

Christoph Jagstaidt

Der Geltungsanspruch von Glaubensaussagen

Zwischen Offenbarung und Rationalitätsanspruch

Bachelorarbeit

BEI GRIN MACHT SICH IHR WISSEN BEZAHLT



- Wir veröffentlichen Ihre Hausarbeit, Bachelor- und Masterarbeit
- Ihr eigenes eBook und Buch - weltweit in allen wichtigen Shops
- Verdienen Sie an jedem Verkauf

Jetzt bei www.GRIN.com hochladen
und kostenlos publizieren



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

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

Dieses Werk sowie alle darin enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsschutz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlanges. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen, Auswertungen durch Datenbanken und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronische Systeme. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe (einschließlich Mikrokopie) sowie der Auswertung durch Datenbanken oder ähnliche Einrichtungen, vorbehalten.

Impressum:

Copyright © 2014 GRIN Verlag
ISBN: 9783656831624

Dieses Buch bei GRIN:

<https://www.grin.com/document/282827>

Christoph Jagstaidt

Der Geltungsanspruch von Glaubensaussagen

Zwischen Offenbarung und Rationalitätsanspruch

GRIN - Your knowledge has value

Der GRIN Verlag publiziert seit 1998 wissenschaftliche Arbeiten von Studenten, Hochschullehrern und anderen Akademikern als eBook und gedrucktes Buch. Die Verlagswebsite www.grin.com ist die ideale Plattform zur Veröffentlichung von Hausarbeiten, Abschlussarbeiten, wissenschaftlichen Aufsätzen, Dissertationen und Fachbüchern.

Besuchen Sie uns im Internet:

<http://www.grin.com/>

<http://www.facebook.com/grincom>

http://www.twitter.com/grin_com

Leibniz Universität Hannover
Philosophische Fakultät
Institut für Theologie und Religionswissenschaft, Lehrgebiet Katholische Theologie
Sommersemester 2014
Modul: Bachelorarbeit

Bachelorarbeit

**Der Geltungsanspruch von Glaubensaussagen –
zwischen Offenbarung und Rationalitätsanspruch**

Christoph Jagstaidt

Inhalt

0. Einleitung	3
1. Charakteristika von Glaubensaussagen	5
1.1 Glaubenserfahrungen	5
1.2 Glaubensaussagen	7
1.2.1 Der Zeugnischarakter von Glaubensaussagen	8
1.2.2 Der Bekenntnischarakter von Glaubensaussagen	9
2. Vorüberlegungen zur weiteren Vorgehensweise und deren Auswirkungen auf die Ergebnisfindung	10
2.1 Die kommunikative Struktur von Aussagen	10
2.2 Auswirkungen einer objektivierenden Betrachtungsweise auf die Ergebnisfindung	12
3. Der Geltungsanspruch von Glaubensaussagen	14
3.1 Zeitgeist – lebensweltliche und historische Verortung der Glaubensaussage	14
3.1.1 Die Kontextualität von Glaubensaussagen	14
3.1.2 Kategorische Bestimmung von Welt und Horizont	17
3.2 Die Glaubwürdigkeit des Zeugen	19
3.2.1 Die prinzipielle Glaubwürdigkeit eines Zeugen	20
3.2.2 Die Glaubwürdigkeit einer konkreten Aussage	22
3.3 Die interpersonale Kommunikation	23
3.3.1 Der kommunikative Akt	24
3.3.2 Der ästhetische Akt	26
3.3.2.1 Die Bedingung der Möglichkeit für ein Gelingen erfahrungsbasierter Kommunikation	26
3.3.2.2 Die Frage nach dem Gelingen erfahrungsbasierter Kommunikation	28
3.3.2.3 Erstes Teilergebnis	31
3.3.2.4 Die Differenz zwischen sprachlichen und nicht sprachlichen Darstellungen ästhetischer Ereignisse	32
3.3.2.5 Zweites Teilergebnis	34
3.3.3 Die Frage nach dem Gelingen des spirituellen Aktes	35
4. Fazit	37
Literatur	40
Abbildungsverzeichnis	42

0. Einleitung

Viele Menschen, die in ihrem Leben mit dem christlichen Glauben in Berührung gekommen sind, werden sich schon einmal gefragt haben, mit welchem Recht und welcher Begründung die Christen ihren Glauben an Jesus als den Christos behaupten. Worin ist dieser Glaube begründet und wie kommt die Religion schließlich zu ihren Aussagen? Welcher Geltungsanspruch kann einer Aussage wie beispielsweise der folgenden Aussage Karl Rahners zugesprochen werden?

Ich habe Gott unmittelbar erfahren. Ich habe Gott erfahren, den namenlosen und unergründlichen, schweigenden und doch nahen, in der Dreifaltigkeit seiner Zuwendung zu mir. Ich bin Gott, dem wahren und lebendigen, dem, der diesen alle Namen auslöschenden Namen verdient, wirklich begegnet. Gott selbst. Gott selbst habe ich erfahren, nicht menschliche Worte über ihn. Diese Erfahrung ist niemandem verwehrt. Ich wollte sie ändern, so gut es geht, vermitteln.¹

Neben den persönlichen Erfahrungen des Menschen mit Gott ist der Glaube begründet in Zeugnissen von Menschen über ihre Erfahrungen mit Gott und im Christentum darüber hinaus eben in Zeugnissen von Erfahrungen mit diesem Jesus Christus. Diese Zeugnisse, seien sie nun biblische Texte oder in irgendeiner anderen Form Berichte von Menschen und ihren Erfahrungen mit Gott, liegen stets, ob in schriftlicher oder gesprochener Form, als Glaubensaussagen vor.

Glaubende sagen, was sie nicht sagten, wenn sie nicht glaubten; sie tun was sie nicht täten, glaubten sie nicht; sie leben, wie sie nicht lebten, wenn sie nicht glaubten. Zugänglich wird der Glaube der Menschen in dessen vielfältigen Artikulationen, in denen er seinen Ausdruck findet: auf sprachliche und praktische, aber auch ethische und ästhetische Weise. Solche Artikulationen des Glaubens sind das unmittelbare Material für die Theologie; nur vermittelt über sie bekommt sie es mit Gott zu tun, dessen Erfahrung sich in diesen Artikulationen spiegelt – leider und notwendigerweise in getrübler Weise.²

Wird nun die Frage nach dem Geltungsanspruch von Glaubensaussagen gestellt, heißt das konkret: „Welchen rationalen Anspruch auf ihre Gültigkeit kann eine Aussage beanspruchen, von der behauptet wird, dass sie auf einer Glaubenserfahrung, einem Offenbarungsgeschehen beruht?“ Passend zu dieser Fragestellung spricht Gerd Neuhaus von der Aufgabe der Fundamentaltheologie, den Glauben an Jesus als den Christos auf dem Boden einer Vernunft zu begründen, die auch nicht- oder andersgläubigen Menschen zugänglich ist.

¹ Vorgrimmler, Herbert: Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken, Freiburg i.Br. 1985, 22.

² Bausenhart, Guido: Einführung in die Theologie. Genese und Geltung theologischer Aussagen (= Grundlagen Theologie), Freiburg i.Br. 2010, 26.

Gemäß der Aufforderung im ersten Petrusbrief (1 Petr. 3,15): „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt.“

Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, ist es vor allem wichtig, einen Mittelweg zwischen extremen Glaubenseinstellungen zu finden. Gemeint ist damit ein Mittelweg zwischen einem Offenbarungspositivismus, einer Glaubenseinstellung, bei der eine über die Offenbarungszeugnisse hinausgehende Begründung des Glaubens verweigert wird, und einem theologischen Intrinsicismus, von dem gesprochen wird, wenn die Vernunft in eigener Autonomie den Horizont entwirft, indem Gott überhaupt nur zur Sprache gelangen kann.³

Um nun der Frage nach dem Geltungsanspruch von Glaubensaussagen gerecht zu werden, ohne in das eine oder andere extreme Denken zu verfallen, und diesen Geltungsanspruch eben mit dem Anspruch auf Offenbarung und dem Anspruch auf Rationalität gleichsam behaupten zu können, möchte ich wie folgt vorgehen:

1. Zuerst gilt es die im weiteren Verlauf thematisierten, zentralen Begriffe wie Glaubensaussage und Glaubenserfahrung zu definieren.
2. Nach der Definition der zentralen Begriffe erfolgen die Vorüberlegungen zur Vorgehensweise, zur Zielsetzung und deren Auswirkungen auf die Ergebnisfindung.
3. Im Anschluss gilt es im Hauptteil den Geltungsanspruch von Glaubensaussagen unter Berücksichtigung der Kontextualität des Zeugnisses, der Glaubwürdigkeit des Zeugen und der Komplexität der interpersonalen Kommunikation zu diskutieren.

Es soll nicht Aufgabe dieser Arbeit sein, ein Schema zur Prüfung der Echtheit von Glaubensaussagen zu entwickeln, sondern vielmehr soll es darum gehen, nachvollziehbare Gedankengänge zu formulieren, die Antworten auf die verschiedenen Fragen bezüglich des Geltungsanspruches von Glaubensaussagen zwischen Offenbarung und Rationalitätsanspruch liefern.

³ Vgl. Neuhaus, Gerd: Fundamentaltheologie. Zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch, Regensburg 2013, 11-13.

1. Charakteristika von Glaubensaussagen

Bevor sich tiefgreifenden Überlegungen zu den Geltungsansprüchen von *Glaubensaussagen* zugewendet werden kann, ist es eingangs notwendig zu definieren, welche besonderen Charakteristika Aussagen ausmachen, die im weiteren Verlauf als *Glaubensaussagen* gelten sollen und inwiefern sich diese von *allgemeingültigen Aussagen* unterscheiden. Da sich *Glaubensaussagen* per Definition (Punkt 1.2) aber stets auf *Glaubenserfahrungen* beziehen, vielmehr sogar in ihnen begründet sind, ist es jedoch sinnvoll zuerst zu klären, was gemeint ist, wenn von *Glaubenserfahrung* die Rede ist.⁴

1.1 Glaubenserfahrungen

Im weiteren Verlauf sollen auf der Basis menschlicher Erkenntnis und sinnlicher Wahrnehmung erlebte, also *ästhetische* (Ästhetik als Lehre von der sinnlichen Erkenntnis)⁵ und persönliche Erfahrungen mit dem christlichen Gott als *Glaubenserfahrungen* gelten.

„Diese Bezeichnung kennzeichnet den Modus der Erfahrung, nicht deren >Gegenstand<, der mit Termini wie *Gottese Erfahrung* oder *Geistese Erfahrung* im Mittelpunkt stünde. Aber *Gott* oder der *Heilige Geist* sind in der hier zu bedenkenden Erfahrung, nicht >an und für sich<, sondern allein im Modus gläubiger Erfahrung >gegeben<.“⁶

Der Terminus der *Glaubenserfahrung* bezeichnet im Rahmen dieser Arbeit somit eine für das Subjekt wirkliche und sinnlich wahrgenommene Erfahrung Gottes, die im Rahmen christlicher Offenbarung und Überlieferung gedeutet und konstituiert ist.⁷ Die Entscheidung im weiteren Verlauf von Glaubenserfahrungen zu sprechen, die speziell im christlichen Kontext konstituiert sind, wird im Punkt 3.2 in Verbindung mit der Glaubwürdigkeit von Glaubensaussagen konkretisiert und begründet. Es ist darüber hinaus festzuhalten, dass an diesem Punkt nicht von konfessionellen oder religionsbezogenen Glaubenserfahrungen die Rede ist. Wird also von Glaubenserfahrungen gesprochen, die im christlichen Kontext gedeutet und konstituiert sind, so soll vielmehr aufgezeigt werden, dass die Reflexion und schließlich auch die Kommunikation über die Erfahrung immer bereits subjektiv

⁴ Vgl. Bausenhardt, Guido: Einführung in die Theologie, 113

⁵ Vgl. Kalloch, Christina / Leimgruber, Stephan / Schwab, Ullrich: Lehrbuch der Religionsdidaktik. Für Studium und Praxis in ökumenischer Perspektive (= Grundlagen Theologie), Freiburg i.Br. 2009, 220-227.

⁶ Bausenhardt, Guido: Einführung in die Theologie, 151.

