden ein dogmatisches Lehrgebäude und eine moralische Werteordnung erkennbar.

Will die Theologie nun im Blick darauf, wie Christen dem Evangelium gerecht werden wollen, zugleich die Standards wissenschaftlicher Reflexion erfüllen, muss sie sich nach einem Ansatz umschauen, der Existenzreflexion und die Reflexion symbolisch vermittelter Kommunikation verknüpft. Um die Intelligibilität und Plausibilität christlicher Umgangsformen mit dem Problem der Daseinsakzeptanz zu ermitteln, reicht ein existentialpragmatischer Ansatz allein nicht aus. Mit ihm lassen sich lediglich Ort, Relevanz und Struktur eines religiösen Daseinsverhältnisses identifizieren. Um auch die ‚materiale‘ Konkretion dieses Verhältnisses in den Praktiken, Zeichen, Symbolen und Riten des christlichen Glaubens zu erfassen, muss er erweitert werden zu einer *Existentialen Semiotik*.

Die *Semiotik* fragt nach Struktur und Logik des Gebrauchs von Zeichen, d.h. des zwischenmenschlichen Umgangs mit (sinnlich wahrnehmbaren) Bedeutungsträgern und der Koordinaten von Deutungsvorgängen. Wenn sie elementar und prinzipiell ansetzt, dann interessiert sie sich auch für die Grundfrage, was es überhaupt bedeutet, sich nach Bedeutung erkundigen zu können. Philosophisch ambitionierte Fragen nach den Grundfragen des Menschen können daher auch *existential* formatiert werden: Was sind die elementaren Bedingungen, Ermöglichungs- und Vollzugsweisen von Zeichenprozessen, in denen die Bedeutsamkeit menschlichen Daseins thematisiert wird? Wie steht es um eine mögliche Konvergenz von Existenz und Bedeutung, die über den simplen Sachverhalt hinausgeht, dass es für den Menschen bezeichnend ist, nach möglichen Anzeichen seiner Bedeutsamkeit zu suchen?

Die Möglichkeit einer solchen Konvergenz – so die im Folgenden zu erläuternde Leitthese – beruht auf einer Korrelation zwischen der existentialen Grundkonstellation menschlichen Daseins und der semiotischen Struktur des Deutens und Gestaltens von menschlichen Lebensverhältnissen. Beim Nachweis dieser Korrelation wird die (existential)ontologische Frage nach der Logik bzw. dem Sinn des Seins mit der semiotischen Frage nach der Logik der Zeichen und ihrer Bedeutung verknüpft. Wer sich erkundigt ‚Was macht, dass etwas ist, statt nicht zu sein?‘, will auch wissen ‚Was macht, dass etwas bedeutsam ist?‘ Beide Fragen führen zur Überlegung, ob und gegebenenfalls wie die Logik des Seins mit der Logik der Zeichen in der Logik bedeutsamen Daseins zusammenfinden können angesichts der Möglichkeit, dass alles, was ist, auch nicht und nichtig sein könnte.<sup>31</sup>

Bei der Beantwortung dieser Fragen werden Ansatz und Einsichten des *cultural turn* keineswegs preisgegeben. Sie erhalten vielmehr eine semiotische Neujustierung. Beim *cultural turn* erscheint menschliches Verhalten eingebettet in kollektive, symboli-

<sup>31</sup> Vgl. in diesem Kontext auch das Projekt einer ‚Ontosemiologie‘ von JOCHEN HÖRISCH, *Bedeutsamkeit. Über den Zusammenhang von Zeit, Sinn und Medien*, München 2009.

sche Strukturen und Sinnwelten, denen entsprechende Lebensformen und -welten zuzuordnen sind. Beim *semiotic turn* werden symbolische Sinnwelten bzw. soziale Konstruktionen der Wirklichkeit darauf befragt, inwiefern sie eine Partitur darstellen, die dazu anleitet, sich in der Welt zurecht zu finden, sie zu deuten bzw. ihr Bedeutsames abzuringen.

### 3. Leben – Denken – Glauben: Semiotische Entsprechungsverhältnisse

Die zentralen Anliegen einer *Existenzialen Semiotik* des christlichen Glaubens sind a) der Aufweis von Entsprechungen zwischen der existenzialen Grundsituation menschlichen Dasein und den Bedingungen, unter denen diesem Dasein eine Bedeutung zugesprochen werden kann; b) die Erschließung der semiotischen Struktur und existenziellen Relevanz religiöser Daseinsinterpretamente; c) die Rekonstruktion der Plausibilität von Vollzug und Gehalt der ‚Partituren‘ christlicher Glaubenspraxis. Das Ziel einer Existenzialen Semiotik besteht in einer kritischen Rekonstruktion von Struktur und Logik religiös-ästhetischer Zeichenprozesse, ihres existenziell belangvollen Gehaltes und der Bedingungen, unter denen die damit verbundenen Geltungsansprüche überprüft werden können.<sup>32</sup> Dabei wird sich zeigen, dass nur solche ‚Partituren‘ eine entsprechende Plausibilitätsprüfung bestehen, bei denen symbolinterne und -externe Entsprechungsverhältnisse nachweisbar sind.

