

IST DIE CHRISTLICHE RELIGION WAHR?

Dietrich Korsch

Ich zähle diese Frage zu den »einfachen theologischen Fragen«, die, wenn sie einmal gestellt sind, eine Antwort unausweichlich machen. Deren schlichte, aber eindruckliche Fassung versperrt die besserwisserische Korrektur, so dürfe man nicht fragen, ebenso wie die scheue Ausflucht, es sei halt alles furchtbar kompliziert. Nein, eine einfache Frage hat ihre Antwort verdient, auch wenn man sich dann eben mit den Großbegriffen Wahrheit, Religion und Christentum herumschlagen muss – und das auf elf Seiten. Geht das, so unterkomplex zielgerichtet? Das entscheidet die Lektüre.

I. DIE APORIE DES WAHRHEITSBEGRIFFS

Es gab einmal eine Strategie, sich durch eine sprachphilosophische Volte Entlastung von den Problemen des Wahrheitsbegriffs zu verschaffen. Die besagt: Wahrheit ist (allein) eine Eigenschaft von Aussagen. So richtig das ist, so wenig reicht es aus. Denn es stellt sich sofort die Frage: Welchen Aussagen kommt denn in Wahrheit dieses Prädikat zu, wahr zu sein? Damit sind aber die traditionellen Wahrheitstheorien gleich wieder zur Stelle. Die erste und wichtigste Intuition des Wahrheitsbegriffs besteht darin, die Geltung von Urteilen gegenüber bloßer Meinung zu sichern. Das kann nur so geschehen, dass der im Urteil ausgesprochene Sachverhalt an sich, also vor seiner urteilsmäßigen Erfassung, wahr ist. Was als wahr benannt werden soll, muss in sich selbst Bestand haben. Die Worte des Urteils müssen in der Sache gründen – oder wie immer man diese vorauslaufende Geltung des Sachverhaltes umschreiben möchte. Indem sich die möglichen Urteile gemeinsam auf die eine Sache konzentrieren, haben sie Aussicht, wahr zu sein. Und die Methode der Wissenschaften besteht dann darin, den Blick möglichst intensiv und genau auf die intendierte Sache zu richten.

Diese Haltung ist es, die der sogenannten Adäquationstheorie der Wahrheit zugrunde liegt: *Veritas est adaequatio intellectus et rei*. Darin steckt schon das Gefälle, dass sich der *intellectus* nach der *res* zu richten habe; wenn Annäherung gefordert ist, dann ist es immer die der Aussagen, nicht der Sachverhalte. Allerdings stößt diese auf der Behauptung des Vorrangs der Sache beruhende Theorie auf zwei miteinander zusammenhängende Schwierigkeiten, die sie in der Konsequenz selbst widerlegen, jedenfalls nicht als ausschließlich geltende Theorie durchführen lassen. Erstens nämlich muss der Sachverhalt, der Wahrheit

begründen soll, doch genau als dieser erkannt werden. Die Sache selbst, so sehr sie vorausgesetzt sein muss, ist eben nicht »an sich selbst wahr« – was sie doch aber sein müsste, wenn das Wahrheitsprädikat nicht auf der Mitwirkung des Urteils beruhen soll. Aber es kann ja, zweitens, keine Erkenntnis der als vorlaufend behaupteten Sache geben, die nicht ihrerseits wieder in einem Urteil ausgesprochen werden müsste. Anders und zusammengefasst gesagt: Die einleuchtende These von der Vorordnung der Sache vor die Aussage besteht selbst nur in der Form der Aussage über dieses Verhältnis. Möglichkeiten, hinter diese schon immer vorausgesetzte Unterscheidung von Sachverhalt und Aussage, *res* und *intellectus*, zurückzukommen, gibt es nicht. Damit aber ist das ganze Feld der subjektiven Formulierung von Aussagen wieder mit im Spiel, die empirisch-geschichtlichen Umstände ihrer Entstehung und auch ihrer Anerkennung, also das, was als bloße Meinung gerade überwunden werden sollte.