⁷ Vgl. Döring, Heinrich: Glaubenserfahrung, LThK 4, Freiburg i.Br. ³1995, 709.

geschieht. Das heißt, die Erfahrung kann auch immer nur subjektiv wiedergegeben werden.⁸

„Da Erfahrungen im sozialen Kontext stattfinden, sich versprachlichen lassen, mithin kommunikabel sind, kann also der Glaubende unter dem bestimmenden Licht des ihm angebotenen Glaubensinhalts aus der christlichen Erfahrungs-Geschichte am heutigen Erfahrungsmaterial seine Glaubenserfahrung machen.“⁹

Inwiefern die Glaubenserfahrungen schließlich tatsächlich kommunikabel sind, wird ebenfalls im späteren Verlauf dieser Arbeit noch tiefgründiger diskutiert. Es soll an dieser Stelle trotzdem kurz auf den möglichen Einwand eingegangen werden, dass eine Kommunikation von Glaubenserfahrung prinzipiell nicht möglich sei, da eine Erfahrung, in der Gott sich offenbart vom Menschen unmöglich kommuniziert werden könne. Daher ein kurzer Einschub zur Klärung des Modus der Erfahrung anhand eines biblischen Beispiels. Wenn Simon Petrus bezeugt, Jesus von Nazareth sei der *Messias, der Sohn des lebendigen Gottes* (Mt 16,16), tut er das als Mensch, eben weil nicht anders möglich auf der Grundlage menschlicher Erkenntnis. Wenn Jesus (Mt 16,17) ihm nun zu bedenken gibt: „Nicht Fleisch und Blut haben dir das offenbart, sondern mein Vater im Himmel“, so bleibt die Erkenntnis des Petrus in ihrer Art trotzdem eine innerhalb des menschlichen Erkenntnishorizonts wahrnehmbare und auf dieser Basis auch kommunikable. Ihr Ursprung und nicht der Modus der Erkenntnis wird hier erhöht und zwar als von Gott dem Vater ausgehend.¹⁰

Alle Erkenntnis wird konsequent auf das gegründet, wovon der selbstständig gewordene Vernunftgebrauch sich aus Prinzipien vergewissert, die ihm unmittelbar evident sind oder die er aus eigener Welterfahrung selbst gewinnt. Das führt zu dem Postulat, dass eine „vera religio“ nur das enthalten könne, was grundsätzlich jedermann in eigener Vernunftkenntnis bejahen kann. Dies muss den Kernbestand des Christentums keineswegs antasten, da man davon ausgeht, dass autonomer Vernunftgebrauch in Religionsdingen auf jeden Fall die Existenz eines einzigen, gerechten und gütigen Gottes als gewiss erweisen werde, aber auch die Unsterblichkeit der Seele bekräftigen könne und vor allem bestätigen werde, dass alle wahrhaft vernünftigen Menschen mit den vom Christentum herausgestellten Grundgehalten des sittlich Guten und Bösen übereinstimmen werden.¹¹

Ob der Ursprung von Glaubenserfahrungen nun die Gnade Gottes, der persönliche Glaube oder gar nur die Projektion der eigenen Vorstellungen und

⁸ Bausenhardt, Guido: Das Amt in der Kirche. Eine not-wendende Neubestimmung, Freiburg i.Br. 1999, 58f.

⁹ Döring, Heinrich: Glaubenserfahrung, 709.

¹⁰ Vgl. Bausenhardt, Guido: Einführung in die Theologie, 150f.

¹¹ Höhn, Hans-Joachim: Gott Offenbarung Heilswege. Fundamentaltheologie, Würzburg 2011, 157.

Wünsche ist, soll an dieser Stelle nicht diskutiert werden; die Problematiken, die aus diesen verschiedenen Möglichkeiten bezüglich der Betrachtung und Geltung von *Glaubensaussagen* entstehen, allerdings schon. Diese Problematiken werden immer dann deutlich, wenn die gewonnenen Glaubenserfahrungen schließlich als *Glaubensaussagen* formuliert, und somit für andere zugänglich gemacht werden.

Johannes vom Kreuz, Klassiker der spanischen Mystik, macht etwas gereizt von der inflationären Rede von Erfahrung Gottes auf das Anspruchsvolle wahrer Gotteserfahrung aufmerksam, wenn er bemerkt: >>Ich wundere mich sehr über das, was in diesen Zeiten geschieht, nämlich dass jeder beliebige Mensch, der für vier Groschen Betrachtung besitzt, so manche inneren Ansprachen, die er verspürt, wenn er ein bisschen gesammelt ist, das alles gleich als von Gott kommend tauft. Und in der Annahme, dass das so ist, heißt es dann: >Gott sagte mir<, >Gott antwortete mir<; doch es ist nicht so, sondern, wie wir gesagt haben, sprechen sie meistens zu sich selbst. <<¹²

Konkret stellt sich an dieser Stelle die Frage nach der Glaubwürdigkeit des Zeugen. Da die Frage nach der Glaubwürdigkeit des Zeugen jedoch eine unter vielen weiteren Fragen bezüglich des Geltungsanspruches von *Glaubensaussagen* darstellt, ist es sinnvoll, zuerst deutlich werden zu lassen wie *Glaubensaussagen* überhaupt beschaffen sind. Auf dieser Grundlage kann anschließend auf die verschiedenen, bereits angedeuteten Problematiken eingegangen werden, die *Glaubensaussagen* im Modus intersubjektiver Kommunikation mit sich bringen.

1.2 Glaubensaussagen

Es sollen im Folgenden nun diejenigen Aussagen als *Glaubensaussagen* gelten, welche sich auf explizite Glaubenserfahrungen beziehen und welche versuchen diese fassbar zu machen. Um zu definieren welche besonderen Charakteristika Aussagen aufweisen, die im Kontext dieser Arbeit als *Glaubensaussagen* gelten, gilt es nun die wesentlichen Merkmale dieser Aussagen aufzuzeigen. Hierbei sollen zwei Charakteristika von besonderer Bedeutung sein: Zum einen der Bekenntnischarakter und zum anderen der Zeugnischarakter von *Glaubensaussagen*.¹³

¹² Bausenhardt, Guido: Einführung in die Theologie, 151.

¹³ Vgl. Arens, Edmund: Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens (= Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft), Düsseldorf 1989, 14.

1.2.1 Der Zeugnischarakter von Glaubensaussagen

Spricht man in einem religiösen Zusammenhang von *Zeugnis* so ist es vernünftig anzunehmen, dass sich das *religiöse Zeugnis* von einer Zeugenaussage im forensischen Sinn unterscheidet. Das *religiöse Zeugnis* will mehr als nur über etwas berichten, ist mehr als die bloße Auskunft eines Experten über einen bestimmten Sachverhalt.¹⁴

Zwar ist <<Zeugnis>> auch Wort auf einen anderen hin. Es ist aber offenbar ein Wort, das nicht irgend *etwas* mitteilt, sondern in dem jemand sich selbst mitteilt und zwar in der intensivsten Verfügung in Freiheit über sich selbst, so daß damit eine entsprechende Entscheidung auch im anderen aufgerufen wird.¹⁵

Der Mensch, welcher ein *religiöses Zeugnis* mitteilt, will nicht nur bezeugen, sondern auch überzeugen; er will zum Nachdenken über das Bezeugte anregen und weitergeben, mitteilen welche großartige (Glaubens-) Erfahrung dem *Zeugnis* zugrunde liegt. Es kann daher festgehalten werden, dass im Kontext dieser Arbeit diejenigen Aussagen als Glaubensaussagen gelten, durch die eine Glaubenserfahrung bezeugt wird und durch die nicht nur ein Sachverhalt geschildert, sondern eine essentielle Überzeugung wiedergegeben und weitergegeben werden will. „Artikulationen des Glaubens entspringen einer Glaubenserfahrung, [...]. Im Glaubenszeugnis wird die Erfahrung und in der Erfahrung das Erfahrene [...] regeneriert und wieder zu erkennen sein.“¹⁶ An dieser Stelle verdeutlicht sich bereits die Synthese von Glaubenserfahrung und Glaubensaussage, welche sich bei der folgenden Betrachtung des Belkenntnischarakters noch klarer zeigt.

¹⁴ Vgl. Rahner, Karl: Theologische Bemerkungen zum Begriff „Zeugnis“, in: ders. (Hg.), Schriften zur Theologie (= Schriften zur Theologie 10), Zürich, Einsiedeln, Köln 1972, 164-180, 164f.

¹⁵ Rahner, Karl: Theologische Bemerkungen zum Begriff „Zeugnis“, 165f:
„Wir setzen hier ohne weiteres voraus, daß die in dieser vorläufigen Beschreibung des Zeugnisses ausgesagten Wirklichkeiten tatsächlich gegeben sind: ein Mensch mit einem Sichselbstgegebensein in Freiheit; die Möglichkeit, in einem letzten, existentiell <<absoluten>> Sinn über sich zu verfügen (wenigstens dies zu versuchen mit der Hoffnung, es werde – mindestens im Lauf eines Lebens – auch wirklich gelingen); die Bedeutsamkeit eines solchen letzten Selbstverständnisses in Freiheit auch für einen anderen Menschen; die Möglichkeit, in dieser Selbstverfügung sich einem anderen nahezubringen, sich <<verständlich>> zu machen; der Anrufcharakter einer solchen Mitteilung; das Verstehen einer solchen Mitteilung durch den anderen in der beiderseitigen Zuwendung, die letztlich Liebe genannt werden muß. All das sei hier vorausgesetzt und einer philosophischen Existentialontologie zu weiterem Bedenken anheimgegeben.“

¹⁶ Bausenhardt, Guido: Einführung in die Theologie, 90f.

1.2.2 Der Bekenntnischarakter von Glaubensaussagen

(Glaubens-)Bekenntnis meint in diesem Fall keinen, sich an der Existenz von geprägtem Formelgut orientierenden Bekenntnisakt, wie beispielsweise das Credo, sondern einen losgelöst von geprägtem Formelgut existentiellen Bekenntnisakt.¹⁷

Denn „Bekennen“ heißt in der griechisch-sprachigen christlichen Welt, wie schon im Neuen Testament, primär *ὁμολογεῖν*. Das davon abgeleitete Substantiv *ὁμολογία* aber „bezeichnet eine verbindliche, öffentliche Erklärung, durch die ein Rechtsverhältnis vertraglich hergestellt wird. [...] So wenig sich der Inhalt der religiösen *ὁμολογία* jemals nach Analogie eines frei vereinbarten Vertrages verstehen läßt, so bleibt doch das Moment der Öffentlichkeit, der Verbindlichkeit, der Endgültigkeit und der Antwortcharakter der Homologie auch im religiösen Sprachgebrauch konstitutiv“.¹⁸

Über das Moment der verbindlichen, öffentlichen Erklärung hinaus liegt dem religiösen Bekenntnis eine weitere Eigenschaft zugrunde, welche sich bei etymologischer Betrachtung des Wortes zu erkennen gibt. „Das Bekenntnis will >>dasselbe (ὁμός) sagen (λέγειν)<<, d.h. in seiner Aussage genau dem entsprechen, das spiegeln, ganz transparent, Echo sein auf das Ereignis hin, dem ad-aequat sein, auf das sich das Glaubenszeugnis bezieht bzw. dem es sich verdankt.“¹⁹ Glaubensaussagen unterscheiden sich demnach von anderen, allgemeingültigen Aussagen durch ihren Bekenntnis- und Zeugnischarakter. In der folgenden Aussage von Jörg Splett wird noch einmal die enge Verbindung zwischen Glaubensaussage und Glaubenserfahrung deutlich und es zeigt sich, wie sehr sich Erfahrung und Aussage gegenseitig bedingen: „Wenn Gott als Gott sich zeigt, muß er sich letztlich unverwechselbar zeigen. Da dies nicht unmittelbar geschieht, gehört die Reflexion mit ihrer Aufgabe kritischer Klärung zum Gesamtereignis dieses Sich-Zeigens. Doch eben als Reflexion auf Erfahrung.“²⁰

Nach den Begriffsdefinitionen gilt es nun für die weitere Betrachtung der Glaubensaussagen zu klären, welche Kriterien berücksichtigt werden müssen, um von einem rationalen Geltungsanspruch religiöser Aussagen sprechen zu können. Es sollen daher im Folgenden einige Vorüberlegungen bezüglich der Art und Weise getroffen werden, in der die Glaubensaussagen betrachtet werden sollten,

¹⁷ Vgl. Ritter, Adolf Martin: Glaubensbekenntnis(se). Alte Kirche, in: TRE 13, Berlin 1984, 399-412, 400.

¹⁸ Ritter, Adolf Martin: Glaubensbekenntnis(se), 400.

¹⁹ Bausenhardt, Guido: Einführung in die Theologie, 48.

²⁰ Splett, Jörg: Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, München 2005, 31.

um den Geltungsanspruch dieser Aussagen diskutieren zu können. Darüber hinaus gilt es abzuwägen, welche Konsequenzen ein bestimmtes Vorgehen auf die Ergebnisfindung haben könnte.