Wie sehr existenziale und sprachliche Bezüge ineinandergreifen, lässt sich bereits phänomenologisch ausmachen: In den Bezügen zur Außen- und Innenwelt, zur Umwelt und Mitwelt erscheint dem Subjekt *etwas* und begegnet es ihm *als* etwas bestimmtes; es erscheint als etwas *für* jemanden und es zeigt sich jemandem *durch* etwas als etwas. Sich derart *zur* Welt zu verhalten ist konstitutiv dafür, wie der Mensch *in* der Welt ist. Dasein heißt für den Menschen stets, ein sprachvermitteltes Verhältnis haben zu dem,

- was in der objektiven Gegenstandswelt bzw. Außenwelt in seiner sinnlich wahrnehmbaren Gegenständlichkeit als etwas *Bezeichnenbares* manifest wird;
- was für ein individuelles Bewusstsein als bedeutsam bzw. in irgendeiner Weise als signifikant erfasst werden kann, da ihm selbst der Charakter des Bezeichnenden und somit *Bedeutsamen* zukommt;

<sup>32</sup> Inspiriert ist dieses Projekt u.a. von: KARL-OTTO APEL, *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Berlin 2011; THOMAS RENTSCH, *Heidegger und Wittgenstein. Existenzial- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Stuttgart 2003; DERS., *Transzendenz- und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien*, Berlin 2010; JOHANNES HEINRICH, *Philosophische Semiotik*, 5 Bde., München-Moskau 2010; DERS., *Integrale Philosophie*, Sankt Augustin 2014; INGOLF U. DALFERTH, *Radikale Theologie*, Leipzig 2010; DERS., *Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität*, Freiburg-Basel-Wien 1991.

- was in der personalen Mitwelt (Gesellschaft) kommunikative *Beziehung* ermöglicht bzw. Subjekte zu Beteiligten am Geschehen sozialer Interaktion macht;
- was Ereignischarakter in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft besitzt (Zeit) und hinsichtlich seiner Bedeutung über die Zeit hinweg tradiert werden kann. Sofern zeitlich Datierbares wirklich ist, ermöglicht die Grammatik der Sprache es als Gewesenes (Vergangenheit), Seiendes (Gegenwart) und werdendes bzw. einmal (in Zukunft) gewesen Seiendes auszusagen und über seine sprachliche *Vermittlung* auch seine Bedeutsamkeit festzumachen.

Für eine Existenziale Semiotik ist die Einsicht konstitutiv, dass den elementaren Strukturmerkmalen und Relationen des In-der-Welt-Seins die vier semiotischen Dimensionen der Sprache entsprechen. Über diese Dimensionen ist rekonstruierbar, wie menschliche Daseinsvollzüge hinsichtlich ihrer Bedeutung erfasst werden können und wie diese Bedeutung ihrerseits über Zeichen, Symbole, Gesten und Riten vermittelt werden kann. Im Einzelnen sind dabei zu unterscheiden:

- die *Bezeichnungsdimension* qua Zeigefunktion der Sprache: Subjekte beziehen Zeichen auf Objekte, Sachverhalte und Ereignisse und machen sie dadurch benennbar und sprachlich vorzeigbar;
- die *Bedeutungsdimension* der Sprache: Subjekte beziehen sich mittels Zeichen auf die Bedeutung dessen, das ihnen *als* etwas erscheint, begegnet oder gezeigt wird;
- die *Beziehungsdimension* der Sprache: Subjekte beziehen sich mittels Zeichen aufeinander, deuten anhand eines gemeinsamen Zeichencodes etwas (*mit*)einander bzw. nehmen in einem gemeinsamen Code *füreinander* Deutungen vor und kommunizieren darüber;
- die *Regulierungsdimension* der Sprache: Subjekte bewegen sich innerhalb eines Zeichensystems und nehmen dabei Bezug auf Verknüpfungsregeln, welche die Beziehungen der Zeichen *zueinander* (bzw. ihre Verwendungs- und Verknüpfungsmöglichkeiten) innerhalb eines gemeinsamen Codes strukturieren und dadurch erst auf Dauer Kommunikations- und Traditionsvorgänge ermöglichen.