Weil es sich so verhält, kann man die Intuition der anderen großen Spielart von Wahrheitstheorien verstehen, der Konsenstheorien. Wenn es denn Wahrheit gibt (und man sollte darauf, ja, man kann am Ende darauf nicht verzichten), dann wird sich ihre Unabhängigkeit von bloßer Meinung dadurch erweisen, dass sie Zustimmung findet. So wenig man auf die Sache an sich zugreifen kann, so sehr spiegelt sich deren Vorrang darin, dass mehr und mehr Subjekte sie in der Form von Urteilen mit Wahrheitsanspruch aussprechen und durch die gegenseitige Kritik hindurch sich einander annähern. Dabei kann und wird es dienlich sein, in den Wissenschaften eine methodische Ausrichtung der Urteilsbildung zu befördern, die sich der Bedingungen bewusst ist, unter denen Urteile gefasst werden. Auch das ist eine sehr einleuchtende und sympathische Option, die mit guten Gründen auf den Absolutismus der Sache verzichtet und die Wahrheit der Sachverhalte aus der Form ihrer Anerkennung ermittelt.

Die Probleme, die mit diesem Theorietyp verbunden sind, verhalten sich umgekehrt analog zu denen, die in der Adäquationstheorie auftreten. Mit welchen Gründen darf denn vorausgesetzt werden, dass sich tatsächlich die sachentsprechende Aussage durchsetzt? Der Pluralismus der Kontexte mit ihrem Mischmasch von Interessen und Gewalt könnte ja bereits auf dieser Ebene der Selbstdurchsetzung der Wahrheit den Garaus machen. Selbst wenn man unterstellen wollte, dass überall eine methodische, den Wissenschaftsinteressen folgende Diskurskultur aufgebaut werden könnte: Kann man sicher sein, dass diese wissenschaftlichen Interessen sachgerecht genug sind? So hängt die Konsenstheorie am Ende von einer geschichtsphilosophischen Unterstellung ab, dass sich nämlich auf lange Sicht hin das Wahre geschichtlich durchsetzt. Diese Option ist freilich auch nicht ohne Risiko. Denn am Ende wäre sie von der Annahme ununterscheidbar, dass man die Wahrheitsfrage im strengen Sinn so lange sistieren müsste, bis die Umstände der Einsicht in die Wahrheit erreicht wären. Wann aber weiß man das, wenn auf die gegenwärtig kritische Instanz der Wahrheit doch gerade verzichtet wurde? Wenn sich alle einig sind? Aber sind sie in der Wahrheit einig – oder im Irrtum? Die Geschichte des Wahrheitsbegriffs scheint auf dessen eigene Destruktion hinauszulaufen.

Offensichtlich gibt es ein logisches Gefälle zwischen der (altherwürdigen) Adäquationstheorie und den (moderneren) Konsenstheorien. Diese logische Abfolge resultiert aus der Einsicht in die Unmöglichkeit, den vorausgesetzten Sachverhalt anders als selbst wiederum in Sprache zu fassen; es ist diese Einsicht, die das unmittelbare Gegensein der Sache auflöst und den Schwenk auf die Seite der an Erkenntnis interessierten Wahrheitsuchenden veranlasst. Es ist nun freilich auch nicht zu übersehen, dass dieser logischen Sequenz eine historische Entwicklung unterlegt ist. So lange der Besitz der Wahrheit noch institutionell verbürgt werden kann, ist ihre Infragestellung unwahrscheinlich oder zumindest folgenlos. Wenn aber die Verwaltung der Wahrheit durch entsprechende Institutionen nicht mehr gegeben ist, stellt sich die Frage, unter welchen sozialen Kommunikationsbedingungen sie wieder errungen werden kann. Denn dann konkurrieren unterschiedliche Kommunikationshorizonte um den Zugang zur Wahrheit.