2. Vorüberlegungen zur weiteren Vorgehensweise und deren Auswirkungen auf die Ergebnisfindung

Um die Grundlage zu schaffen, auf der sich schließlich inhaltlich mit dem Geltungsanspruch von Glaubensaussagen auseinandergesetzt werden kann, ist es zunächst notwendig die kommunikative Struktur von Aussagen zu betrachten. Aus den gewonnenen Kenntnissen ergibt sich schließlich die Art und Weise, wie die bereits in Punkt 1.1 angedeuteten, verschiedenen Fragestellungen, die die lebensweltliche und historische Verortung von Glaubensaussagen, die generelle Glaubwürdigkeit von Zeugen und Zeugnissen und die interpersonale Kommunikation betreffen, betrachtet werden können. Da die Entscheidung über die Betrachtungsweise nicht nur eine richtungsweisende, sondern auch eine den weiteren Verlauf der Arbeit in eine bestimmte Richtung beschränkende, Schlüsselstelle darstellt, ist es ebenfalls sinnvoll im Anschluss die daraus folgenden Auswirkungen auf die weitere Ergebnisfindung zu bestimmen.

2.1 Die kommunikative Struktur von Aussagen

In der Sprachpragmatik wird, bezüglich der kommunikativen Struktur von Aussagen, zwischen einem propositionalen, einem illokutiven und einem perlokutionären Bestandteil unterschieden.

Die Äußerung ist durch eine Doppelstruktur gekennzeichnet; in ihr verbindet sich ein propositionaler Bestandteil, d.h. das, worüber die Rede ist, [...] mit einem illokutiven Bestandteil. Dieser zeigt an, was getan wird, indem jemand etwas sagt. Der illokutive Anteil [...] legt somit fest, in welchem Sinne der propositionale Bestandteil verstanden werden soll. Demgegenüber betrifft der perlokutionäre Akt [...] das, was durch das Gesagte beim Hörer faktisch erreicht wird, die Wirkung des Sprechakts.²¹

Nun gibt es viele unterschiedliche und teilweise kontroverse Theorien und Modelle, die sich damit befassen wie das Geäußerte vom Rezipienten aufgenommen und gedeutet werden kann. Dies sind Modelle, die sich also stark auf den perlokutionären Akt beziehen. Beispiele wären an dieser Stelle die Überlegungen zur semiotischen Schriftauslegung von Barthes oder Eco. Barthes

²¹ Arens, Edmund: Bezeugen und Bekennen. 16f.

gibt unter anderem zu bedenken, dass auch der Leser selbst dem Gelesenen erst seinen Sinn geben könne.²²

Die Überlegungen zur semiotischen Schriftauslegung führen zu einer enormen Subjektivität und Individualisierung des möglichen Gehalts von Texten, da dem Leser ein unglaublich großer Einfluss auf die inhaltliche Endredaktion eines Textes beigemessen wird.²³ Für eine wissenschaftliche Betrachtung von Aussagen ist es jedoch notwendig ein gewisses Maß an Objektivität herzustellen und ein gewisses Maß an Objektivität ist notwendig, will man den Rationalitätsanspruch von Aussagen behaupten. Daher muss ein Perspektivenwechsel vollzogen werden, weg von der Ebene persönlicher Kommunikation und der Frage: „Was bedeutet eine bestimmte Aussage für mich?“, hin zu einer Metaebene, auf der sich mit den Intentionen des Autors und mit der Frage beschäftigt wird: „Was möchte der Autor mit dem was er sagt mitteilen?“. Freilich ist es nicht möglich sich ausschließlich objektiv mit dem illokutiven Bestandteil einer Aussage zu beschäftigen, ohne selbst Kommunikator dergleichen zu sein. Schließlich ist man stets Rezipient, beschäftigt man sich mit einer fremden Aussage und so beginnt jegliches sich Beschäftigen mit einer solchen Aussage mit einem perlokutionären Akt.

Situation hat eben nicht den Charakter des bloßen Gegenüber, so daß die Kenntnis der objektiven Gegebenheiten genügte, um Bescheid zu wissen. Auch eine zureichende Kenntnis der objektiven Gegebenheiten, wie sie die Wissenschaft bereitstellt, vermag nicht die Perspektivität zu antizipieren, die sich vom Standort des Situationsgebundenen her ergibt.²⁴

Eine totale Antizipation der Perspektivität eines Kommunikators scheint daher unmöglich. Möglich ist es jedoch, je nach Betrachtungsweise, sich der Intention des Kommunikators immer weiter anzunähern. In diesem Fall würde dann der propositionale und illokutive Bestandteil der Aussage zum zentralen Element der Untersuchungen. Zur Verdeutlichung dieser Überlegungen soll an dieser Stelle ein Vergleich gewagt werden. Die Unterscheidung, die im Folgenden versucht wird deutlich zu machen, ist ähnlich wie die zwischen einer historisch kritischen

²² Vgl. Sebeok, Thomas A.: Theorie und Geschichte der Semiotik (= rowohlts deutsche enzyklopädie), Reinbeck bei Hamburg, 1979.

Vgl. auch: Eco, Umberto: Einführung in die Semiotik (= Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste 32), München 1972.

²³ Grimm, Gunter: Einführung in die Rezeptionsforschung, in: ders. (Hg.), Literatur und Leser. Theorien und Modelle zur Rezeption literarischer Werke, Stuttgart 1975, 11-84, 56f.

²⁴ Bausenhardt, Guido: Das Amt in der Kirche, 61.

Exegese und einer hermeneutischen Theologie. Ziel einer hermeneutischen Theologie ist die Auslegung der heiligen Schrift und die Übersetzung der in ihr enthaltenen Botschaften in unsere heutige Zeit und Lebenswelt.²⁵ Ziel einer historisch kritischen Exegese ist es hingegen, die Gesamtheit der ursprünglichen Bedingungen, die bei der Entstehung biblischer Texte einen Einfluss auf die Autoren hatten, so weit offenzulegen, dass die Einflüsse und Beweggründe die bei der Entstehung dieser Texte eine Rolle spielten mit in eine Schriftauslegung einfließen können und so die ursprünglichen Hintergründe, die zu einem bestimmten Resultat führten, offengelegt werden können. Die Schrift wird also entmythologisiert und auf ihren rationalen Ursprung hin untersucht.²⁶ In diesem Fall ist nicht die eigentliche Aussage das zu untersuchende Objekt, sondern eben das, was der Aussage zugrunde liegt, ihre Natur und somit auch die Intention ihres Autors.

Allerdings wurde in Halle auch die allgemeine Hermeneutik durch Philosophen weiterentwickelt. Thomasius hebt die in dieser Hermeneutik übliche Unterscheidung von Meinung und Wahrheit scharf hervor: In der Hermeneutik geht es darum, „nur die Meinung an und vor sich selbst zu erklären, sie mag nun wahr seyn oder nicht, [...]“²⁷

Dort wo es in der allgemeinen Hermeneutik also um den Gehalt einer Meinung geht und diese so zum Objekt der Betrachtung wird, gilt es in unserem Fall die Frage nach der Wahrheit dieser Meinung zu stellen, sofern dies möglich ist.

2.2 Auswirkungen einer objektivierenden Betrachtungsweise auf die Ergebnisfindung

Die beschriebene Vorgehensweise hat zwei entscheidende Auswirkungen auf die Art der aus ihr resultierenden Ergebnisse. Die negative Auswirkung einer solch objektivierenden Methode ist die Inkaufnahme vom Verlust spirituellen Gehaltes vieler Glaubensaussagen. Der Ursprung dieser Verluste soll erneut durch einen Vergleich deutlich gemacht werden.

Betrachtet man eine historisch kritische Exegese im Gegenüber zu Luthers gedanklichem Geviert der *sola scriptura*, *solus Christus*, *sola gratia* und der *sola*

²⁵ Vgl. Bormann, Claus: Hermeneutik. Philosophisch-theologisch, in: TRE 15, Berlin 1986, 108-137.

²⁶ Vgl. Troeltsch, Ernst: Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie, in: ders. (Hg.), Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik (= Gesammelte Schriften 2), Tübingen ²1922, 729-753.

²⁷ Bormann, Claus: Hermeneutik, 116.

fides, dem das erkenntnisleitende Prinzip der *claritas scripturae* zugrunde liegt, so wird der Anteil der spirituellen Wahrheiten, die aus einem Text gezogen werden, bei der historisch kritischen Exegese deutlich geringer ausfallen als bei einer Schriftauslegung im lutherischen Sinn. Luther geht davon aus, dass der Bibel ein solch erkenntnisleitender Geist zugrunde liegt (*claritas scripturae*), dass dem Leser allein durch die Schrift (*sola scriptura*) die für den Glauben an Jesus Christus gültigen Wahrheiten zuteilwerden.²⁸ Da jeder Leser freilich seine eigene Lesart besitzt und somit auch die jeweils eigenen Gedanken in den Leseprozess mit einfließen lässt, kann durch eine solch individuelle Schriftauslegung natürlich eine große Anzahl an verschiedensten Interpretationen und Wahrheiten generiert werden. Man erinnere sich an dieser Stelle an die zuvor erwähnte Theorie der semiotischen Schriftauslegung. Die aus diesem Überschuss gezogenen Schlüsse und persönlichen Wahrheiten müssen jedoch mit den Intentionen der Autoren nicht mehr viel gemeinsam haben.²⁹

Die vielen verschiedenen Wahrheiten sind dementsprechend vom Leser abhängige, subjektive Wahrheiten. Bei dem Versuch den Gehalt von Aussagen nun zu objektivieren können daher viele dieser subjektiven Wahrheiten von vorneherein nicht berücksichtigt werden. Dieser angedeutete Verlust von spirituellem Gehalt muss jedoch kein totaler sein, denn es gilt durch eine nachvollziehbare und kritische Betrachtung, den spirituellen Gehalt von Glaubensaussagen auf den Prüfstand der Rationalität zu stellen oder anders, ein Fundament für die rationale Betrachtung von Offenbarungsinhalt zu schaffen.³⁰

²⁸ Vgl. Körtner, Ullrich H.J.: Schriftauslegung. Schriftauslegung IV, TRE 30, Berlin 1999, 489-495.

²⁹ Vgl. Bausenhardt, Guido: Einführung in die Theologie, 95f.

³⁰ Vgl. Söding, Thomas: Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament, Freiburg i. Br. 1998, 47.

3. Der Geltungsanspruch von Glaubensaussagen

Im Folgenden sollen drei wesentliche Aspekte betrachtet werden, die in der Genese von Aussagen, literarischen Werken und somit auch von Glaubensaussagen eine wichtige Rolle spielen. Die Begründung dieses Vorgehens liegt in der Annahme, dass ein Offenlegen und Verstehen der Umstände, die zur Entstehung einer bestimmten Aussage geführt haben, ebenso dazu beiträgt, ein besseres Verständnis der eigentlichen Aussage zu gewinnen. Die anfangs angesprochene Dreiteilung erfolgt in die Ebene der zeitlichen, historischen und lebensweltlichen Verortung einer Aussage; die Ebene der Glaubwürdigkeit des Zeugen und die Ebene der interpersonalen Kommunikation. Bei der Betrachtung der verschiedenen Ebenen erfolgt zuerst stets die Problemstellung und Begründung der Relevanz der zu behandelnden Thematik. Anschließend gilt es dann, je nach Möglichkeit, Lösungen für die angesprochenen Problemstellungen zu finden und so Wege für die Betrachtung von Glaubensaussagen aufzuzeigen, welche sowohl den Offenbarungscharakter als auch den Anspruch auf Rationalität integrieren.

3.1 Zeitgeist – lebensweltliche und historische Verortung der Glaubensaussage

In diesem ersten Schritt soll verdeutlicht werden, dass eine Aussage stets durch ihre Kontextualität bedingt ist und deshalb auch so wahrgenommen werden sollte. Im Anschluss daran gilt es die Bereiche zu benennen, welche für die Zuordnung einer Aussage in einen bestimmten Kontext von besonderer Bedeutung sind.

3.1.1 Die Kontextualität von Glaubensaussagen

Bei der Entwicklung seines Weltbegriffs liefert Martin Heidegger eine zur Thematik der Kontextualität des *Daseins*³¹ passende Konstruktion der Relationen von Mensch und Welt.

³¹ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁹2006, 12:
„Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. Zu dieser Seinsverfassung des Daseins gehört aber dann, daß es in seinem Sein zu diesem Sein ein Seinsverhältnis hat. Und dies wiederum besagt: Dasein versteht sich in irgendeiner Weise und Ausdrücklichkeit in seinem Sein. Diesem Seienden eignet, daß mit und durch sein Sein dieses ihm selbst erschlossen ist. *Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*. Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch ist.“

„Dasein hat sich, sofern es *ist*, je schon auf eine begegnende ‚Welt‘ angewiesen, zu seinem Sein gehört wesentlich diese *Angewiesenheit*“ (87). Es wäre auch hier ein Mißverständnis, Heideggers These so aufzufassen, als ziele sie auf eine grundlegende Ohnmacht des Daseins gegenüber Welt. Vielmehr gibt die Aktivität des Daseins wiederum den letzten Referenzpunkt ab: „Dasein hat *sich* auf Welt angewiesen“. Ohnmächtig ist es alleine in dem Sinne, daß es „*sich je schon* auf Welt angewiesen hat“. Das „*apriorische Perfekt*“ verweist auf die einzige Form von Faktizität, die Heideggers Weltanalyse affirmiert: daß der Mensch durch die unhintergehbare Faktizität seines Weltentwurfs bestimmt ist.³²

Der Mensch ist nach Heidegger in seinem Dasein und seinem Mit-sein also stets schon beschränkt durch die Faktizität seines Weltentwurfs. Dasein findet sich also notwendigerweise immer schon innerhalb einer apriorischen und geschichtlichen Wirklichkeit vor.

