

Die Öffentlichkeit des Glaubens

Ein kritischer Kommentar zu Volker Gerhardt

von Klaus von Stosch

Die Hauptthese des hochinteressanten und inspirierenden Beitrags von Volker Gerhardt besteht in der an Wolfgang Huber anschließenden These, dass religiöser Glaube öffentlich ist. Nimmt man die von Gerhardt und schon von Huber selbst gegebene Definition von Öffentlichkeit hinzu, bedeutet das, dass Glaube an den Bedürfnissen aller orientiert sein muss, nicht nur an den Bedürfnissen einer Gruppe und also auch nicht nur an den Bedürfnissen der Glaubenden. Glaube wäre dann eben nicht nur eine subjektive Bedürfnisbefriedigung, in der man einfach glaubt, was einem gut tut, sondern Glaube hat sich als öffentliche Handlung an dem zu orientieren, „was alle angeht“¹. Oder wie Huber das bereits in seiner Habilitation formuliert: „Der Begriff der Öffentlichkeit bezeichnet diejenige Dimension aller gesellschaftlichen Institutionen und Lebensvollzüge, in der die gemeinsamen Interessen und Bedürfnisse, Rechte und Pflichten der Glieder einer Gesellschaft betroffen sind.“² Eben in dieser Dimension der gemeinsamen Interessen und Bedürfnisse aller hat auch der Glaube entscheidende Impulse zu geben, wie gerade das Lebenswerk von Wolfgang Huber zu zeigen vermag. Bereits in seiner Habilitation weist Huber geradezu prophetisch darauf hin, dass die „ökumenische Christenheit [...] zu den wenigen nicht-gouvernementalen transnationalen Organisationen [gehört], die an einer Bewusstseinsveränderung in der Weltöffentlichkeit mitwirken und in einzelnen Konfliktsituationen zu produktiven Lösungen beitragen können. Sie hat an den großen Konflikten der gegenwärtigen Welt teil und muss ihren Auftrag zum Dienst der Versöhnung in diesen Konflikten verwirklichen“.³ Eben dieser Dienst der Versöhnung aus dem Geist des Evangeliums heraus wäre es dann, der den öffentlichen Charakter des Glaubens erfahrbar werden lässt. Der öffentliche Charakter des Glaubens wird dann also da deutlich, wo Glaube diese Welt humanisiert und ihr Bedeutsames zu geben vermag.

In gewisser Weise nimmt Huber mit seinem Konzept einer öffentlichen Theologie damit vorweg, was Jürgen Habermas in seiner viel beachteten

1 WOLFGANG HUBER, *Von der Freiheit. Perspektiven für eine solidarische Welt*. Hrsg. von HELGA KUHLMANN und TOBIAS REITMEIER, München 2012, 172; vgl. ebd., 166, wo Huber von dem konstitutiven Bezug des Öffentlichen auf das allen Gemeinsame spricht.

2 WOLFGANG HUBER, *Kirche und Öffentlichkeit*, Stuttgart 1973, 45.

3 Ebd., 616.

Verhältnisbestimmung von Glaube und Wissen eingefordert hat, wenn er eine rettende Übersetzung religiöser Gehalte fordert.⁴ Dabei wird versucht – wie Christiane Tietz die dadurch entstehende Herausforderung umschreibt – „die Angemessenheit der ethischen und politischen Konsequenzen aus dem Weltbild (des Glaubens; Vf.) auch für andere transparent zu machen“.⁵ Es soll also verständlich für alle werden, dass der Glaube Impulse bietet, die im Interesse aller liegen. Zugleich hält Habermas allerdings auch fest, „dass es auch Elemente von Religion gibt, die nicht übersetzbar sind“.⁶ Nicht alles am Glauben wäre dieser Einschätzung nach öffentlich. Aber in seinem Kern enthält er etwas, das alle angeht und allen etwas zu sagen hat, und das auch in allgemein verständlicher Sprache sagbar ist. Und deswegen ist Glaube tatsächlich, wie auch Volker Gerhardt ausführlich herausgearbeitet hat, öffentlich, und auch Theologie hat immer auch öffentliche Theologie zu sein.⁷

Dieser Grundthese kann ich nur vorbehaltlos zustimmen, auch wenn sie an meiner Art ihrer Begründung vielleicht schon gemerkt haben, dass ich mir nicht ganz sicher bin, ob ich die Begründungsgestalt und die dadurch entstehenden Implikationen, die mir Volker Gerhardt anzuzielen scheint, teilen kann. Ich will in meinem kritischen Kommentar also nicht seine These hinterfragen, sondern seine Begründungsstruktur einer genaueren Untersuchung unterziehen.