Die Aporie des Wahrheitsbegriffs betrifft nun auch die Theologie, sofern sie den Anspruch auf Wahrheit nicht aufgeben kann. Das vorausgesetzte Gegensein der Wahrheit entspricht dem, was in der Theologie Offenbarung heißt. Und so lange die Kirche als Institution der Verwaltung der Offenbarungswahrheit vorhanden und wirksam ist, sind das Verstehen der Wahrheit und die Integration in die Institution dasselbe. Ist aber die Zuordnung von Kirche und Wahrheit nicht mehr fraglos gegeben, droht der »Relativismus«, der im Historismus seine ausgeprägte Gestalt findet, welcher alle Aussagen sozial und geschichtlich kontextualisiert. Darum muss eine kirchliche Theologie, die an der alten Form der Wahrheit festhalten will, sich gegen diesen »Relativismus« positionieren, ihn bekämpfen und womöglich zu unterdrücken versuchen. Ob das gelingen kann, ist jedoch fraglich; vor allem dann, wenn man nicht nur die logische, sondern auch die historische Konsequenz in der Entwicklung des Wahrheitsbegriffs erkannt hat.

Darum hat sich in der Theologie neben diesem universellen, aber nicht durchsetzbaren Wahrheitsanspruch eine andere Strategie ausgebreitet, die am entgegengesetzten Extrem ansetzt, nämlich der Partikularität der Wahrheit. Dabei wird daran festgehalten, dass es weiterhin Wahrheitsansprüche gibt und dass diese stets auch in sozialen Umfeldern funktionieren. Wahrheit ist immer nur in Kontexten einleuchtend, eine allgemeine, universale Wahrheit gibt es nicht. In welchem Verhältnis zueinander stehen nun aber die verschiedenen Kontexte? Es liegt auf der Hand, dass es eine allgemeine Theorie, die dieses Verhältnis beschreiben könnte, nicht geben kann, denn diese wäre ja wieder vom Typus einer als unmöglich behaupteten Universaltheorie. Daher kann es nur eine Verhältnisbestimmung der Kontexte (oder, sagen wir: der Systeme der Wahrheit) geben, die jeweils von dem eigenen Kontext ausgeht. Wie diese kontextuell generierte Theorie des Anderen aussieht, das hängt von der Verfassung und den Strukturen ab, die diese Systeme im Inneren aufweisen. Lassen sie Selbstrelativierungen zu? Da kann man skeptisch sein. Verweigert man sich

darum – den eigenen Kontext für das Ganze dessen nehmend, was man verstehen kann – einem solchen Blick nach draußen, dann überlässt man die Regelung des Verhältnisses der Kontexte zueinander anderen Instanzen, die sich dieser Aufgabe widmen – vor allem dem (Rechts-) Staat, der für die Gleichbehandlung des Verschiedenen zuständig ist. Etwas zugespitzt gesagt: Gut, dass wir ihn und seine institutionelle Verantwortung fürs Allgemeine haben und nicht allein den Endlosdebatten postmoderner Kontexttheorien ausgesetzt sind.

Vormoderner hilfloser Traditionalismus, postmoderner selbstbezoglicher Kontextualismus: So sieht das bisherige Ergebnis aus, wenn man die Logik des Wahrheitsbegriffes auf die Theologie anwendet. Wahrheit christlicher Religion? Vom Wahrheitsbegriff aus scheint sie sich nicht behaupten zu lassen. Führt es weiter, vom Religionsbegriff auszugehen?

2. DAS DILEMMA DES RELIGIONSBEGRIFFS

Schon früh, spätestens seit Spalding und Schleiermacher, hat sich in der evangelischen Theologie eingebürgert, den Religionsbegriff als Ausweg aus den Aporien der mit dem Wahrheitsbegriff verbundenen, propositional verfassten Dogmatik zu begreifen. Die Pointe der einschlägigen Versuche bestand bekanntlich darin, mit Hilfe des Religionsbegriffs den Menschen in eine Verbindung mit dem Absoluten oder dem Universum gebracht zu sehen, die einer Rechtfertigung durch die theoretische Vernunft nicht mehr bedarf, ja, vor der auch alle derartigen Rekonstruktionen an ihre Grenze gelangen. Mit dem Stichwort Religion sollte auf eine Einheit abgehoben werden, die im Bewusstsein absolut grundlegend ist, von der man immer nur ausgehen kann, ohne sie selbst zum Gegenstand machen zu können.