Dabei verhält es sich mit ‚Dasein‘ und ‚Welt‘ aber nicht wie mit Subjekt und Objekt oder ‚res cogitans‘ und ‚res extensa‘: „Der Mensch ‚ist‘ nicht und hat überdies noch ein Seinsverhältnis zur ‚Welt‘, die er sich gelegentlich zulegt. Dasein ist nie ‚zunächst‘ ein gleichsam in-sein-freies Seiendes, das zuweilen die Laune hat, eine ‚Beziehung‘ zur Welt aufzunehmen. Solches Aufnehmen von Beziehungen zur Welt ist nur möglich, *weil* Dasein als In-der-Welt-sein ist, wie es ist.“³³

Diese Welt des jeweils In-der-Welt-seienden-Daseins, also der Weltentwurf des Daseins ist daher bedingt durch die *Geworfenheit* des Menschen in die jeweils *eigene Welt*.³⁴

Heidegger entfaltet das In-der-Welt-Sein des Menschen, worin er immer schon bei den Dingen und mit anderen ist, so, daß das ‚Dasein‘ „immer schon in die Welt ‚geworfen‘ ist, diese Geworfenheit aber im ‚Entwurf‘ übernimmt und den geworfenen Entwurf zu einem gegliederten Bedeutungsganzen ‚artikuliert‘, ...“³⁵

Diese Geworfenheit des Menschen in seine Welt und der daraus resultierende Entwurf des Bedeutungsganzen sind es, welche eine jeweils bestimmte, wenn freilich stets verschiedene kontextuelle Verortung jedes einzelnen Menschen bedingen. Der Gedanke einer solchen individuellen, geschichtlichen Wirklichkeit findet sich nicht nur bei Heidegger wieder.³⁶ Guido Bausenhardt zeigt, dass neben

³² Pocaí Romano: Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität, in: Thomas Rentsch (Hg.), Martin Heidegger. Sein und Zeit (= Klassiker Auslegen 25), Berlin 2001, 51-67, 62f.

³³ Bausenhardt, Guido: Das Amt in der Kirche. Eine not-wendende Neubestimmung, Freiburg i.Br. 1999, 58.

³⁴ Heidegger, Martin: Sein und Zeit, 135:
„Seiendes vom Charakter des Daseins ist sein Da in der Weise, daß es sich, ob ausdrücklich oder nicht, in seiner Geworfenheit befindet.“

³⁵ Bausenhardt, Guido: Das Amt in der Kirche, 58.

³⁶ Vgl. Bultmann, Rudolf: Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung (= Beiträge zur evangelischen Theologie 96), München ²1995, 12-20.

dem heideggerschen Gedanken des In-der-Welt-seins ähnliche Überlegungen in den philosophischen Gedanken von Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas, und Ludwig Wittgenstein zu finden sind.³⁷ Gadamer prägt diesbezüglich den Begriff des *Horizontes*. Spricht man von *Horizont*, so muss eine Verortung in Welt vorausgedacht werden, nach Gadamer ein Standort, durch den die Möglichkeiten des Sehens beschränkt sind.

Horizont beschreibt also ausgehend vom situativen Standort, den Gesichtskreis des jeweiligen in-der-Welt-seienden Daseins. Nun differenziert Gadamer an dieser Stelle sehr bewusst zwischen dem eigenen, situationsgebundenen Horizont und einem Horizont, der zum Erlangen eines gewissen historischen Bewusstseins gewonnen werden kann. Einen, und hier meint Gadamer explizit, *eigenen* Horizont haben bedeutet sich der Bedeutung der sich innerhalb dieses Horizontes befindlichen Dinge bewusst zu sein.³⁸ „Entsprechend bedeutet die Ausarbeitung der hermeneutischen Situation die Gewinnung des rechten Fragehorizontes für die Fragen, die sich uns angesichts der Überlieferung stellen.“³⁹ Bei der Beschreibung des Terminus Horizont in Bezug auf das historische Verstehen macht Gadamer auf ein Problem aufmerksam. Er bestärkt zwar zunächst den Anspruch eines historischen Bewusstseins;

Freilich reden wir im Bereich des historischen Verstehens auch gern von Horizonten, insbesondere, wenn wir den Anspruch des historischen Bewußtseins meinen, jede Vergangenheit in ihrem eigenen Sein zu sehen, nicht von unseren zeitgenössischen Maßstäben und Vorurteilen aus, sondern in ihrem eigenen geschichtlichen Horizont. Die Aufgabe des historischen Verstehens schließt die Forderung ein, jeweils den historischen Horizont zu gewinnen, damit sich das, was man verstehen will, in seinen wahren Maßen darstellt. Wer es unterlässt, derart sich in den historischen Horizont zu versetzen aus dem die Überlieferung spricht, wird die Bedeutung der Überlieferung mißverstehen.⁴⁰

stellt anschließend jedoch in Anlehnung an Nietzsche⁴¹ infrage, inwiefern ein solches Verhalten (also das Sich-in-einen-historischen-Kontext-hineinversetzen) denn überhaupt zum Ziel führe, eine Überlieferung tatsächlich verstehen zu können. Wichtig ist die Thematisierung an dieser Stelle, da der Anspruch eines

³⁷ Vgl. Bausenhart, Guido: Das Amt in der Kirche, 57-71.

Vgl. auch: Bausenhart, Guido: Einführung in die Theologie, 87-90.

³⁸ Vgl. Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode, Tübingen ⁴1945, 284-289.

³⁹ Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode, 286.

⁴⁰ Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode, 286.

⁴¹ Vgl. Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemäße Betrachtungen (=Kröners Taschenausgabe 71), Stuttgart 1964, 97-99.

historischen Bewusstseins einen maßgeblichen Teil der historischen Methode zur Betrachtung von Glaubensaussagen darstellt. Gadamer rehabilitiert den Anspruch an die Wichtigkeit eines historischen Bewusstseins durch die Konstruktion einer Synthese von historischem und eigenem Horizont, fast schon im Stil einer Hegelschen Dialektik.

Wenn sich unser historisches Bewußtsein in historische Horizonte versetzt, so bedeutet das nicht eine Entrückung in fremde Welten, die nichts mit unserer eigenen verbindet, sondern sie insgesamt bilden den einen großen, von innen her beweglichen Horizont, der über die Grenzen des Gegenwärtigen hinaus die Geschichtstiefe unseres Selbstbewußtseins umfasst.⁴²

Aufbauend auf dieser Annahme gilt es nun zu ermitteln, wie ein möglichst authentisches und umfassendes historisches Bewusstsein erlangt werden kann, um ein möglichst exaktes Gelingen des kommunikativen Aktes zu ermöglichen.

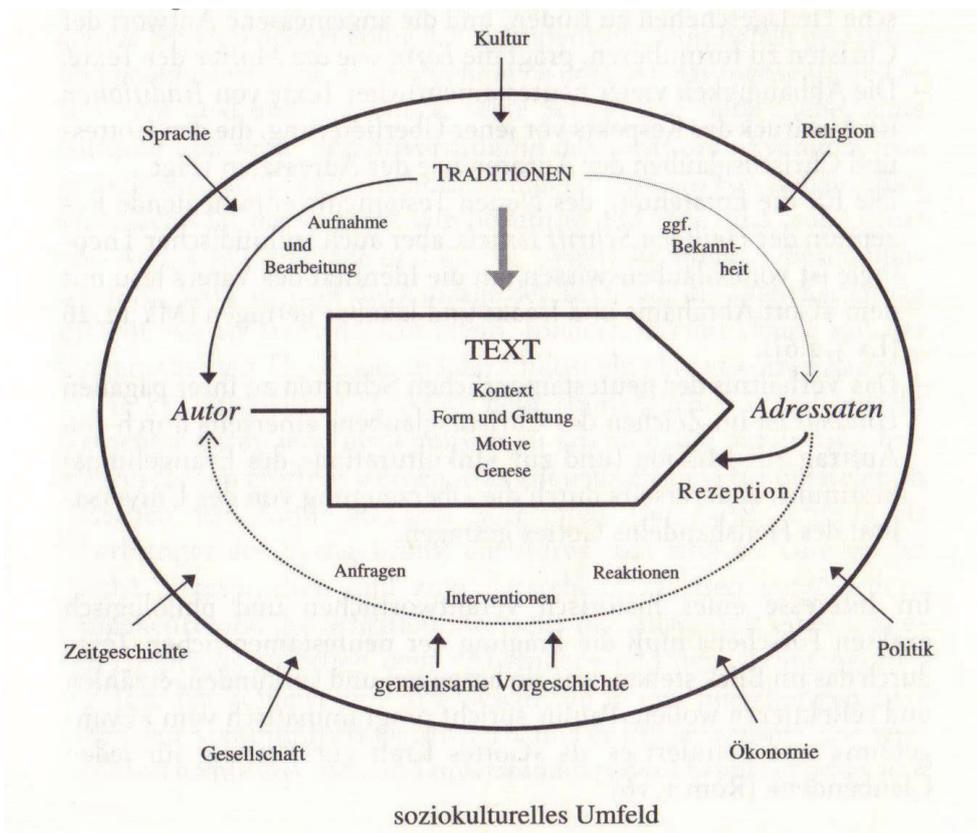
3.1.2 Kategorische Bestimmung von Welt und Horizont

Auf die bis hierhin fehlenden, grundlegenden sprachtheoretischen Gedanken, sowie auf die Überlegungen einer philosophischen Hermeneutik wird vor allem im Unterpunkt 3.3 zur interpersonalen Kommunikation eingegangen. Für eine kategorische Bestimmung des passenden historischen Bewusstseins soll sich gegenwärtig zuerst auf Erkenntnisse der historischen Methode zur Schriftauslegung berufen werden.

Um eine möglichst genaue historische Entstehungssituation zu rekonstruieren, wird im Bereich der historisch kritischen Methoden nach dem Verfasser, der Entstehungszeit, dem Entstehungsort, den Adressaten, dem Anlass sowie dem soziokulturellem Umfeld geforscht, in dem die Zeugnisse entstanden sind.⁴³ Thomas Söding erstellt diesbezüglich ein literarisches Textmodell, in dem er die Einflüsse kenntlich macht, die auf die Entstehung von Zeugnissen einwirken und diese in Beziehung zueinander setzt.

⁴² Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode, 288.

⁴³ Vgl. Söding, Thomas: Wege der Schriftauslegung, 104f.



Söding bezieht sich als theologischer Exeget hierbei zu Recht auf Aspekte literaturwissenschaftlicher Texttheorie, unter anderem von Gülich und Raible. Elisabeth Gülich und Wolfgang Raible beschreiben wie groß die Notwendigkeit der Kenntnis der Welt der Gegenstände und Sachverhalte von Sprecher und Hörer für das Gelingen einer Kommunikation sei.⁴⁵ „Im optimalen (d.h. wiederum in der Praxis: im utopischen) Fall kann man hier von einer gemeinsamen Wirklichkeitsvorstellung sprechen.“⁴⁶ Der Begriff der Wirklichkeitsvorstellung kommt an dieser Stelle dem des gadamerschen Horizontes sehr nahe. Es kann also davon ausgegangen werden, dass eine wesentliche Grundlage des Gelingens von Kommunikation die Angleichung des Horizontes von Sprecher und Hörer darstellt.⁴⁷ Södings Abbildung stellt beispielhaft einige für diese Angleichung relevante Aspekte zur Ermittlung der Kontextualität der Aussage dar. Die Notwendigkeit sich mit den speziellen Möglichkeiten zur historischen Einordnung

⁴⁴ Söding, Thomas: Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament, Freiburg i.Br. 1998, 27.

⁴⁵ Vgl. Gülich, Elisabeth / Raible, Wolfgang: Linguistische Textmodelle. Grundlagen und Möglichkeiten (= Uni-Taschenbücher 130), München 1977, 38-40.

⁴⁶ Gülich, Elisabeth / Raible, Wolfgang: Linguistische Textmodelle, 38.

⁴⁷ Vgl. Habermas, Jürgen: Rationalitäts- und Sprachtheorie (= Philosophische Texte 2), Frankfurt a. M. 2009, 114-117.

von Texten und zum Verständnis des Horizonts zu beschäftigen belegt die Relevanz historisch kritischer Methoden für die Schriftauslegung.