In einem Zeichenereignis wird bestimmt, *als* was etwas *für* wen und *von* wem *in* welchen Codes *durch* welche Bezeichnungen bzw. Zeichenträger *über* welche Verknüpfungsregeln bedeutsam und hinsichtlich seiner Bedeutung tradierbar wird. Was den Menschen als sprachbegabtes Lebewesen auszeichnet, wie er etwas aus sich macht und wie er dabei Bedeutsames hervorbringt, kann daher auch transparent gemacht werden durch eine semiotische Rekonstruktion zeichenvermittelter Verständigungsprozesse.

Wenn nun in den existenzialen Formen des ‚Am-Leben-Seins‘ und in der Weise des ‚Zur-Sprache-Bringens‘ des Daseins sich dieselbe Daseinsverfassung des Menschen spiegelt, kommt die Theologie nicht daran vorbei, eine Hermeneutik des Glaubens ebenfalls existenzial-semiotisch zu formatieren. Ob die Zeichen, Symbole und Riten des Glaubens als spezifische Deutungsangebote und Umgangsformen mit dem Problem der Daseinsakzeptanz einleuchten, vermittelbar und vertretbar sind, ent-

scheidet sich wesentlich daran, dass sie diesen Korrelationstest bestehen. Kaum anders und besser wird sie zeigen können, dass es im Glauben um Inhalte geht, die den Menschen existenziell angehen. Gelingt ihr dieser Korrelationstest nicht, erhält das Märchen von des Kaisers neuen Kleidern eine weitere, religiöse Dublette. Will die Theologie diesem Verdacht entgehen, muss sie zeigen, dass der christliche Glaube zum einen das säkularisierungsresistente Problem der Daseinsakzeptanz thematisiert und zum anderen beim Versuch seiner Bewältigung nur solche Zeichen, Symbole und Riten einsetzt, deren Gehalt und Bedeutung anhand der vier semiotischen Dimensionen einsichtig gemacht werden können.

Exemplarisch kann dieser Nachweis im Kontext der Sakramententheologie erbracht werden. Sakramente stellen Handlungssymbole dar, mit denen zugleich die Verfassung des Daseins in Szene gesetzt wird. Ihr ‚Sitz im Leben‘ ist verbunden mit den Schwellen und Zäsuren, mit den Passagen und Brüchen einer Biographie, die weder moralisch noch intellektuell zureichend bewältigt werden können. Die Sakramente stehen für jene existentiellen und religiösen Situationen des Daseins, in denen dem Glaubenden das Hören und Sehen für das Gelingen und Zerbrechen seiner Existenz gerade nicht vergehen soll. Sie haben zu tun mit der Hoffnung der Menschen auf ein bleibendes Bewahrtsein vor dem eigenen Nichtsein (Taufe), auf ein Standgewinnen und Zu-sich-stehen-Können im Eingeständnis eigenen Versagens (Buße), auf die Verlässlichkeit eines Versprechens (Ehe), auf eine Bewahrung der eigenen Identität im Angesicht einer existenziellen Bedrohung der physisch-psychischen Integrität (Krankensalbung). Sakramente sind performative Symbole, die mit dem, was sie bezeichnen, etwas anderes mit-deuten und es im Vollzug des deutenden Zeigens zugleich erscheinen lassen. Sie sind Bestandteil einer ‚Partitur‘, d.h. sie zeigen eine Handlung an, die mit ihnen zu vollziehen ist.

Für eine Existenziale Semiotik performativer Symbole ist der Umstand entscheidend, dass bereits den für ein Sakrament konstitutiven ‚Dingen‘ bzw. der *materia* eine *Bezeichnungsfunktion* eigen ist. Die für die theologische Dimension eines Sakramentes entscheidende *Bedeutungsfunktion* muss anschlussfähig bleiben für jene Charakteristika, die für die *materia* bezeichnend sind.<sup>33</sup> Das für die *materia* Bezeichnende wird dabei durch die *forma*, d.h. durch einen spezifischen Sprechakt in den Bedeutungs- und *Beziehungskontext* des christlichen Glaubens übersetzt. Dabei ist nicht nur der Sprechakt performativ angelegt, sondern ebenso die in Tateinheit von *forma* und *materia* vollzogene Handlung, die zugleich eine Beziehung zwischen Spender und Empfänger herstellt. So ist bei der Taufe nicht bloß das Wasser das materiale Element des Sakramentes, sondern das Eintauchen des Täuflings bzw. das Übergießen oder Besprengen mit Wasser. Bei der Firmung und Krankensalbung kommt es auf den Akt der Salbung mit geweihtem Öl an. Bei der Eucharistie ist ebenso entscheidend wie die Bereitstellung und Konsekration (Wandlung) von Wein und Brot das Essen und Trinken der eucharistischen Gaben, was durch die Spendeformel nochmals eigens unterstrichen