Die Zuversicht in die Leistungsfähigkeit des Religionsbegriffs ist allerdings im 20. Jahrhundert geschwunden. An deren Stelle ist der Eindruck eines Dilemmas getreten: Entweder gilt der Religionsbegriff selbst als unzulässig vereinheitlichend, oder er wird als zu weiches Phänomenfeld betrachtet, das alle Differenzierungen einebnet.

Von »der Religion« zu reden, traut sich heute niemand mehr. Der Wechsel im Namen der *RGG* ist dafür ein so sprechendes wie unverdächtiges Zeugnis: Statt *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* in der dritten Auflage heißt die vierte nur noch *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Doch dieser Verzicht auf den bestimmten Artikel ist noch harmlos angesichts der Debatte in der Religionswissenschaft, die dem Terminus ja ihre Disziplinbezeichnung verdankt. Dort gilt ja inzwischen der Religionsbegriff als Signatur eines übergriffigen westlichen Konzepts über die vielfältigen Phänomene, die man doch gern unvoreingenommen verstehen möchte. Es wird gemutmaßt, dass der – in dieser Funktion tatsächlich westlich-neuzeitliche – Begriff immer noch die theistischen Strukturen seiner Entstehungsumstände bei sich trage. Mit welchem Begriff man freilich den Zusammenhang der Disziplin »Religionswissenschaft« stattdessen fassen wollte, lässt sich kaum vorstellen. Im Hintergrund dieser

kritischen Abwendung vom Begriff in der Religionswissenschaft steht zweifellos eine substantialistische Auffassung von Religion; so als gäbe es eine Entität namens Religion, von der die verschiedenen Religionen nur historisch besondere Erscheinungsweisen wären.

Interessanterweise hat diese religionswissenschaftliche Religionskritik ihre theologischen Vorläufer, die mit ihr jedenfalls darin übereinkommen, dass sie Religion als General- und Oberbegriff ablehnen, auch wenn die Ablehnung hier stärker darauf abhebt, dass sich die Allgemeinheit des Religionsbegriffs der subjektiven Hervorbringung des Bewusstseins verdankt. Paul Tillich und Karl Barth können hier, bei allen Unterschieden zueinander, in derselben Formation gesehen werden. Besonders Barths Religionskritik in der Kirchlichen Dogmatik hat dabei, oft unverstanden, Schule gemacht. Sie besitzt ihr eigentümliches Pathos freilich darin, dass sie diejenige Leistung, die einmal dem Religionsbegriff überhaupt zugemutet war, nun für das Christentum allein reklamiert: die Leistung nämlich, im Wort Gottes eine vorbegriffliche Grundlegung der Einheit von Absolutem und Individuellem, von Gott und Glaube geben zu wollen. Allerdings läuft diese Art von Privilegierung des Christentums auf seine eigene Isolierung hinaus, weil sich keine schlüssigen Beziehungen zu anderen Religionen und religiösen Phänomenen herstellen lassen. Ob Barths spätere Religionstheorie im vierten Band der KD (KD IV/3) diesen Eindruck noch ändern kann, bleibt in der Rezeption Barths fraglich, auch wenn die theoretische Grundfigur interessant ist. Bis heute jedenfalls kann man die alten Reserven gegenüber dem Religionsbegriff in der evangelischen Theologie spüren, wenn stattdessen etwa der Begriff des »Evangeliums« ins Feld geführt wird.

Aufs Erste also bleibt die Aussicht trübe, die christliche Religion mit Hilfe des Religionsbegriffs intellektuell rechtfertigen, das heißt ihren Wahrheitsanspruch untermauern zu können. Der Religionsbegriff erscheint einerseits, aus religionswissenschaftlicher Perspektive, als objektivistisch-substantialistisch diskreditiert; als zu subjektivistisch, weil vom Bewusstsein produziert, und darum theologisch ungeeignet, auf der anderen Seite.