Der zuvor beschriebene Vorgang der Angleichung, welcher stets ein rezeptiv/reflexiver ist, soll im Folgenden als Vorgang der *kontextuellen Alphabetisierung* gelten. Diese Formulierung ist auf den in der ästhetischen Bildung verwendeten Terminus der *ästhetischen Alphabetisierung* zurückzuführen. So wie ästhetische Lernprozesse je in der Weise gelingen, in der sich das Subjekt zum ästhetischen Ereignis in Beziehung setzt⁴⁸, so gelingt auch ein Verstehen von Glaubensaussagen je in der Weise, in der sich der Hörer solcher Aussagen in Beziehung zum Horizont des Kommunikators der Aussage zu setzen vermag. Der Vorgang der kontextuellen Alphabetisierung erfolgt neben dem aktiven Sich-Auseinandersetzen mit dem historischen Horizont des Kommunikators freilich durch die vom Sprecher in seiner Aussage mitgeteilte Welt der Gegenstände und Sachverhalte.⁴⁹ Diese Betrachtungsebene soll jedoch getrennt von der Ebene der Feststellung des historischen Horizontes, auf der Ebene der interpersonalen Kommunikation in Punkt 3.3 betrachtet werden. Bevor die Ebene der interpersonale Kommunikation betrachtet wird erscheint es aber sinnvoll, einige Überlegungen zur Untersuchung der Glaubwürdigkeit des Zeugen festzuhalten.

3.2 Die Glaubwürdigkeit des Zeugen

Es liegt auf der Hand, dass die Frage nach der Glaubwürdigkeit eines Menschen, der von seinen Erfahrungen mit Gott berichtet, nicht durch einen Test mit dem Lügendetektor oder durch die Nutzung eines „serum verita“ beantwortet werden kann und sollte. Trotzdem scheint es legitim nach der Glaubwürdigkeit desjenigen zu fragen, welcher von seinen Erfahrungen mit Gott berichtet. Die Einschätzung der Glaubwürdigkeit eines Zeugen lässt sich hierbei in zwei Bereiche aufteilen. Zum einen in den Bereich der prinzipiellen Glaubwürdigkeit der Person und zum anderen in den der Glaubwürdigkeit einer konkreten Aussage, wobei die Frage

⁴⁸ Vgl. Kalloch, Christina / Leimgruber, Stephan / Schwab, Ullrich: Lehrbuch der Religionsdidaktik, 228f.

⁴⁹ Vgl. Gülich, Elisabeth / Raible, Wolfgang: Linguistische Textmodelle, 38-40.
Vgl. auch: Habermas, Jürgen: Rationalitäts- und Sprachtheorie, 114f.

nach der prinzipiellen Glaubwürdigkeit einer Person in der modernen Aussagepsychologie immer weiter in den Hintergrund rückt.⁵⁰

3.2.1 Die prinzipielle Glaubwürdigkeit eines Zeugen

Es gibt gute Gründe die Glaubwürdigkeit einer Aussage nicht nur an dieser selbst zu messen, sondern ebenso, entgegen dem Trend der forensischen Aussagepsychologie, die prinzipielle Glaubwürdigkeit des Kommunikators mit in die Einschätzung einfließen zu lassen. Es gilt daher in einer kurzen Abhandlung zu diskutieren, ob die Beurteilung der *allgemeinen Glaubwürdigkeit* eines Menschen, gerade in Bezug auf die Erfahrungen mit Gott, tatsächlich ausschlaggebend dafür sein sollte, ob dessen Worten Glauben geschenkt werden kann oder nicht. Die moderne Aussagepsychologie stellt an dieser Stelle fest, die *allgemeine Glaubwürdigkeit*, also die Frage ob man dem Zeugen hinsichtlich sonstiger Angelegenheiten außerhalb des Verfahrens grundsätzlich Glauben schenken könne, lasse keine Rückschlüsse auf die Glaubwürdigkeit in einem speziellen Fall zu.⁵¹

Im juristischen Bereich ist die Entwicklung weg von der allgemeinen, hin zur *prinzipiellen Glaubwürdigkeit* enorm wichtig für die Gleichbehandlung der Menschen vor Gericht und daher eine Entwicklung, die in jedem Fall zu unterstützen ist. Jedoch scheint die Glaubwürdigkeit von Zeugen im forensischen Sinne nicht wirklich mit der von religiösen Zeugen zu vergleichen zu sein. Denn bei der Betrachtung von religiösen Zeugnissen handelt es sich bei der Frage nach der prinzipiellen Glaubwürdigkeit scheinbar um eine Schlüsselstelle, an der sich die Authentizität eines religiösen Zeugen entscheidet. Erfahrungsgemäß scheint sich die Glaubwürdigkeit bezüglich religiöser Aussagen nämlich vor Allem in kongruentem Verhalten des Zeugen zu dem in dessen Botschaft vermittelten Gehalt, d.h. in ihrer *Wirklichkeitsentsprechung* zu ergründen.⁵²

⁵⁰ Vgl. Jansen, Gabriele: Zeuge und Aussagepsychologie (= Praxis der Strafverteidigung 29), Heidelberg 2012, 17-19.

⁵¹ Vgl. Jansen, Gabriele: Zeuge und Aussagepsychologie, 17-19.
Vgl. auch: Steller, Max / Volbert, Renate: Psychologie im Strafverfahren. Ein Handbuch, Bern 1997, 15-21.

⁵² Vgl. Lange, Dietz: Erfahrung und die Glaubwürdigkeit des Glaubens (= Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 18), Tübingen 1984, 1.

Wirklichkeit ist hier nicht verstanden als objektive Realität, res extensa, der ich als von ihr unabhängiges denkendes und handelndes Subjekt gegenüberstehe, sondern als Geflecht von Beziehungen, oder besser: als Prozess der Wechselwirkung, an dem ich als Subjekt begrenzter Freiheit teilnehme. Wirklichkeitsentsprechung bedeutet dann ein Doppeltes: Einmal muß mein Denken und Handeln meiner Umwelt entsprechen, d.h. es muß einerseits unabänderliche Gegebenheiten in ihr als solche erkennen und berücksichtigen, andererseits die in ihr liegenden Aufforderungen zu möglicher und notwendiger Veränderung realistisch und verantwortlich wahrnehmen: Wie die Wirklichkeit menschlicher Gemeinschaft dadurch bestimmt ist, daß deren Glieder aufeinander angewiesen sind, so liegt die Bestimmung des Einzelnen darin, als eigenständiges, verantwortliches Subjekt für andere dazusein und ihnen nach Möglichkeit selber verantwortliches Dasein zu eröffnen. Zum anderen bedeutet Wirklichkeitsentsprechung die Übereinstimmung eines Menschen mit sich selbst, oder anders: mein Reden und Tun müssen sich mit meiner innersten Überzeugung decken, und ich muß mir selbst wie anderen gegenüber wahrhaftig, d.h. auch bereit zur Selbstkritik sein. In beiden Hinsichten kann Glaubwürdigkeit als ethische Grundforderung aufgefaßt werden. Darin ist das Recht des zeitgenössischen Verlangens in ihr begründet.⁵³

Die Aufforderung zu einer solchen Wirklichkeitsentsprechung finden wir Christen in ihrer ganzen theologischen und moralischen Tiefe und doch in der am kürzest möglichen Form im Evangelium nach Johannes (Joh. 14, 5-6) „Thomas sagte zu ihm: Herr wir wissen nicht, wohin du gehst. Wie sollen wir dann den Weg kennen? Jesus sagte zu ihm: Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich.“ Ebenso vollzieht sich die Umkehr vom Saulus zum Paulus in einem fundamentalen Lebenswandel nach dem Damaskus Erlebnis, als Reaktion auf eine Glaubenserfahrung (Apg. 9, 1-22). Doch auch wenn diese Bibelstellen, wenn sie überdies noch in Zusammenhang mit dem lutherischen Motto: „Durch Leben, ja durch Sterben und Verdammnis wird man ein Theologe, nicht durch Verstehen, Lesen oder Forschen“⁵⁴; gebracht werden, die Wirklichkeitsentsprechung des Zeugen nahezu obligatorisch erscheinen lassen, so sei dennoch in Frage gestellt, ob ein sich Verhalten im Sinne von Glaubenserfahrung notwendig für die Glaubwürdigkeit einer konkreten Aussage ist.

Denn da die Entscheidung für oder gegen Gott immer eine freie ist und somit auch eine, bei der sich Mensch gegen Gott als den Grund einer unverschuldeten und geschenkten Erfahrung aus Gnade entscheiden kann, vielmehr sogar auch

⁵³ Lange, Dietz: Erfahrung und die Glaubwürdigkeit des Glaubens, 1f.

⁵⁴ Schneider-Flume, Gunda: Grundkurs Dogmatik. Nachdenken über Gottes Geschichte, Göttingen 2004, 34.

können muss,⁵⁵ so sollte der Wahrheitsanspruch einer Glaubensaussage nicht an sich zu dieser Wahrheit Verhalten gemessen werden. Selbst wenn Mensch Gott erfährt, so ist sein Handeln als Reaktion auf diese Erfahrung stets eine freie Entscheidung eben als Antworten oder eben nicht Antworten auf das sich Schenken Gottes.⁵⁶ Vielmehr sollten sich daher Glaubensaussagen unabhängig von der allgemeinen Glaubwürdigkeit, bzw. der Wirklichkeitsentsprechung des Zeugen immer auch und vor allem an sich selbst bewähren müssen.

3.2.2 Die Glaubwürdigkeit einer konkreten Aussage

Für die Einschätzung zur Glaubwürdigkeit einer konkreten Aussage soll an dieser Stelle der Begriff der *Wahrheitsfähigkeit* eingeführt werden. *Wahrheitsfähige Aussagen* sind Aussagen, welche entweder logisch oder empirisch wahr sind. Unschwer zu folgern ist, dass erstere mit der Logik und letztere mit der Realität verglichen werden, um ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen.⁵⁷ Es ist ersichtlich, dass die Prüfung einer Glaubensaussage auf ihre empirische Wahrheit hin obsolet ist, da eine Aussage, welche nur ohnehin schon bekannte und daher überprüfbare Erkenntnisse beinhaltet und sich somit an bereits Bekanntem überprüfen lässt, ihren Anspruch auf einen transzendenten, ja göttlichen Ursprung nicht behaupten kann.

Wir sprechen von einem theologischen *Intrinsezismus*, wenn die Vernunft in eigener Autonomie den Horizont entwirft, innerhalb dessen Gott zur Sprache gelangen kann. In einem solchen Fall vermag Offenbarung nichts anderes mitzuteilen als das, was der Mensch sich – zumindest prinzipiell – auch selber sagen kann.⁵⁸

Trotzdem muss die religiöse Rede von Gott einen kognitiven Anspruch vertreten können, „[...] sie stellt also eine Wahrheitsbehauptung auf, die gegen den sinn- und rationalitätskritischen Einwand der positivistischen Religionskritik in Bezug auf ihre Wahrheitsbedingungen zu sichern ist.“⁵⁹ Daher ist der Glaube, der neben seinem Offenbarungsanspruch ebenso einen Rationalitätsanspruch fordert, angehalten das Gespräch mit der Vernunft zu suchen und als „fides quaerens

⁵⁵ Vgl. Roth, Ulli: Gnadenehre (= Gegenwärtig Glauben Denken 8), Paderborn 2013, 139-143.

⁵⁶ Vgl. Ruhstorfer, Karlheinz: Gotteslehre (= Gegenwärtig Glauben Denken 2), Paderborn 2010, 128-131.

⁵⁷ Wöhrmann, Arnt: Intangible Impairment. Qualitativer Impairment-Test für immaterielle Vermögenswerte, Wiesbaden 2009, 5.

⁵⁸ Neuhaus, Gerd: Fundamentaltheologie, 12.

⁵⁹ Irleborn, Bernd: >>Veritas semper maior<<. Der philosophische Gottesbegriff Richard Schaefflers im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie (= ratio fidei 20), Regensburg 2003, 30.

intellectum“ aufzutreten, auch um göttliche Wahrheit von selbstgemachten Wahrheiten unterscheiden zu können.⁶⁰

Die Wahrheitsfähigkeit einer Glaubensaussage, die im Rahmen christlicher Offenbarung und Überlieferung konstituiert ist, lässt sich, wenn überhaupt, nur am Ausmaß ihrer Korrelation mit dem einzigen Vergleichswert bestimmen, den wir Christen als unüberwindbare Konstante in unserem Glauben verankert haben; und zwar an ihrer *Christlichkeit*. *Christlichkeit* ist hier nicht im heideggerschen Sinne zu verstehen, also als ein akribisch ausdifferenziertes Positum der Theologie, welches das Element des sich zum Glauben Entschieden-Habens schon voraussetzt.⁶¹ Vielmehr muss *Christlichkeit* hier sehr profan verstanden werden, schlicht als die Übereinstimmung mit der überlieferten – und damit auch immer schon gedeuteten und konstruierten – Botschaft Jesu Christi.