<sup>33</sup> Zur Verdeutlichung dieses Sachverhalts anhand der Bezüge zwischen der Basissymbolik des Wassers und ihrer Neuformatierung im Taufsakrament siehe KARL MATTHÄUS WOSCHITZ, *Fons Vitae – Lebensquell. Sinn- und Symbolgeschichte des Wassers*, Freiburg-Basel-Wien 2003.

wird: ‚Nehmt und trinkt – nehmt und esst!‘ Dabei wird auch das *regulative* Moment des damit konstituierten Beziehungsfeldes herausgestellt: ‚*Tut dies zu meinem Gedächtnis!*‘ Struktur und Logik des Gedenkens müssen in Einklang stehen mit der Struktur und Logik einer Praxis des (Hin)Gebens und (Aus)Teilens. Es heißt nicht: ‚Gedenket meines Tuns!‘<sup>34</sup>

Mit einer existential-semiotischen angelegten Rekonstruktion von performativen Glaubenssymbolen kommt die Theologie einer konsistenten und kohärenten Glaubenshermeneutik zwar einen entscheidenden Schritt näher. Aber hinsichtlich des zu erbringenden Intelligibilitäts- und Plausibilitätsnachweises christlicher Daseinsdeutungen und -orientierungen bedarf es noch eines weiteren Konsistenz- und Kohärenzaufweises: Nicht nur zwischen der existentialen Grundsituation des Menschen und den semiotischen Dimensionen der Sprache, sondern auch zum Wahrheitsanspruch christlichen Sprechens über Gott und die Welt muss ein Entsprechungsverhältnis nachgewiesen werden.

Dass dieses Entsprechungsverhältnis eigens auszuweisen ist, liegt in der Doppeldeutigkeit des Menschen als *animal symbolicum* und als *homo interpretes* begründet. Der Mensch verfügt über einen Fundus selbstgeschaffener Zeichen, mit denen er sich die Welt erschließt und mit anderen Menschen eine Beziehung aufnimmt. Er lässt aber immer wieder auch die Bereitschaft erkennen, Erscheinungen in der Welt selbst als zeichenhaft und bezeichnend wahrzunehmen, d.h. er liest und deutet Zeichen an Orten, wo Menschen keine Zeichen hinterlassen haben. Mehr noch: Er versucht, die Welt selbst als Text zu lesen.<sup>35</sup> Dies kann so weit gehen, dass er die Kontingenz der Welt als Anzeichen ihrer Geschöpflichkeit deutet bzw. darin einen Verweisungszusammenhang auf einen transzendenten Ermöglichungsgrund ihrer Existenz erkennt. Derartige Schlussfolgerungen sind nicht immer frei von theologischen Kurzschlüssen. Sie entstehen zum einen aus der Neigung, in Analogie zu menschlichen Zeichensetzungen der Welt einen Zeichencharakter zuzusprechen, d.h. in der ‚Schöpfungsordnung‘ bereits die ‚Handschrift‘ Gottes zu sehen. Zum anderen manifestieren sie sich in einem wenig ausgeprägten Vermögen, zwischen Interpretament (‚Schöpfung‘) und Interpretandum (Welt) unterscheiden und diesen Unterschied präzise benennen zu können.<sup>36</sup>

Auch die Theologie sollte wissen: Wer für eine Behauptung Geltung beansprucht, muss dies anzeigen und dafür entsprechende Zeichen setzen. Wo Zeichen gebraucht und gesetzt werden, können sie aber auch zum einen missbraucht und gefälscht werden. Zum anderen kann ein korrekter Zeichengebrauch nicht per se verhindern, dass Irrtümer und Falschaussagen in die Welt kommen. Daher muss eigens die Relation zwischen Zeichengebrauch (bzw. den semiotischen Dimensionen der Sprache) und berechtigten Geltungsansprüchen bedacht werden. Wer die Berechtigung von Gel-

<sup>34</sup> Zum Ganzen siehe auch H.-J. HÖHN, Spüren. Die ästhetische Kraft der Sakramente, Würzburg 2002.

<sup>35</sup> Vgl. hierzu etwa ALEIDA ASSMANN, Im Dickicht der Zeichen, Berlin 2015, 26f., 31–60.