Wenn man aber nun nicht beim Begriff, sondern bei den Phänomenen ansetzt? Der Ausgang von den Phänomenen besitzt auf jeden Fall den Vorzug, sich sowohl vom Allgemeinbegriff verabschieden als auch auf das vorbegriffliche Funktionieren von »Religion« konzentrieren zu können. Natürlich benötigt man auch schon für die Aussonderung der Phänomene, die interessant sein können, einen konzeptionellen Rahmen. Doch der ergibt sich weder aus mentalen Vorstellungen noch aus der Rücksicht auf das dieselben produzierende Bewusstsein; derartiges mag durchaus mitlaufen, spielt aber nicht die entscheidende Rolle. Stattdessen kommt es darauf an, dass sich individuelle Menschen in Horizonten wiederfinden und getragen werden, die ihnen die Zugehörigkeit ihrer Person, eine Inanspruchnahme ihrer Aufmerksamkeit und Herausforderungen zum Handeln vermitteln. Dergestalt erweitert sich der Religionsbegriff über seine intellektuell-vorstellungsmäßigen Restriktionen hinaus und lässt sich

z.B. über den Sinnbegriff rekonstruieren, in dem diese Funktionen von Eingliederung, Dabeisein und Engagement aufgehoben werden. Das eigene Dasein besitzt vorlaufend Sinn, Sinn wird gemeinschaftlich gesucht und bejaht, sinnvolles Handeln mit anderen und für andere verbindet sich damit. Die an dieser Stelle pünktlich aufkommende Diskussion, ob das denn alles »Religion« sei, ermüdet die Sinntheoretiker ob ihrer Sinnlosigkeit; denn auf den Namen kommt es dabei gar nicht an.

Womit sie eher zu kämpfen haben, sind die Versuche, das dann doch verschiedene Funktionieren dieser Sinnzusammenhänge zu bestimmen. Wenn die Zuordnung nicht über vorstellungsmäßige Gehalte erfolgen soll, auch nicht über spezifische und auf ausschließende Weise gebrauchte Semantiken, ja, wenn auch Rituale einander ähnlich sind – was macht den Unterschied der Phänomene aus, wenn nicht alles Religiöse kunterbunt identisch sein soll? Können sich an den Handlungsfolgen, wenn schon sonst nicht, die Unterschiede erkennen lassen? Mit dieser Rückfrage erwächst die Versuchung, sich doch wieder auf so etwas wie einen substantiellen Religionsbegriff zurückzuziehen; nur dass er hier nicht über Gehalte, sondern über die Funktionen bestimmt wird. Gibt man dieser Versuchung nach, dann muss man gewissermaßen eine religiöse Grundfunktion bestimmen, die dann in verschiedenen Spielarten des Religiösen unterschiedlich in Erscheinung tritt. Allerdings muss dann das Urteil, ob die Funktion erfüllt wird, auch in normativem Sinne ausreichen. Das trägt dem Sachverhalt Rechnung, dass die religiösen Leistungen im Ausgang von unterschiedlichen Lebenskontexten und mit durchaus verschiedenen Mitteln erbracht werden. Eine besondere Auszeichnung des Christentums jedenfalls lässt sich auf dieser Basis nicht vornehmen; die Wahrheitsfrage bleibt ganz außer Betracht. Insofern bleibt der Weg über die Phänomene aporetisch.

So endet auch der Versuch, die Wahrheit der christlichen Religion über den Religionsbegriff zur Darstellung zu bringen, in dem Dilemma zwischen einem abstrakten Begriff, der sich über die Phänomene hinwegsetzt, und einer Phänomenvielfalt, die ihren Begriff nicht findet. Seitens der Theologie bewegt man sich in dem Dilemma zwischen steiler Isolierung und flacher Profillosigkeit des Christentums. Was nun?