Das Wesen des Christentums ist nicht, wie manche meinen, irgendeine große Theorie, eine Weltanschauung, auch nicht ein kirchliches System. Sondern das ist schlicht und einfach dieser Jesus Christus. Und Christ ist, wer auf seinem ganz persönlichen Lebensweg – und jeder Mensch hat seinen eigenen Weg – versucht, sich an diesem Jesus Christus zu orientieren. Und im Grunde sollte keine Organisation, keine Institution und auch keine Kirche sich ehrlicherweise >>christlich<< nennen, wenn sie sich nicht wahrhaft in Wort und Tat auf ihn berufen kann.⁶²

Auch in diesem Sinn kann das sich beschäftigen mit Glaubensaussagen als eine, bereits in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* festgehaltene, Aufgabe der katholischen Kirche von heute gedeutet werden.

Zur Erfüllung dieses ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben.⁶³

3.3 Die interpersonale Kommunikation

Ging es in den vorausgehenden Themenkomplexen eher um die Einordnung von Glaubensaussagen und ihren Kommunikatoren in einen gewissen Kontext und wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang, so kann nun unter Berücksichtigung dieser Kategorisierungen das eigentlich Wesentliche dieser Aussagen betrachtet

⁶⁰ Vgl. Neuhaus, Gerd: *Fundamentaltheologie*, 11-13.

⁶¹ Vgl. Heidegger, Martin: *Phänomenologie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1970, 18-21.

⁶² Küng, Hans: *Spurensuche. Die Weltreligionen auf dem Weg*, München ⁵2001, 231f.

⁶³ GS 4,1

werden und zwar die Botschaft, die vom Kommunikator mitgeteilt werden will. Dies geschieht im Moment der interpersonalen Kommunikation. Die interpersonale Kommunikation sei ihrerseits noch einmal einer Dreiteilung, in die Ebenen des kommunikativen Aktes, des ästhetischen Aktes und des spirituellen Aktes unterzogen. Freilich sind diese Ebenen nicht getrennt voneinander zu betrachten, sie bauen jedoch in einer Art Hierarchie der Affektion aufeinander auf. Ähnlich wie das Verstehen des kontextuellen Zusammenhangs und das Prüfen der Glaubwürdigkeit notwendig sind, um eine (Glaubens-) Aussage richtig betrachten zu können, so ist es für ein Gelingen interpersonaler Kommunikation ebenfalls notwendig, dass zuerst der Sprechakt vom Hörer verstanden und darauffolgend nach Möglichkeit das Verstandene auch akzeptiert wird. Habermas bezeichnet diesen Umstand als die Zweistufigkeit des illokutionären Ziels.⁶⁴ Über diese zwei Stufen des illokutionären Zieles hinaus, wird in einer dritten Stufe, da es sich bei den Elementen der Kommunikation um Glaubensaussagen handelt, die Frage nach dem Gelingen eines spirituellen Aktes mit angeführt. Um die Basis für den Vorgang der Affektion zu schaffen ist zuerst also ein Gelingen des kommunikativen Aktes erforderlich.

3.3.1 Der kommunikative Akt

Wie bereits angedeutet erfolgt der Vorgang der kontextuellen Alphabetisierung nicht nur außerhalb, sondern genauso auch innerhalb eines Textes bzw. einer Sprachhandlung. Ähnlich verhält es sich mit dem Element der Feststellung der Glaubwürdigkeit einer Aussage. Das Ziel des kommunikativen Aktes ist es daher, den Inhalt einer Aussage vor dem kontextuellen Horizont des Autors, seiner Umwelt und unter Berücksichtigung seiner Intentionalität kognitiv verstehen- und einordnen zu können.

Der wissenschaftliche Umgang mit Texten ist eine Sonderform des Lesens. Wie andere Formen des Lesens beginnt auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit Texten mit dem Lesen des Textes und mit einem durch verschiedene subjektive Faktoren bedingten ersten Verständnis des Textes. Das wissenschaftliche Lesen unterscheidet sich von anderen Formen des Lesens durch ein systematisches Bemühen um Vergewisserung über die Richtigkeit des Verstehens.⁶⁵

⁶⁴ Vgl. Habermas, Jürgen: Rationalitäts- und Sprachtheorie, 115.

⁶⁵ Egger, Wilhelm: Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg i. Br. ⁴1996, 15.

Dieser Vorgang, welcher letztendlich nur die Notwendigkeit von linguistischen und exegetischen Methoden zum richtigen Verständnis eines Textes beschreibt, ist begründet in der Annahme, dass überhaupt von einer Richtigkeit des Verstehens literarischer Werke ausgegangen werden kann. Schon der Phänomenologe Roman Ingarden ging von sogenannten *Unbestimmtheitsstellen* literarischer Werke aus, die der Leser selbst in der Rezeption im Prozess des *aktiven Lesens* ausfüllt. Das literarische Werk konkretisiert sich nach Ingarden erst in der Rezeption durch den jeweiligen Leser selbst. Da die objektive Instanz, von der aus Konkretisierungen als verfälschend abgelehnt werden können, aber immer der Text selbst bleibt, hängt die Art und Weise und somit auch die Richtigkeit des Verstehens des Werkes vom Wissen des Lesers über den Text und Kontext ab.⁶⁶

Um beide Positionen zu vermitteln, ist ein relationales >>Lesen<< von Text und Kontext, d.h. von Erfahrungen außerhalb des Textes, von textuell vorgegebenen Erfahrungen sowie von diese Erfahrungen prägenden Vorstellungen/Kategorien nötig. Nur so können Erfahrungen ernstgenommen und gleichzeitig in einen historischen Kontext gestellt werden. Und nur die Annahme einer Wirklichkeit jenseits des historischen Textes garantiert die Unterscheidung von Fakt und Fiktion, mithin die Zeitlichkeit des Menschen als Gegenstand historischer Forschung.⁶⁷

Dem Leser kommt hier die kommunikative Struktur von Glaubensaussagen zugute, die in gewisser Weise bereits bedingt ist, durch ihren Anspruch Glaubensaussage sein zu wollen. Das bedeutet, dass das im Bekenntnischarakter einer Glaubensaussage enthaltene Element der Homologie im kommunikativen Akt zum Tragen kommt.⁶⁸ Unter Berücksichtigung des Faktors Homologie kann also davon ausgegangen werden, dass eine derartige Aussage aus sich heraus schon so beschaffen ist, dass sie die ihr zugrunde liegende Erfahrung sehr präzise wiedergeben oder m.a.W. darstellen will. Ich erinnere an dieser Stelle noch einmal an die etymologische Bedeutung des Wortes Bekenntnis. „Das Bekenntnis will >>dasselbe (ὁμός) sagen (λέγειν)<<, d.h. in seiner Aussage genau dem entsprechen, das spiegeln, ganz transparent, Echo sein auf das Ereignis hin, dem ad-aequat sein, auf das sich das Glaubenszeugnis bezieht bzw. dem es sich verdankt.“⁶⁹

⁶⁶ Grimm, Gunter: Einführung in die Rezeptionsforschung, 56f.

⁶⁷ Althaus, Claudia: Erfahrung denken. Hannah Arendts Weg von der Zeitgeschichte zur politischen Theorie (= Formen der Erinnerung 6), Göttingen 2000, 59.

⁶⁸ Vgl. Bausenhart, Guido: Einführung in die Theologie, 48.

⁶⁹ Bausenhart, Guido: Einführung in die Theologie, 48.

Aus dieser Definition ergibt sich jedoch ein zu berücksichtigendes, da existentielles Problem. Im Bekenntnisakt wird nämlich nicht aus sich heraus dasselbe ausgesagt, sondern es *will* dasselbe ausgesagt werden, das Glaubenszeugnis *will* Echo sein auf das Ereignis hin, dem es sich verdankt. Diese Gegebenheit stellt nun eine Betrachtung von Glaubensaussagen, die den Anspruch einer möglichst rationalen Ergebnisfindung für die Bestimmung eines individuellen Geltungsanspruches zu behaupten versucht, vor zwei Probleme; Erstens stellt sich die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit für eine erfahrungsbasierte Kommunikation und zweitens gilt es zu prüfen, ob und wenn ja wie eine solche Kommunikation gelingen kann. Es gilt hier die Formulierung von John Dewey ernstzunehmen: „Ein Erfahrungsuniversum ist eine Voraussetzung für ein Diskursuniversum.“⁷⁰

3.3.2 Der ästhetische Akt

Der Schritt vom kommunikativen zum ästhetischen Akt ist also der vom Verstehen der Gegebenheiten zum Verständnis der durch diese Gegebenheiten geschilderten Erfahrungen. Ein ästhetischer Akt ist dann gelungen, wenn die der Aussage zugrunde liegende ästhetische Erfahrung des Kommunikators vom Rezipienten in die Sprache seiner jeweils eigenen ästhetischen Erfahrungswelt übersetzt wurde und somit gedanklich und sinnlich nachvollzogen werden kann.

3.3.2.1 Die Bedingung der Möglichkeit für ein Gelingen erfahrungsbasierter Kommunikation

Bevor sich mit der Frage auseinandergesetzt wird, wie eine erfahrungsbasierte Kommunikation gelingen kann, sollte zunächst geklärt sein, ob die Bedingung der Möglichkeit für ein Gelingen überhaupt gegeben ist. Richard Schaeffler befasst sich in seinem Buch „Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit – Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung“ unter anderem mit eben der Frage nach der Bedingung der Möglichkeit für eine gelingende erfahrungsbasierte Kommunikation.

Muß angesichts der Gestaltverschiedenheit („Heteromorphie“) der Erfahrungsweisen, vor allem der wissenschaftlichen, ästhetischen, sittlichen, religiösen Erfahrung, der Anspruch auf Objektivität preisgegeben werden, wie manche Theoretiker der „Postmoderne“ meinen? Oder ist eine Theorie der Erfahrung möglich, die dieser Gestaltungsverschiedenheit ebenso Rechnung trägt, wie ihrer gegenseitigen

⁷⁰ Althaus, Claudia: Erfahrung denken, 59.

Durchdringung, ohne daß daraus eine „Anarchie der Orientierungssysteme“ entsteht? Die vorliegende Untersuchung antwortet darauf mit folgenden Thesen:

1. Erfahrung ist ein dialogischer Vorgang, in dem der Anspruch des Wirklichen aus der Art vernehmbar wird, wie wir durch Anschauen und Denken auf ihn Antworten. 2. Dieser Anspruch des Wirklichen nötigt uns zu einer Vielfalt von Antwortformen, aus der die Vielfalt von Erfahrungsweisen hervorgeht. 3. Innerhalb ihrer entfaltet der Dialog mit dem Wirklichen und seinem Anspruch sich in einem geschichtlichen Prozeß. 4. Diese Geschichte verläuft in den verschiedenen Kulturen auf je spezifische Weise. 5. Angesichts der wechselseitigen Durchdringung der Kulturen und Kulturgebiete (Wissenschaft, Kunst, Moral, Religion) erweist sich jede Theorie als unzulänglich, die diese spezifisch strukturierten Erfahrungswelten wie beziehungslose Größen interpretiert. 6. Es ist daher nötig, an den regulativen Ideen der Einheit des Ich und der geordneten Ganzheit der allumfassenden einen Welt festzuhalten. 7. Die Zielvorstellung des Ich und der Welt verwandeln sich so aus regulativen Ideen in Inhalte einer in transzendentaler Hinsicht notwendigen Hoffnung, die sich in Postulaten des theoretischen Vernunftgebrauchs ausspricht.⁷¹

Ähnlich wie bei Richard Schaeffler, der sich überwiegend durch die Neufassung kantischer Philosophie auszeichnet und daher in Anlehnung an Kant von den „Analogien der Erfahrung“⁷² spricht, finden sich vergleichbare Gedankengänge in Martin Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen über „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem“ wieder. Heidegger, der sich ebenfalls auf Kant bezieht, beschreibt bei der Entwicklung des Themas: „Die Idee der Philosophie als Urwissenschaft“, einige Überlegungen zu seinem philosophischen Ideenbegriff.⁷³ Möglicherweise beschreibt Heidegger diesbezüglich sogar schon sehr konkret das Element, welches von Schaeffler in seinen Ausführungen zur Erfahrung mit der Wirklichkeit nach Bernd Irlenborn stets mitberücksichtigt wird und zwar das Element der „veritas semper maior“.⁷⁴

Die Idee leistet ihrem Wesen nach etwas nicht, sie gibt etwas nicht, nämlich: nicht ihren Gegenstand in vollständiger Adäquatheit, in abgeschlossener Vollbestimmtheit seiner Wesenselemente. Einzelne charakteristische Momente ihres Gegenstandes können und ganz bestimmte müssen in der Idee gegeben sein. [...] Der Gegenstand bleibt immer unbestimmt, aber diese Unbestimmtheit selbst ist eine bestimmte, bestimmt bezüglich der wesentlichen methodischen Möglichkeiten und Formen der an sich unvollendbaren Bestimmbarkeit, was den wesentlichen Strukturgehalt der Idee als solcher ausmacht.⁷⁵

Der Begriff der Idee leistet zwar keine adäquate Beschreibung des nie voll bestimmbareren Ideengegenstandes, er leistet jedoch etwas anderes, nämlich die

⁷¹ Schaeffler, Richard: Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg i.Br. 1995, 2.