Wenn ich Gerhardt richtig verstehe, bietet er zwei Argumentationsketten für seine These. Die erste nur kurz skizzierte Argumentationskette beruft sich einfach auf den Selbstanspruch des (christlichen) Glaubens vom Missionsauftrag her, der verdeutlicht, dass Kirche „eine eminent öffentliche Aufgabe“ (68)⁸ hat. Schon der Missionsbefehl – oder wie Gerhardt lieber sagt das Missionsgebot – bringt „den öffentlichen Charakter kirchlichen Handelns zum Ausdruck“ (70) und bedeutet „eine unabwiesbare Verpflichtungskraft für jeden Einzelnen“ (71, im Original kursiv). Schon Wolfgang Huber hatte in diesem Sinne völlig zu Recht festgehalten: „In eindrucksvoller Bündelung bringt der neutestamentliche Missionsbefehl den öffentlichen Charakter kirchlichen Handelns zum Ausdruck.“⁹ Der Glaube – zumindest der christliche Glaube – geht also mit dem Anspruch einher, „dass

4 Vgl. JÜRGEN HABERMAS, Glaube und Wissen, Frankfurt a. M. 2001.

5 CHRISTIANE TIETZ, ... mit anderen Worten ... Zur Übersetzbarkeit religiöser Überzeugungen in politischen Diskursen. In: EvTh 72 (2012) 86–100, hier 96.

6 Ebd., 96.

7 Anders als Robert C. Neville bin ich nicht der Meinung, dass diese Verpflichtung auf öffentliche Theologie die Preisgabe konfessioneller Theologie erfordert (gegen ROBERT C. NEVILLE, *The Tao and the Daimon. Segments of a religious inquiry*, Albany, N.Y. 1982, 12).

8 Zitate aus dem Manuskript von Volker Gerhardt kennzeichne ich mit in Klammern gesetzten Seitenangaben im Fließtext.

9 HUBER, *Von der Freiheit*, 160.

hier etwas ist, das *alle* angeht. Davon Zeugnis zu geben, ist der Glaube. Und darin ist er ursprünglich öffentlich“ (80). Auch diese Argumentationskette ist zweifellos schlüssig, zugleich aber in der Moderne radikal fraglich geworden. Denn gerade der Missionsauftrag ist ja – wie Gerhardt zu Recht andeutet – eine der umstrittensten Gestalten christlichen Glaubens in der Gegenwart.¹⁰ Von daher ist es gut nachvollziehbar, dass Gerhardt nach einem anderen Begründungsweg sucht.

Diesen meint er nun in der unauflöselichen Verschränkung von Wissen und Glaube zu finden. An dieser Stelle wird es nun hochspannend, aber auch fragwürdig und jedenfalls diskussionswürdig, so dass ich diesen Punkt in meiner Antwort auf Gerhardt in den Vordergrund stellen möchte.

Das Argument Gerhardts scheint mir folgende Struktur zu haben:

- (1) Wissen ist öffentlich. Das Öffentlichsein gehört zur epistemischen Verfassung des Wissens.
- (2) Wissen und Glaube haben dieselbe epistemische Verfassung bzw. propositionale Struktur.

Conclusio: Glaube ist öffentlich

Weder in der *Conclusio* noch in der ersten Prämisse sehe ich Probleme, so dass ich mich gleich auf Prämisse 2 konzentriere. Wie begründet Gerhardt seine Ansicht, dass Wissen und Glaube dieselbe epistemische Verfassung haben? Ich sehe in seinem Beitrag vier Punkte, die man hier als Argumente zur Stützung von Prämisse 2 verstehen könnte.

1. Das erste Argument könnte man vielleicht so formulieren: Glaube ist ein funktionales Äquivalent des Wissens an den Grenzen des Wissens; er tritt da für das Wissen ein, wo es an Grenzen stößt und gewährt da Gewissheit, wo das Wissen noch nicht hinreicht (75). Dieses Argument macht zwar zu Recht auf die Verwobenheit von Glaube und Wissen aufmerksam und damit auf eine weitere These, die Gerhardt wichtig ist. Es kann aber nicht die gemeinsame epistemische Verfassung begründen. Denn funktionale Äquivalenz zeigt keine Gemeinsamkeit in der epistemischen Verfassung an. So ist beispielsweise für Fans des 1. FC Köln das Maskottchen Hennes funktional äquivalent mit einem Fürbittgebet bei der Jungfrau Maria, ohne dass der Geißbock deshalb die propositionale Struktur eines Fürbittgebets hätte. Oder allgemeiner gesagt: Für alle Formen des Aberglaubens gilt auch, dass er an den Grenzen des Wissens ein funktionales Äquivalent des Wissens-

¹⁰ So kann man etwa fragen: „Liegt nicht schon im Gebot, einem anderen Menschen den eigenen Glauben nahezubringen, eine epistemische Verletzung der Subjektivität des Glaubens?“ (72).

anbietet, ohne dass er in epistemischer Hinsicht auch nur mit dem Glauben – geschweige denn mit dem Wissen – verwandt wäre.