3. DIE WAHRHEIT DER CHRISTLICHEN RELIGION

Drei Einsichten sind es, die uns dieses Ergebnis so zu interpretieren erlauben, dass ein weiterer argumentativer Fortschritt möglich wird. Erstens gilt es anzuerkennen, dass die dargestellten Bewegungen im Wahrheits- und im Religionsbegriff nicht zufällig sind, sondern eine innere Logik, ja eine geschichtlich induzierte Realität darstellen. Sowohl die Abfolge in den Auffassungen von Wahrheit als auch die Spannweite im Religionsbegriff gehen auf Strukturen der Begriffe zurück, die analysiert wurden: dass es einen Sog gibt von der Adäquations- zur Konsenstheorie; dass Religion als Begriff ebenso abstrakt produ-

ziert wie als Phänomen vorbegrifflich erlebt wird. Zweitens zeigt sich eine auffällige Strukturentsprechung zwischen den Begriffen der Wahrheit und der Religion. In beiden Fällen ist es um die Repräsentanz des Geltenden im Bewusstsein zu tun, des Sachverhalts in der Erkenntnis oder der Erkenntnis als sachhaltig – und zwar eines vorbegrifflich Präsenten, mag es nun Sache an sich oder Offenbarung genannt werden. Drittens ist der Bewegung zu folgen, die sich schon bisher und in beiden Begriffen und ihrer Geschichte als maßgeblich erwiesen hat, nämlich der Zuspitzung auf Individualität. Sowohl die Wahrheits-theorien als auch die Religionsauffassungen tendierten hin zur Wahl eines individuellen Ausgangspunktes der Erörterung. Dieses Resultat nehmen wir jetzt für die abschließende Argumentation auf.

Alles Verstehen ist individuell. Das ist der Zielpunkt der Bewegung, die wir am Wahrheitsbegriff beobachtet haben. Damit vollenden sich Wahrheitsansprüche nicht nur im Verstehen überhaupt, sondern erst und vollständig da, wo das je eigene Verstehen erreicht und berührt wird. Das Ensemble der Wahrheitsansprüche bekommt damit eine Tendenz, die je eigene Lebenswahrheit, also das Selbstverständnis gelebten Lebens, berühren zu müssen. Man muss das als Ausweitung, nicht als Einschränkung der Reichweite des Wahrheitsbegriffs verstehen. Dieser Tendenz wird, um gleich auf die Theologie zu kommen, in kontextuellen Theologien Rechnung getragen; hier geht es in zugespitzter Weise um die Explikation der Religion, die das konkrete Leben berührt. Aber doch noch nicht in genügender Weise. Denn gerade die Bestimmung von Kontexten beschränkt die individuelle Aneignung von Wahrheit auch wieder, weil zu viel der Überzeugungsarbeit an das soziale Umfeld abgetreten wird, in dem das Verstehen stattfindet. Verstehen ist hier immer auch Einordnung und Unterordnung. An diesem Punkt ist das sinntheoretisch gefasste Bewusstsein weiter. Es vollzieht ebenfalls individuelle Verständnisakte, lässt sich damit aber nicht in vorgegebene Kontexte einordnen. Es vermag sich freier hierhin und dorthin zu bewegen, diese und jene Anschlüsse herzustellen, zum Ausdruck seiner selbst die eine Semantik zu wählen oder eine andere. Allerdings hängt dann von der genauen Gestalt des Sich-Verstehens dessen Gehalt ab. Denn auch in diesen Fällen einer kultur-religiösen Selbstdeutung kann es zu einer dem Verstehen nachfolgenden Auf- und Preisgabe der eigenen Individualität kommen.

Wie lässt sich nun sichern, dass das eigene individuelle Verstehen von Wahrheit auch auf ein Selbstverständnis als Individuum führt? Hier kommt es auf den Horizont an, der das Allgemeine repräsentiert. Kurz gesagt: Es machen alle Horizonte, die innerweltlich aufgespannt werden, von der Konzeption abhängig, die ihnen zugrunde liegt. In ihrem Umkreis werden diejenigen, die sich in ihm verstehen, immer nur Individuen eines bestimmten sozialen, mentalen, emotionalen Typus. An dieser Stelle unterbestimmt zu bleiben, ist das fast regelmäßige Schicksal kulturell-religiöser Sinndeutungen. Es ist schon der Gottesgedanke nötig, um dem sich individuell verstehenden Individuum einen Grund

anzubieten, der es als es selbst sein lässt. Aber nicht nur das: Der Gottesgedanke darf sich nun auch nicht mehr einer sozialen und institutionellen Vermittlung verdanken, was die Einsicht in seine Wahrheit angeht. Er muss sich selbst als einleuchtend erweisen. Gott selbst muss den Gottesgedanke bewahren – in der individuellen Erfahrung als Individuum.