⁷² Vgl. auch: Schaeffler, Richard: Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit, 353.

⁷³ Vgl. Heidegger, Martin: Zur Bestimmung der Philosophie. Frühe Freiburger Vorlesungen Kriegsnotsemester 1919 und Sommersemester 1919 (= Gesamtausgabe 56/57), Frankfurt a.M. 21999, 13-15.

⁷⁴ Vgl. Irlenborn, Bernd: >>Veritas semper maior<<, 209.

⁷⁵ Heidegger, Martin: Zur Bestimmung der Philosophie, 13.

Möglichkeit einer Kommunikation über den ihm zugrundeliegenden Ideengegenstand, aufgrund der *bestimmten* Unbestimmtheit der Idee. Erweitern wir diese phänomenologische Sicht um das auf Demokrit zurückgehende „Wort des Anaxagoras: „Wir interpretieren das, was wir nicht sehen können, durch das, was wir sehen“⁷⁶, kann also zumindest mit Heidegger und Schaeffler gesprochen werden, dass in einer (erfahrungsbasierten) Kommunikation das Erfahrene zwar nicht in seiner Ursprünglichkeit wiedergegeben, aber in gewisser Weise (gemeint ist unter Berücksichtigung der „*veritas semper major*“) mitgeteilt werden kann.

3.3.2.2 Die Frage nach dem Gelingen erfahrungsbasierter Kommunikation

Es eröffnet sich nun, nach der Frage der Bedingung der Möglichkeit, die zweite Problemstellung im Feld der erfahrungsbasierten Kommunikation, die sich aus der Art und Weise ergibt, in der Erfahren, Bezeugen und Hören geschieht und zwar nicht auf die Weise der Repetition sondern die der Rezeption.⁷⁷ („Ebenso nimmt keines der Dinge etwas auf, was über ihm ist, außer in der Weise, nach der es dies selbst aufnehmen kann, (also) nicht in der Weise, nach der das aufgenommene Ding ist.“)⁷⁸ Konkret ist hier das Problem der Subjekthaftigkeit von Erfahrung zu betrachten. Diese Subjekthaftigkeit, die jede religiöse Erfahrung kennzeichnet, erschwert dem Dialogpartner freilich eine kritische Untersuchung des Erfahrungsinhalts.⁷⁹ Schaeffler merkt diesbezüglich daher zu Recht an: „Um subjektive Erlebnisse zu Inhalten objektiv gültiger Erfahrung umzuformen, wäre die Anwendung von Begriffen notwendig, während das ästhetische Erleben sich der Anwendung von objektivierenden Begriffen gerade zu entziehen scheint.“⁸⁰

Nun verhält es sich so, dass die Begrifflichkeit der Ästhetik, will man den Begriff der *ästhetischen* Erfahrung hier behaupten, in zwei Kategorien gedacht werden kann, die es sich lohnt in Betracht zu ziehen. Zum einen kann das ästhetische Moment der Erfahrung hier im Sinne von Alexander Gottlieb Baumgarten gedacht werden, welcher den Ästhetikbegriff vom ursprünglichen, soll heißen etymologischen Sinn wieder neu entdeckt und Ästhetik mit *aisthesis*, also

⁷⁶ Gülich, Elisabeth / Raible, Wolfgang: Linguistische Textmodelle, 14.

⁷⁷ Vgl. Bausenhardt, Guido: Einführung in die Theologie, 96.

⁷⁸ Bausenhardt, Guido: Einführung in die Theologie, 96.

⁷⁹ Vgl. Wißmann, Hans: Erfahrung. Religionsgeschichtlich, in: TRE 10, Berlin 1982, 83-89.

⁸⁰ Schaeffler, Richard: Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit, 364.

sinnlicher Wahrnehmung oder Übung in sinnlicher Wahrnehmung, übersetzt. Ästhetisches Erfahren kann im Sinne Baumgartens also als Erfahrung durch sinnliche Wahrnehmung und somit als Grundlage jeder Erkenntnis beschrieben werden.⁸¹

Baumgartens ästhetische Theorie trägt dem Umstand Rechnung, dass sinnliche und logische Erkenntnis ihren je eigenen Erkenntnisrang und damit ihre je eigene Berechtigung haben. Der Mensch, der mit all seinen Sinnen angesprochen ist, erfährt hinsichtlich seiner Erkenntnismöglichkeiten Erweiterung und Entgrenzung, so dass er befähigt wird, Sinnlichkeit und Rationalität zu integrieren. Sinnliche Wahrnehmung ist demnach die Basis jeglicher Erkenntnis, die der Schulung bedarf, um den Menschen nicht nur wahrnehmungsfähig werden zu lassen, sondern ihn auch zu befähigen, Wahrnehmungskritik zu üben.⁸²

Die zweite Weise, die den Begriff der *ästhetischen* Erfahrung an dieser Stelle rechtfertigen kann, verschiebt das Moment der Betrachtung weg von der Erfahrung hin zur Glaubensaussage selbst, als Element oder vielmehr Produkt ästhetischen Schaffens. Ich versuche an diesem Punkt etwas konkreter zu werden. Wenn davon ausgegangen werden will, dass in Glaubenserfahrungen sowohl das Element der Offenbarung als auch der Anspruch auf Rationalität immanent sind, sie also Erkenntnisse sind, in welchen Sinnlichkeit und Rationalität zusammengedacht werden müssen⁸³, dann müssen auch die aus ihnen resultierenden Glaubensaussagen sinnliche und rationale Erkenntnis vereinen. Das würde weitergehend bedeuten, dass die den Glaubensaussagen zugrundeliegenden Erkenntnisse nicht nur durch sprachlich rationale Elemente ausgedrückt werden, sondern dass Glaubensaussagen selbst, und damit über den rationalen Diskurs hinaus, immer auch Resultate künstlerischer Schöpfung sein müssen.

⁸¹ Vgl. Franke, Ursula: Alexander Gottlieb Baumgarten, in: Julian Nida-Rümelin / Monika Betzler (Hg.), *Ästhetik und Kunstphilosophie. Von der Antike bis zur Gegenwart* in Einzeldarstellung, Stuttgart 1998, 72-79.

⁸² Kalloch, Christina / Leimgruber, Stephan / Schwab, Ullrich: *Lehrbuch der Religionsdidaktik*, 224.

⁸³ Vgl. Grötzing, Albrecht: *Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung praktischer Theologie*, München 1991, 103f.

Vgl. auch: Hilger, Georg: *Ästhetisches Lernen*, in: ders. / Stephan Leimgruber / Hans-Georg Ziebertz (Hg.), *Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium Ausbildung und Beruf*, München 2001, 305-318, hier 306f.

Vgl. auch: Rahner, Karl: *Zur Theologie der religiösen Bedeutung des Bildes*, in: ders. (Hg.), *Humane Gesellschaft und Kirche von Morgen (= Schriften zur Theologie 16)*, Zürich, Einsiedeln, Köln 1984, 348-363, 349f.

Wichtig wird diese Annahme bezüglich des Gelingens erfahrungsbasierter Kommunikation, wenn sie schließlich in Verbindung mit den Theorien Klaus Mollenhauers gebracht wird. Mollenhauer liefert hierüber nicht nur eine Idee zur möglichen Lösung für ein Gelingen erfahrungsbasierter Kommunikation, sondern sogar auch eine zur Einordnung der Gültigkeit von ästhetischer Erfahrung.

Wie läßt sich beurteilen, *ob* ein ästhetisches Ereignis überhaupt jene Ebene nicht konfrontierten Spürens, jene *Selbstempfindung* erreicht, das „Auge, das sich selber sieht“? Nicht anders, so meine Vermutung, als darin, daß die Wirkung eines ästhetischen Ereignisses in einem neuen ästhetischen Ereignis zur Darstellung kommt – so jedenfalls meinte der Philosoph Josef König, als er zu dem Schluß kam, die ästhetische Wirkung sei nichts als die ästhetische Darstellung dieser Wirkung.⁸⁴

In dieser Argumentation zeigt sich nun die Differenz zwischen Baumgartens eher universellem Ästhetikverständnis und dem doch sehr kunstbezogenen Ästhetikverständnis von Mollenhauer. Mollenhauer sieht jedoch trotz dieser Kunstbezogenheit die Chance eines Diskurses über ästhetische Ereignisse, der durch das Bestimmen einer Mitte zwischen Verstand und Sinnlichkeit und zwar in der Form von Metaphern möglich ist.⁸⁵

Passend zu den bis hierhin dargestellten Ansichten über die ästhetische Erfahrungs- und Ausdrucksweise lassen sich zwei voneinander verschiedene Arten von Glaubensaussagen beschreiben, die Offenbarung und Rationalitätscharakter vereinen; zum einen die künstlerisch darstellende, mit den Worten Mollenhauers, metaphorische (Glaubens-)Aussage, welche selbst eine ästhetische Darstellung der Wirkung des Ereignisses bedeutet dessen sie sich verdankt und in ihrer Formulierung stark an Jesuanische Gleichnisse erinnert. Zum anderen die beschreibende philosophische Glaubensaussage, die dem Gedanken Baumgartens, sinnliche Wahrnehmung sei die Basis jeglicher Erkenntnis, Rechnung trägt und bei der durch eine möglichst gekonnte Wortwahl versucht werden muss Sinnlichkeit und Rationalität soweit zu integrieren, dass das zugrundeliegende Ereignis so genau, d.h. für Baumgarten so *schön* wie möglich, beschrieben werden kann.⁸⁶ Ersichtlich ist, dass sowohl für Baumgarten als auch

⁸⁴ Mollenhauer, Klaus: Die vergessene Dimension des Ästhetischen in der Erziehungs- und Bildungstheorie, in: Dieter Lenzen (Hg.), Kunst und Pädagogik. Erziehungswissenschaft auf dem Weg zur Ästhetik?, Darmstadt 1990, 3-17, 16.

⁸⁵ Vgl. Mollenhauer, Klaus: Die vergessene Dimension des Ästhetischen in der Erziehungs- und Bildungstheorie, 16.

für Mollenhauer jeweils Elemente der Kunst zur Beschreibung von ästhetischen Erfahrungen notwendig sind. Auf dieser Gemeinsamkeit gilt es nun, den Versuch einer Synthese beider Ansichten zur Kommunikation ästhetischer Erfahrung aufzubauen und die daraus gewonnenen Erkenntnisse auf die Thematik der Glaubensaussagen anzuwenden.

3.3.2.3 Erstes Teilergebnis

Mollenhauers sowie Baumgartens Ansichten über die Kommunizierbarkeit ästhetischer Erfahrung stimmen in dem Punkt überein, dass die Wirkung ästhetischer Ereignisse in wiederum neuen ästhetischen Ereignissen zustande kommt. Mollenhauer jedoch beschränkt die Möglichkeiten einer Kommunikation von „anspruchsvollen ästhetischen Zeichen“ auf den Bereich der nicht begrifflichen Verstandesdiskurse,⁸⁷ wohingegen Baumgarten auch der Rhetorik, der Poetik, der Hermeneutik, der Exegese und der Philologie zugesteht, ästhetische Ereignisse zum Ausdruck bringen zu können.⁸⁸ Die Differenz zwischen Baumgarten und Mollenhauer liegt also im unterschiedlichen Verständnis der Möglichkeiten ästhetischen Ausdrucks. Mollenhauer bezieht sich in seinen Annahmen hierbei auf die „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“ von Immanuel Kant.