2. Das zweite Argument scheint mir darauf zu beruhen, dass Glaube als Voraussetzung und Grundlage allen Wissens behauptet wird (77 f.), oder noch pointierter ausgedrückt: Ohne Glaube kann es kein Wissen geben. Damit sagt Gerhardt zwar etwas, das zunächst einmal überraschend klingt, das aber bei näherer Betrachtung durchaus zustimmungswürdig ist. Denn Wissen kann in der Tat nur erreicht werden, wenn man bestimmte Voraussetzungen akzeptiert. So führt beispielsweise schon Ludwig Wittgenstein aus: „Man kann nicht experimentieren, wenn man nicht manches nicht bezweifelt. [...] Wenn ich experimentiere, so zweifle ich nicht an der Existenz des Apparates, den ich vor Augen habe.“¹¹ Mein Zweifeln ist also immer nur *innerhalb* von Sprachspielen sinnvoll. Denn sinnvoller Zweifel ist ebenso wie Wissen immer nur auf der Grundlage von Gründen möglich. Und Gründe gibt es nur innerhalb eines Bezugssystems. Zweifel kann sich nicht universal auf meinen ganzen Bezugsrahmen beziehen. „Wer an allem zweifeln wollte, der würde auch nicht bis zum Zweifel kommen. Das Spiel des Zweifels selbst setzt schon die Gewissheit voraus.“¹² Ohne feststehendes Bezugssystem hätte der Zweifel gar keinen Angriffspunkt¹³, d. h. ich muss irgendwo „anfangen zu trauen [...] (und; Vf.) mit dem Nichtzweifeln anfangen“, weil sonst das Urteilen unmöglich wird.¹⁴

Mit diesen Überlegungen wendet sich Wittgenstein bewusst gegen das weitverbreitete cartesianische Vorurteil, dass der Zweifel der Gewissheit vorausgeht.¹⁵ Und in der Tat kann man aus derartigen Gedankengängen ableiten, dass Wissen ohne Glaube unmöglich ist. Allerdings hat die hier von Wittgenstein angezielte Form von Gewissheit eine völlig andere epistemische Struktur als das Wissen. Denn sie gründet und zeigt sich in eingefleischten Handlungsweisen und ist auch nur schwer mit religiösem Glauben zu verbinden – zumindest nicht mit den propositionalen Gehalten des Glaubens, die Gerhardt ins Feld führt, um die epistemische Gemeinsamkeit von Glaube und Wissen sicherzustellen.¹⁶

11 LUDWIG WITTGENSTEIN, Über Gewißheit. Hrsg. v. GERTRUDE ELIZABETH MARGARET ANSCOMBE u. GEORG HENRIK V. WRIGHT. In: DERS., Werkausgabe Bd. 8. Neu durchges. v. J. Schulte, Frankfurt a. M. 1992, 113–257 (zitiert wird die jeweilige Nummer), 337; vgl. ebd., 88.

12 Ebd., 115. „D. h. die *Fragen*, die wir stellen, und unsre *Zweifel* beruhen darauf, daß gewisse Sätze vom Zweifel ausgenommen sind, gleichsam die Angeln, in welchen jene sich bewegen“ (ebd., 341; vgl. ebd., 392, 450, 625 sowie ebd. 232).

13 Vgl. ebd., 356.

14 Ebd., 150.

15 Vgl. GEORGE A. LINDBECK, Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter, Gütersloh 1994 (Theologische Bücherei; 90: Systematische Theologie), 151 f.

16 Um an dieser Stelle besser verstehen zu können, worauf Gerhardt mit dieser Beobachtung

3. Ein weiteres Argument Gerhardts will ich nur ganz kurz nennen: Wie das Wissen habe sich auch der Glaube in öffentlichen Prozessen gebildet (78). Die Möglichkeit einer solchen genetischen Verbindung von Wissen und Glaube will ich gar nicht bestreiten. Allerdings kann man aus einer gemeinsamen Genese nicht auf eine gemeinsame Struktur schließen, so dass dieses Argument nicht überzeugend für die gemeinsame epistemische und propositionale Struktur ins Feld geführt werden kann.