Damit haben wir die Bedingungen zusammen, die sowohl für eine Geltung der Wahrheit als auch für die Funktion der Religion erforderlich sind. Gerade wenn wir der Tendenz zur Individualisierung folgen, die sich am Wahrheitsbegriff und seiner Geschichte ablesen lässt, wächst der Anspruch auf die Objektivität des Wahren, dem nur das Absolute selbst genügen kann.

Betrachtet man die dogmatische Grundkonstellation des Christentums aus diesem Blickwinkel, dann kann man sagen, dass in ihr die soeben umrissene Figuration erfüllt ist; zumal in ihrer evangelischen Auslegung. Hier gilt nämlich *erstens*: Das Verstehen vollendet sich im Modus der Individualität, in dem ein Individuum sich seiner selbst als Gegenüber Gottes gewiss wird, also im Glauben. Und dieser Glaube ist durch Gott selbst, das Einleuchten der Wahrheit, hervorgerufen. Darum heißt Gott Geist. Dieser Vorgang der menschlichen Erkenntnis steht *sodann* in der Bewegung Gottes selbst, der sich nicht in zurückgezogener Objektivität eines Ansich hält, sondern er selbst im anderen ist, in Jesus Christus. Jesus Christus allein ist die Offenbarung Gottes, weil er selbst Gott ist. Die dogmatischen Lehren von Pneumatologie und Christologie, die damit angedeutet sind, stellen in ihrem sachlogischen Zusammenhang den Kern des Christentums dar, der sich gerade unter heutigen Bedingungen der Wahrheitserkenntnis als tragfähig erweist. Diese Tragfähigkeit wird insbesondere darin deutlich, dass sie sich als *Religion* darstellt, also als eine Einheit, die als Grundlegung des Bewusstseins verstanden werden muss – so wie es der neuzeitliche Religionsbegriff für die Religion überhaupt in Anschlag brachte. Die Besonderheit der christlichen Religion stellt sich als Bezugspunkt der Wahrheit heraus. Darum ist die christliche Religion wahr.

Dieses Ergebnis ist nun selbst noch in zweifacher Hinsicht zu kontextualisieren. Einmal im Blick auf die Dimensionen des Wahrheitsbegriffs, sodann im Blick auf die Diversitäten religiösen Bewusstseins. Vorausgesetzt ist dabei, dass es sich bei der christlichen Religion um eine Bewusstseinsformation handelt, die individuell gewissheitsbildend ist, die sich darum aber auch in freier Weise als Bewusstsein betätigen kann.

Was den Wahrheitsbegriff angeht, so ist mit einem zweifachen Sachverhalt zu rechnen. Einmal gilt, dass sich alle Wahrheitsansprüche in einer Fluchtlinie bewegen, deren Ziel das individuelle Verstehen ist: Wahrheit vollendet sich erst darin, dass sie auch Existenzwahrheit werden kann. Das schließt freilich nicht aus, dass es aus pragmatischen Gründen Dimensionen der Wahrheit gibt, die durch das Ineinander von methodischer Erkenntnis und entsprechendem Sachverhalt ohne expliziten Selbstbezug gekennzeichnet sind. Wissenschaftliche Wahrheit ist methodisch anders zu beschreiben als ethische oder ästhetische