<sup>36</sup> Vgl. als Exempel für diese doppelte Nachlässigkeit das Konzept eines ‚theistischen Naturalismus‘ von C. STEPHEN EVANS, Natural Signs and Knowledge of God. A New Look at Theistic Arguments, Oxford-New York 2010.

tungsansprüchen aufzeigt, thematisiert die Wahrheitsfrage in verschiedenen Anläufen: Gefragt wird danach, was von wem für wen im Blick worauf bzw. auf Grund wovon derart vorgetragen wird, dass es nicht widerspruchsfrei bestritten werden kann. Diese Geltungsansprüche können thematisiert werden, indem jeweils gefragt wird, was als wahr behauptet wird und welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit das als wahr Behauptete überhaupt real sein kann. Ebenfalls ist zu zeigen, inwiefern die Erfüllung dieser Bedingung für eine konkrete Aussage nachweisbar ist und welche Bedeutung diese Aussage für den Geltungsanspruch anderer Aussagen hat.

Vor diesem Hintergrund ist im Rahmen einer Existenzialen Semiotik des christlichen Glaubens bzw. seiner Zeichen, Symbole und Riten zu prüfen, inwieweit in diesen Bezügen das vom Evangelium bezeugte Weltverhältnis Gottes tatsächlich zum Austrag kommt:

- Der Geltungsanspruch der *Wahrheit* besagt, dass die Existenzvoraussetzungen für den Inhalt einer Aussage erfüllt sind. Die Zeigefunktion der Zeichen, Gesten und Symbole des christlichen Glaubens besteht aber zunächst nur in einer Aufmerksamkeitslenkung. Mit ihnen wird etwas angezeigt, was den Menschen existenziell angeht. Ob mit dieser Anzeige etwas Wahres hinsichtlich der Wirklichkeit von Gott und Mensch benannt wird, lässt sich aber erst dann diskutieren, wenn klar ist, dass auch die ontologischen Bedingungsbedingungen dieser Zeichen, Gesten und Symbole überprüfbar sind.
- Der Geltungsanspruch der *Verständlichkeit* impliziert die performative Widerspruchsfreiheit von Vollzug und Gehalt einer Aussage. In einer existenzialsemiotischen Perspektive ist damit die Frage nach der Bedeutungsdimension von Glaubensaussagen verknüpft: Wird hier eine Bedeutung artikuliert, für die im Blick auf die Grundbotschaft des Christentums gilt, dass Interpretament (Zeichen, Symbol, Geste, Ritual) und Interpretandum (Gottes Verhältnis zum Menschen als Relation unbedingter Zuwendung) zueinander in einem Entsprechungsverhältnis stehen?
- Der Geltungsanspruch der *Wahrhaftigkeit* besagt, dass ein Sprecher im Einklang mit seinen Äußerungen agiert, wodurch seine Adressaten motiviert werden, sich auf einen Austausch mit ihm einzulassen. Eine existenzialsemiotische Ordnung dieses Anspruchs zielt auf die Beziehungsdimension religiöser Kommunikation: Steht ein Akteur beim Gebrauch von Zeichen, Symbolen und Riten in einem Entsprechungsverhältnis zum Entsprechungsverhältnis von Interpretament und Interpretandum des christlichen Glaubens, so dass sein Gegenüber die Erfahrung macht, dass ihm widerfährt, wovon der Andere spricht: Adressat einer unverstellten Zuwendung zu sein?
- Der Geltungsanspruch der *Richtigkeit* impliziert eine von allen Beteiligten als legitim erachtete Beziehungsebene, auf der ihre Interaktionen ablaufen. Die existenzialsemiotische Anschlussfrage thematisiert hier die Regulierungsdimension der Glaubensvermittlung: Ist das Verhältnis von Interpretament und Interpretandum unbedingter Zuwendung regulativ bzw. kriteriologisch entscheidend für Aufbau und Fortschreibung eines (dogmatisch, moralisch oder kir-

chenrechtlich codierten) christlichen Zeichensystem und seiner Regeln der Zeichenverwendung? Entsprechen dem Kriterium der Koinzidenz von Vollzug und Gehalt all jene Größen und Instanzen in der Gemeinschaft der Glaubenden, die beanspruchen, Theorie und Praxis des christlichen Glaubens zu regulieren?

Die Korrelation dieser vier Geltungsansprüche mit den vier semiotischen Dimensionen ist entscheidend für den Plausibilitätstest christlicher Glaubenspraxis. Wenn Christen nicht sich selbst und ihren säkularen Zeitgenossen verständlich machen können, was sie glauben, sorgen sie allseits für Missverständnisse und Unverständnis. Soll verhindert werden, dass sie sich am Ende selbst nicht mehr verstehen, müssen sie Gründe anführen, warum sie sich berechtigt sehen,

- bestimmte Behauptungen über ein Gott/Welt-Verhältnis als wahr vorzubringen,
- missverständliche Deutungen dieser Behauptungen als unangemessen zurückzuweisen,
- Divergenzen zwischen Vollzug und Gehalt christlicher Verkündigung zu kritisieren,
- an die Regulative ihrer Glaubenspraxis einen für sie maßgeblichen Maßstab anzulegen.