4. Das vielleicht stärkste Argument Gerhardts besteht in seinem Hinweis, dass sowohl der Glaube als auch das Wissen auf Wahrheit abzielen. In seinem Beitrag in diesem Band drückt Gerhardt das etwas missverständlich so aus, dass Glaube immer auf Wissen abzielt – und sei es erst im Jenseits (80). In einem anderen Text wendet Gerhardt das Argument folgendermaßen: „Wissen und Glaube [sind] spezifische Leistungen des menschlichen Bewusstseins [...], die beide – wenn auch jeweils auf ihre Weise – von der Erwartung getragen sind, dass sie sich auf eine *Wahrheit* beziehen.“¹⁷ Damit nennt Gerhardt in der Tat einen wichtigen Punkt. Glaube zielt wie das Wissen auf Wahrheit ab. Allerdings tut er das – wie Gerhardt ja selber zugibt – in

hinauswill, ziehe ich noch einen anderen seiner Vorträge heran, wo er diesen Punkt noch ausführlicher begründet: VOLKER GERHARDT, *Das Wissen braucht den Glauben*. Über die Stellung des Glaubens in der modernen Gesellschaft. Textvorlage für den Vortrag in der Katholischen Akademie Bayerns in München 13. Oktober 2011, auszugsweise veröffentlicht in: *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern*, 4/12, Juli 2012, 18–20. Vgl. ausführlich hierzu VOLKER GERHARDT, *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014, Kap.4. Zu Recht macht er in diesem Text darauf aufmerksam, dass alle Formen alltäglichen Wissens auf einem grundlegenden Selbst- und Weltvertrauen basieren (9 Seitenzahlen zitiert nach dem unveröffentlichten Manuskript). Auch der Kritiker des Glaubens hat den Glauben an das Wissen nötig (12). Gerhardt wörtlich: „Die basalen Elemente eines jeden Wissens aber: das *Vertrauen* in die zum Gegenstand gemachte *Welt*, in die *Verständlichkeit* innerhalb der menschlichen *Gemeinschaft* sowie in den Wissenden *selbst*, sind in allen Fällen gegeben“ (13). Natürlich weiß auch Gerhardt selbst, dass dieses grundlegende Vertrauen in die Welt und die menschliche Fähigkeit, sich zu verstehen und zu Erkenntnissen zu kommen, noch kein spezifisch religiöser Glaube ist. Diesen sieht auch er erst in der Entscheidung erreicht, „das Ganze, dem man im Wissen ohnehin verbunden und verpflichtet ist, als das persönlich gesuchte Gegenüber anzusehen“ (15). Und er fügt hinzu: „Wir müssten unser emotionales Selbst- und Weltverhältnis als voluntaristische Willkür empfinden, wenn es auf nichts anderes als auf den Zufall gegründet wäre“ (20). Hier erreichen seine Überlegungen tatsächlich eine theologisch interessante Fragestellung, die etwas damit zu tun hat, wie weit man dem Satz vom zureichenden Grund traut. Hier scheint Gerhardt stärkere Begründungsansprüche zu vertreten als mir in meiner eigenen von Wittgenstein geprägten Herangehensweise möglich zu sein scheinen. Vgl. zur Rechtfertigung dieser Zurückhaltung KLAUS VON STOSCH, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein*, Regensburg 2001 (*ratio fidei*; 7), 299–320.

17 Vgl. VOLKER GERHARDT, *Das Wissen braucht den Glauben*, 5.

anderer Weise als das Wissen. Das Vertrauen, in die liebende Gemeinschaft Gottes hineinzusterben beispielsweise, bezieht sich zwar auf eine externe, den Menschen tragende Realität und erhebt insofern einen Wahrheitsanspruch. Aber die hier angezielte Realität ist nur analog¹⁸ aussagbar und das hier zur Sprache kommende Vertrauen hat mehr mit einer Haltung zu tun als mit einem propositional strukturierten Überzeugtsein. Ich spreche in solchen Zusammenhängen gerne davon, dass religiöse Überzeugungen eben nicht auf ihre kognitiv-propositionale Rolle reduziert werden dürfen, sondern auch in ihren regulativ-expressiven Gehalten zu würdigen sind.¹⁹ Nimmt man das ernst, wird die Brücke zwischen Wissen und Glauben brüchig.

Insgesamt bin ich also etwas skeptisch, ob man wirklich von einer gemeinsamen epistemischen Verfassung von Glaube und Wissen sprechen sollte – auch weil mir so die Mannigfaltigkeit der Gestalten des Glaubens aus dem Blick zu geraten droht. Vielleicht lassen sich meine Bedenken aber auch klären, wenn ich besser verstehe, was genau mit der Behauptung dieser Gemeinsamkeit gemeint ist und wie Gerhardt das Verhältnis zwischen seinem grundlegenden Vertrauen ins Wissen und dem religiösen Glauben genauer fassen will. Dazu müsste er seine Gedanken aber noch einmal in einer ausführlicheren Fassung entwickeln.

18 Zur Erläuterung des hier verwendeten Analogiebegriffs vgl. KLAUS VON STOSCH, *Gott – Macht – Geschichte. Versuch einer theodizeesensiblen Rede von Gottes Handeln in der Welt*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2006, 39 f.

19 Vgl. zuletzt KLAUS VON STOSCH, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn u. a. 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 6), 171–175.