Wahrheit; es sind jeweils die spezifischen individuellen Umstände zu bedenken, die hier und da eine Rolle spielen. Es wäre aber falsch – obwohl manchmal so verfahren wird –, derartige Wahrheitsdimensionen schlicht als einzig mögliche und darum auch lebensbestimmende auszugeben. Es ist stattdessen die eine Tendenz auf die Individualität von Wahrheit, die sie alle rechtfertigend zusammenhält. Dabei lässt sich die spezifisch religiöse Wahrheit nicht in ein System der Wahrheiten einbauen; als Lebens- oder Existenzwahrheit ist sie vielmehr in all jenen Dimensionen mit tätig – was man auch leicht daran sehen kann, dass und wie diese anderen Dimensionen mit Lebensdeutungsfragen befrachtet werden, die sie in ihrer Beschränkung am Ende doch nicht befriedigend tragen können. Die religiöse Wahrheit, wie wir sie am Christentum rekonstruiert haben, stellt jedoch eine hermeneutische Kompetenz bereit, sich zu diesen und in diesen anderen Dimensionen frei zu verhalten, wohl wissend, dass es auf das Ensemble der Wahrheitsverständnisse ankommt.

So wie die christliche Religion eine Hermeneutik der Wahrheit vorbereitet, so stellt sie auch eine Hermeneutik der Religionen zur Verfügung, indem sie das Feld von Religionen, Weltanschauungen, Lebenssinndeutungen erstens versteht, zweitens zu beurteilen erlaubt. Das Verstehen vollzieht sich dabei in der Weise, dass die Deutungsbedürftigkeit des Lebens anerkannt wird, also die Nötigung, sich individuell in einem Kontext zu verstehen, der das individuelle Leben anzuerkennen erlaubt. Es ist klar, dass solche Verstehensprozesse immer nur in sozialen, moralischen, ästhetischen Kontexten ablaufen können; von daher ergibt sich die Einsicht, dass die Materialien, Strategien und Institutionen, die zu solcher Lebensdeutung gebraucht werden, variiert und unterschiedlich kombiniert werden können. Die christliche Deutungsoptik legt keine spezifisch christliche Semantik zugrunde. Wohl aber vermag sie die vorliegenden Deutungen auf ihre strukturelle Verfassung hin zu analysieren – nach dem Maßstab, nach dem sie selbst verfasst ist, also gemäß der unmittelbaren Beziehung von Allgemeinem und Individuellem. Hier wird man Nähen und Distanzen feststellen können, also unterschiedliche Auslegungstypen von Religionen, Weltanschauungen und Lebenssinndeutungen.

Diese zu bewerten setzt jedoch voraus, ihr inneres Funktionieren, wenn es denn vorliegt, auch anzuerkennen – also nicht von außen Wahrheit oder Falschheit zu dekretieren. Denn, und das macht das innere Bewertungskriterium aus, es gibt ja unterschiedliche Selbstansprüche, die sich mit religiösen Lebensdeutungen befassen. Man wird sogar sagen können, dass diese Ansprüche empirisch immer verschieden sind, auch in den Spielarten der christlichen Religion. Gegenüber dieser empirischen Mannigfaltigkeit gilt jedoch beurteilend, dass das individuelle Verstehen als Individuum im unmittelbaren Gegenüber zu Gott den impliziten Maßstab des kritischen Selbstverständnisses des Christentums selbst darstellt, so sehr es empirisch eben auch mancherlei Schwankungen unterworfen ist. Man kann aber, aufgrund des kulturgeschichtlichen Befundes, vermuten, dass diese Tendenz zu einer Vollendung der Wahrheit im individuellen Verstehen auch jenseits des christlichen Selbstinteresses gegeben ist und

dass darum Aussicht besteht, die christliche Religion auch weiterhin unter den Wahrheitsbedingungen der Moderne zu vertreten.

Wie lautet also die Antwort auf die einfache Frage? Ja, die christliche Religion ist wahr, weil sie den Ansprüchen, die aus der Geschichte des Wahrheitsbegriffs erwachsen, nicht nur standhält, sondern sie in sich selbst zur Geltung bringt – und weil sie ein hermeneutisches Potenzial bereitstellt, andere Wahrheitsansprüche und religiöse Lebensdeutungen zu verstehen und zu beurteilen.