Generell gilt: Man hat erst dann etwas verstanden, wenn man Stellung nehmen kann zu den Gründen, die jemand für seine Auffassungen anführen kann. Der Vorgang des Behauptens und des Bestreitens muss dabei gleichermaßen nachvollziehbar sein. Für beides kann das rekonstruktive und das kritische Vermögen einer Existentialen Semiotik genutzt werden. Mit ihrer Kriteriologie einer stimmigen Zuordnung von Wahrheit, Verständlichkeit, Wahrhaftigkeit und Richtigkeit von Sprechakten zu den semiotischen Dimensionen der Sprache lassen sich Prozesse und Strukturen christlicher Glaubensvermittlung analysieren und kritisieren. Dies schließt auch eine Kritik von Institutionen und Instanzen ein, die in der Gemeinschaft der Glaubenden eine Regulierungskompetenz beanspruchen, aber hinter dem materialen Anspruch des Evangeliums zurückbleiben.<sup>37</sup>

Eine solche selbstkritische Unterscheidung zwischen berechtigten Geltungsansprüchen und ungerechtfertigten Anmaßungen dient auch der Kommunikation *ad extra*. Christen setzen damit ein Zeichen, dass ihnen ihr Glaube zu denken gibt, zu Einspruch und Widerspruch motiviert – gerade dort, wo es scheinbar allein um den Glauben geht. Denn die Praxis des Evangeliums besteht in einem Glauben, der weiß, was er tut und warum er dies tut. Sie ist darum um Klarheit und Transparenz über den Kreis der Glaubenden hinaus bemüht. Schließlich wollen die Symbole, Gesten und Riten des Glaubens nicht nur den Glaubenden etwas zu denken aufgeben und sie auf neue Gedanken bringen (vgl. Röm 12,2).

<sup>37</sup> Zum ‚regulativen‘ Status von Glaubensaussagen siehe auch KLAUS VON STOSCH, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein, Regensburg 2001 (ratio fidei; 7), 222–230, 258–277.

#### 4. Plausibilitätsprobleme: Theologie in einer Gott los gewordenen Welt

Was Menschen an Bedeutsamem hervorbringen, muss transparent gemacht werden können durch eine semiotische Rekonstruktion zeichenvermittelter Verständigungsprozesse, zu denen existenziale Weltbezüge in einer Entsprechungsrelation stehen. Mit diesem Vorgehen kommt die Theologie einer konsistenten und kohärenten Glaubenshermeneutik zwar einen entscheidenden Schritt näher. Aber hinsichtlich des zu erbringenden Intelligibilitäts- und Plausibilitätsnachweises christlicher Daseinsdeutungen und -orientierungen bedarf es noch eines weiteren Konsistenz- und Kohärenzaufweises: Nicht nur zwischen der existenzialen Grundsituation des Menschen und den semiotischen Dimensionen der Sprache, sondern auch zum Wahrheitsanspruch christlichen Sprechens über Gott und die Welt muss ein Entsprechungsverhältnis nachgewiesen werden. In und mit diesen Aussagen wird ein Gott/Welt-Verhältnis behauptet, das für den Menschen und sein Verhältnis zu seinen Lebensverhältnissen bedeutsam sein soll. Ob diese Behauptung gerechtfertigt werden kann, ist abhängig von der Klärung ihrer ontologischen Bedingtheitsvoraussetzungen. Dass diese Rechtfertigung möglich ist und ein entsprechender Nachweis überhaupt geführt werden kann, ist in der Moderne höchst fraglich geworden.<sup>38</sup>

Eine Existenziale Hermeneutik des Glaubens kommt jedoch nicht daran vorbei, die „ontological commitments“ (Willard V. O. Quine) der Rede von Gott und seiner Beziehung zum Menschen kenntlich und einsichtig zu machen. Denn der christliche Glaube beansprucht, dass jene Wirklichkeit, die er zur Sprache bringt, nicht darin aufgeht, nur als behauptete Wirklichkeit real zu sein. Würde die Theologie darauf verzichten, über die ontologischen Bedingtheitsvoraussetzungen des Redens von Gott nachzudenken, würde sich die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Inhalten des christlichen Glaubens reduzieren auf eine rekonstruktiv-deskriptive Beschreibung einer spezifischen Ausprägung menschlicher Religiosität. Es würde zwar der Glaube der Christen reflektiert werden, aber nicht mehr das, was dieser Glaube als Wirklichkeit zur Sprache bringen will.

Anders gesagt: An der Zeit ist für die Theologie nach dem *cultural turn* nicht nur eine existenzialsemiotische Kehre, sondern auch ein modernitätskompatibler *ontological re-turn*. Allerdings bestehen erhebliche Zweifel, ob nach einer Phase radikaler Metaphysikkritik überhaupt noch ein Paradigma ontologischer Reflexion nicht dem Verdacht ausgesetzt ist, Zuflucht bei einer längst obsoleten Denkform zu nehmen.<sup>39</sup> Innerhalb der Theologie und Religionsphilosophie ist es in den letzten Jahren gleichwohl zu einer neuen Offenheit für die Bedeutung ontologischer Reflexionen gekom-

<sup>38</sup> Vgl. H.-J. HÖHN, *Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur*, Würzburg 2008.

<sup>39</sup> Vgl. hierzu die ‚Lageberichte‘ von HANS-LUDWIG OLLIG, *Herausgeforderte Metaphysik*, in: *TheoPhil* 84 (2009) 331–355; DERS., *Quo vadis Metaphysik?*, in: *TheoPhil* 86 (2011) 321–341, sowie PAOLA-LUDOVICA CORIANDO/TINA RÖCK (Hg.), *Perspektiven der Metaphysik im „postmetaphysischen“ Zeitalter*, Berlin 2014.

men.<sup>40</sup> Sie hat ihren Niederschlag in der Bezugnahme und Rezeption höchst unterschiedlicher Ansätze gefunden. Die Bandbreite reicht von einem ‚Neoklassischen Theismus‘, der ‚Gott‘ als probabilistisch gerechtfertigten Erklärungsterm für die Existenz des Universums anführt (Richard Swinburne) und einem Revival neuscholastischer Optionen im Gewand einer ‚*Analytic Theology*‘ über einen ‚Modalen Theismus‘ im Rahmen der ‚Reformed Epistemology‘ (Alvin Plantinga) bis hin zum Rekurs auf Gott als inneres Prinzip eines evolutiven Weltprozesses (Prozesstheologie) und einem erneuerten All-Einheits-Denken bzw. Pantheismus (Klaus Müller) teils in subjekt- bzw. bewusstseinstheoretischer Wendung (Dieter Henrich), teils in dem Versuch, Gott und Sein koextensional zu denken (Lorenz Puntel). Hinzu kommen Ansätze, die Realität Gottes im Paradigma des ‚Ereignisses‘ (Emmanuel Levinas) oder der ‚Gabe‘ zu meditieren (Jean-Luc Marion).<sup>41</sup>

Die theologische Rezeption dieser Paradigmen muss sich jedoch fragen lassen, ob sie tatsächlich dem Anspruchsniveau der Moderne gerecht wird. Es gilt, Gott mit einer Welt zusammenzudenken, deren Verfassung und Selbstverständnis es nötig machen, die Welt ohne Gott zu denken. Von diesem Anspruch ist auch der Versuch betroffen, das Problem der Daseinsakzeptanz mit der traditionellen christlichen Rede von Gottes Weltverhältnis in Beziehung zu setzen. Es mag sich um ein säkularisierungsresistentes Problem handeln, aber mit dem Rekurs auf die überkommene Behauptung der Existenz eines über allem in der Welt mächtigen und interventionsbereiten Gottes lassen sich wohl kaum modernitätskompatible Lösungen erarbeiten.

Will die Theologie diese Problemanzeige produktiv aufnehmen, muss sie sich an dem orientieren, was konsistent und kohärent über die Daseinsverfassung der Welt gesagt werden kann. Wenn es zutrifft, dass es logisch konsistent und kohärent ist, von der Welt zu sagen, dass ihre Verfassung und ihr Selbstverständnis es möglich und um ihrer Autonomie willen sogar nötig machen, die Welt zu denken *etsi deus non daretur*, dann hat jede weitere Rede von Gott die Aufgabe, unter Absehung einer ‚Brauchbarkeit‘ Gottes z.B. für das Ausfüllen von Lücken in Theorien der Weltentstehung oder Moralbegründung zu reden. Sie muss aber auch Gott und seine innerweltliche Nicht-Instrumentalisierbarkeit so zusammendenken, dass daraus nicht die ‚Nichtigkeit‘ Gottes für das Selbstverständnis und die Glaubenspraxis der Christen folgt.

Vor diesem Hintergrund erweist sich erneut die Notwendigkeit einer theologischen Verknüpfung existentialssemiotischer Reflexionen mit existentialontologischen Überlegungen.<sup>42</sup> Dabei ist entscheidend, wie die Semantik und Pragmatik des Wortes

<sup>40</sup> Vgl. exemplarisch HERMANN DEUSER (Hg.), *Metaphysik und Religion. Die Wiederentdeckung eines Zusammenhangs*, Gütersloh 2007; I. U. DALFERTH/ANDREAS HUNZIKER (Hg.), *Gott denken – ohne Metaphysik?*, Tübingen 2014.

<sup>41</sup> Vgl. die Auflistung dieser Ansätze bei HARTMUT VON SASS, *Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Onto-Theologie*, Tübingen 2013, 16–27.

<sup>42</sup> Zu einem Versuch, diese Verknüpfung im Format einer Relationalen Ontologie vorzunehmen, siehe H.-J. HÖHN, *Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie*, Würzburg 2011, 72–128; DERS., *Gottes Weltverhältnis. Thesen zu problemerezeugenden Problemlösungen*, in: STEPHAN ERNST/GERHARD GÄDE (Hg.), *Glaubensverantwortung in Theologie, Pastoral und Ethik* (FS Peter Knauer), Freiburg-Basel-Wien 2015, 172–196; DERS., *Divine Action in the World – No Problem? Religious Claims, Ontological Implications, and Theological Perspectives*, in: THOMAS SCHÄRTL u.a. (Hg.),

‚Gott‘ geklärt werden können. Der existenzielle Kontext dieser Klärung ist das Ringen des Menschen um Akzeptanz des Daseins angesichts des kategorisch Inakzeptablen. Die widerstreitenden Momente menschlicher Selbst- und Weltakzeptanz markieren hierbei das Konstitutionsproblem eines religiösen Bewusstseins und nicht das Folgeproblem des Glaubens an einen ‚bekanntlich‘ allmächtigen, allwissenden und allgütigen Gott.<sup>43</sup> Welche Prädikate einer Größe zuzusprechen sind, die es in Wahrheit und Wirklichkeit verdient ‚Gott‘ genannt zu werden, ist angesichts der kategorischen Bonität des Guten und der ebenso kategorischen Malignität des Bösen erst noch zu ermitteln. Den Widerstreit des ‚ohne Wenn und Aber‘ Guten mit dem ebenso uneingeschränkt Bösen kann ein mit den traditionellen Prädikaten der Allmacht, Allwissenheit und Allgüte operierendes ‚Gotteskonzept‘ weder zureichend erklären noch bewältigen. Der Skandal ungerechten Leidens wird aber auch nicht dadurch größer, dass man daraus ein ‚Theodizeeproblem‘ macht, indem Christen zunächst Gott die Eigenschaft der Allmacht und der Allgüte zuschreiben und dann auf ein Vereinbarkeitsproblem dieser Zuschreibung mit den elenden Zuständen in der Welt stoßen. Unverschuldetes und ungerechtes Leiden ist bereits selbst unüberbietbar. Daher haben auch Atheisten mit diesem Problem zu kämpfen. Unermessliches Leiden verliert ebenso für Christen nicht den Charakter des Skandals, wenn man seine Akzeptanz um eines von Gott gewollten höheren Gutes willen erleichtern will. Welches Gut sollte dies sein? Unschuldiges und sinnloses Leiden wird auch nicht erträglicher, wenn man ihm gegenüber um eines vermeintlichen höchsten Gutes willen die Gottesprädikate der Allmacht, Allwissenheit und Allgüte widerspruchsfrei arrangieren kann. Nicht alle Strömungen in der Theologie der Gegenwart lassen erkennen, dass sie diese Lektion der Moderne bereits zur Genüge verstanden haben.

Rethinking the Concept of a Personal God. Classical Theism, Personal Theism, and Alternative Concepts of God, Münster 2016, 151–173.

<sup>43</sup> Vgl. hierzu anders lautende theologische Positionen, die zudem für sich reklamieren, die Ideale der Analytischen Philosophie (u.a. begriffliche Klarheit und logische Schärfe) unverkürzt zur Geltung kommen zu lassen bei: THOMAS MARSCHLER/T. SCHÄRTL (Hg.), *Eigenschaften Gottes. Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie*, Münster 2016; ELEONORE STUMP u.a. (Hg.), *Göttliches Vorherwissen und menschliche Freiheit. Beiträge aus der aktuellen analytischen Religionsphilosophie*, Stuttgart 2015; JOHANNES GRÖSSL, *Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit*, Münster 2015; BERND IRLÉNBOHN/ANDREAS KORITENSKY (Hg.), *Analytische Religionsphilosophie*, Darmstadt 2013.