Unter einer, durch einen ästhetischen Gegenstand hervorgebrachten „ästhetischen Idee“, schrieb Kant in der „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“, „verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d.i. *Begriff* adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann“.⁸⁹

Dieser kantische Gedanke nun ist für sich aber problemlos in den bisherigen Gedankengang der erfahrungsbasierten Kommunikation zu integrieren, da er letztlich nichts anderes beschreibt als das Element der *veritas semper major*, der immer größeren Wahrheit des ursprünglichen Ereignisses, welche nie voll und

⁸⁶ Franke, Ursula: Alexander Gottlieb Baumgarten, 73:
„Die Ästhetik ist [...] eine Kunst im Sinne einer Fertigkeit oder Technik, etwas herzustellen, nämlich die >>Kunst schön zu denken<< (>>ars pulchre cogitandi<<), die als >>Kunst des Analogons der Vernunft<< (>>ars analogi rationis<<) ausgewiesen wird. Die Ästhetik richtet sich zunächst an die Freien Künste; als Freie Künste faßt Baumgartner sowohl die Rhetorik und die Poetik als auch die bildenden Künste, die Musik sowie die Kritik, die Hermeneutik, die Philologie und die Exegese auf. Diese Künste haben es sämtlich mit Werken zu tun, [...] deren Herstellung und Darstellung bzw. deren Auslegung der sinnlichen Erkenntnis verpflichtet ist.

⁸⁷ Vgl. Mollenhauer, Klaus: Die vergessene Dimension des Ästhetischen in der Erziehungs- und Bildungstheorie, 15f.

⁸⁸ Vgl. Franke, Ursula: Alexander Gottlieb Baumgarten, 73.

⁸⁹ Mollenhauer, Klaus: Die vergessene Dimension des Ästhetischen in der Erziehungs- und Bildungstheorie, 15.

ganz, also adäquat kommuniziert werden kann. Je nachdem wie gut ausgebildet nun die Fähigkeit zur Kritik- und Urteilsfähigkeit bezüglich ästhetischer Erlebnisse, also das ästhetische Verhalten zur Welt (Katharsis) ist, ist das erlebende Subjekt in der Lage diese Erlebnisse einzuordnen und sich zu ihnen verhalten, sie deuten zu können.⁹⁰ Die logischen Konsequenzen aus den bisherigen Schlüssen müssen daher wie folgt lauten:

1. Glaubenserfahrungen sind ästhetische Ereignisse.
2. Die Wirkung ästhetischer Ereignisse kommt in neuen ästhetischen Ereignissen zur Darstellung.
3. Es gibt begriffliche und nicht begriffliche Darstellungen ästhetischer Ereignisse.
4. Ästhetische Ereignisse können durch begriffliche Darstellung nicht vollständig, d.h. adäquat wiedergegeben werden.
5. Glaubensaussagen sind Darstellungen ästhetischer Ereignisse durch begriffliche Verstandesdiskurse.
6. Bei Glaubensaussagen muss daher stets das Element der veritas semper major mitgedacht werden.

3.3.2.4 Die Differenz zwischen sprachlichen und nicht sprachlichen Darstellungen ästhetischer Ereignisse

Aus diesem Syllogismus ergibt sich nun die Frage, ob nicht-sprachliche Darstellungen ästhetischer Ereignisse einen größeren Geltungsanspruch behaupten können als sprachliche Darstellungen, was bedeuten würde, dass wirkliche Glaubensaussagen keine Aussagen im eigentlichen Sinne sondern vielmehr Werke der bildenden Kunst oder der Musik wären. Eine mögliche Antwort auf diese Frage ist in der Kunsttheorie Wilhelm Diltheys zu erkennen.

Die Töne, die das Reich der Musik bilden, sind Zeichen, durch welche die Natur selbst die Energie der Erregungen zum Ausdruck bringt; die Farben und Formen, die das Mittel der Malerei sind, zeigen den innerliche bewegten Körper selber: die Ausdrucksmittel dieser beiden Künste sind also natürlich. Die Dichtung dagegen wirkt durch künstliche Zeichen: denn das Wort und dasjenige, was es bedeutet, sind in der Sprache durch kein inneres Band miteinander verknüpft. So hat die Dichtung nicht die unmittelbare Erregungskraft, die der Musik oder der Malerei eignet, aber das ganz allgemeine Ausdrucksmittel der Sprache läßt sie dafür um so freier über den Umkreis der Wirklichkeit schalten.⁹¹

Dilthey weist beiden Darstellungsweisen jeweils unterschiedliche Fähigkeiten zur Kommunikation von Erfahrungen zu und spricht bei den bildenden Künsten und

⁹⁰ Vgl. Hilger, Georg: Ästhetisches Lernen, 339f.

⁹¹ Dilthey, Wilhelm: Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin, Leipzig ⁵1916, 43.

der Musik sogar von einer unmittelbaren Erregungskraft des Werkes. Diese Unmittelbarkeit, die nach Dilthey aus der Natürlichkeit der Ausdrucksmittel bestimmter Künste resultiert, ist jedoch beschränkt durch ihren Darstellungsgegenstand. Es gibt freilich vieles was der Maler nicht in einem Gemälde ausdrücken kann, was dem Dichter jedoch sehr gut gelingt.⁹² „Die äußeren Eigenschaften wie Schönheit, Jugend, Majestät und Liebreiz, die der Maler seinen Personen mitgeben kann, rufen nicht dasselbe Interesse hervor als die Tugenden und Eigenschaften der Seele, welche der Dichter den seinigen zu geben vermag.“⁹³ Wie kann nun diese Differenz zwischen der unmittelbaren Erregungskraft des Werkes und der sprachlich detaillierten Beschreibung des Seelenlebens aufgehoben werden?

„Wie kann [...] die Folge der Worte eine Illusion hervorrufen, welche eben dies in bloßer Wortfolge liegende Mittel vergessen macht? [...] Der Dichter kann nicht malen, denn die Aufeinanderfolge der Worte, welche nacheinander die Teile des Gegenstandes zur Anschauung bringen, ist nicht rasch genug, als daß der starke Eindruck des ersten Zuges in dem Bilde noch fort dauerte, wenn sein Leser oder Hörer bei dem letzten angelangt ist: so bildet sich kein wirksames Ganze aus diesen Zügen.“⁹⁴

Da die Sprache aber immer auch vom Bild her lebt und der Mensch von Natur aus eben so geartet ist, dass er in Bildern denkt, ja Sprache per se versucht bildhaft zu machen, verlangt es danach, die Dialektik von Wort und Bild hier weiterzudenken.⁹⁵ Um ein Fundament für die Synthese von Wort und Bild zu schaffen, soll daher der Begriff der *Phantasie* eingeführt werden. Schon Aristoteles beschreibt die *Phantasie* als eine dritte Erkenntniskraft, die zwischen Sinnen und Verstand vermittelt; „ein Vermögen zur Produktion von Bildern, das auch ohne gegenwärtige Affektion durch Sinne oder Verstand tätig werden kann. Phantasie wird daher treffend durch ‚Vorstellungskraft‘ wiedergegeben.“⁹⁶ Doch der Begriff der Vorstellungskraft alleine kommt zu kurz, will man die Idee der Phantasie hinreichend beschreiben, denn der *Phantasie* zugrunde liegt stets ein Ineinander von schöpferischer Freiheit *und* Empfänglichkeit.⁹⁷ „Einfälle der Phantasie können nicht hervorgerufen werden: kreative Spontaneität verbindet

⁹² Vgl. Dilthey, Wilhelm: Das Erlebnis und die Dichtung, 43f.

⁹³ Dilthey, Wilhelm: Das Erlebnis und die Dichtung, 44.

⁹⁴ Dilthey, Wilhelm: Das Erlebnis und die Dichtung, 52.

⁹⁵ Vgl. Grötzinger, Albrecht: Praktische Theologie und Ästhetik, 103f.

⁹⁶ Borsche, Tilman: Phantasie, in: LThK 8, Freiburg i.Br. ³1999, 202f, 202.

⁹⁷ Vgl. Trowitzsch, Michael: Phantasie, in: TRE 26, Berlin 1996, 469-472.

sich mit Rezeptivität.“⁹⁸ Diese Phantasie ist es nun, die dem Bewusstsein einen Zugang zur unmittelbaren Erregungskraft von begrifflichen Verstandesdiskursen eröffnen kann.

„Mit der Begabung für darstellende Poesie ist nun eine außerordentliche Fähigkeit, reproduzierten oder frei gebildeten Vorstellungen Augenscheinlichkeit und hellste Sinnfälligkeit zu erhalten oder zu verleihen, verknüpft. Bedarf doch das in Gestalten Denken des Dichters überall des Sinnfälligen, der Bewegung von scharf umrissenen Bildern als seiner Grundlage. Zugleich verlangt es Fülle der erworbenen Eindrücke und Vollständigkeit der Erinnerungsbilder: daher sind auch Dichter meist gewaltige Erzähler.“⁹⁹

Auch wenn diese Bilder nun von Mensch zu Mensch verschieden sind und je nach Begabung des Erzählers oder des Autoren mehr oder weniger konkret vorgestellt werden können, so ist jedoch nicht von der Hand zu weisen, dass mittels Phantasie ein gewisser Zugang zur unmittelbaren Erregungskraft begrifflicher Verstandesdiskurse gedacht werden kann. Demzufolge kann auch der Kommunikation ästhetischer Erfahrungen durch sprachliche Verstandesdiskurse und somit auch Glaubensaussagen ein Zugang zur unmittelbaren Erregungskraft zugesprochen werden. Somit bleiben am Ende die metaphorischen (Glaubens-) Aussagen, wie Klaus Mollenhauer sie als Möglichkeit zum Diskurs über ästhetische Ereignisse vorschlägt und damit ebenso jene jesuanischen Gleichnisse doch diejenigen Formen der Kommunikation, die der Bildhaftigkeit von Sprache am dienlichsten erscheinen.

3.3.2.5 Zweites Teilergebnis

Wie augenscheinlich die durch das Werk vermittelten Vorstellungen nun werden und wie unmittelbar damit die Erregungskraft eines sprachlich konstituierten Kunstwerks sein kann, hängt somit zum einen von der Begabung des Autoren oder Künstlers ab, zum anderen aber genauso davon, wie sehr sich der Rezipient mit der Lebenswelt des Künstlers befasst.¹⁰⁰ Letztlich bestätigt sich hier die Notwendigkeit der kontextuellen Alphabetisierung nicht nur für eine rationale

⁹⁸ Trowitzsch, Michael: Phantasie, 469.

Ich verwende an dieser Stelle nicht den Begriff der Einbildungskraft, da Dilthey von der dichterischen Phantasie spricht. Mitgedacht werden muss hier trotzdem: „Sie leistet den Übergang von der Rezeptivität der Sinnlichkeit zur Spontaneität des Denkens, dem also, was nach Kant die Erkenntnis ausmacht.“ [Borsche, Tilman: Einbildungskraft, in: LThK 3, Freiburg i.Br. ³1995, 536f., 536.]

⁹⁹ Dilthey, Wilhelm: Das Erlebnis und die Dichtung, 180.

¹⁰⁰ Vgl. Dilthey, Wilhelm: Das Erlebnis und die Dichtung, 196f.

Einordnung des Werkes sondern sogar darüber hinaus als Bedingung der Möglichkeit für das ästhetische Erfahren des, einer Glaubensaussage zugrundeliegenden, Ereignisses. Bis hierhin können nun folgende Ergebnisse festgehalten werden:

1. Der Kommunikation ästhetischer Erfahrungen durch sprachliche Verstandesdiskurse kann, unter Berücksichtigung der Phantasie, ein gewisser Zugang zur unmittelbaren Erregungskraft zugesprochen werden.
2. Glaubensaussagen sind Kommunikation ästhetischer Erfahrung durch sprachliche Verstandesdiskurse, somit kann Glaubensaussagen ein Zugang zur unmittelbaren Erregungskraft zugesprochen werden.
3. Je nachdem wie begabt nun der Autor einer Glaubensaussage ist und wie stark der Rezipient sich der kontextuellen Alphabetisierung widmet, desto mehr oder weniger klar wird das Bild (die Augenscheinlichkeit), durch das die unmittelbare Affektion des Rezipienten einer Glaubensaussage erfolgen kann.
4. Je nachdem wie gut ausgebildet nun die Fähigkeit zur Kritik- und Urteilsfähigkeit bezüglich ästhetischer Erlebnisse, also das ästhetische Verhalten zur Welt (Katharsis) ist, ist das erlebende Subjekt in der Lage diese Erlebnisse einzuordnen und sich zu ihnen verhalten, sie deuten zu können.¹⁰¹

3.3.3 Die Frage nach dem Gelingen des spirituellen Aktes

Nachdem nun in den vorausgehenden Themenkomplexen diskutiert worden ist, inwiefern eine Sprachhandlung gelingen oder missglücken kann, welche Faktoren dabei eine Rolle spielen und inwiefern erfahrungsbasierte Kommunikation überhaupt zu denken ist, gilt es nun, eben da hier Glaubensaussagen betrachtet werden, auf den spirituellen Akt der Kommunikation einzugehen. Ab diesem Punkt muss nun vom bisherigen Vorgang der Betrachtung von Glaubensaussagen unterschieden werden, da im Folgenden nicht mehr auf überprüfbareren Inhalten, sondern Glaubensaxiomen aufgebaut wird. Um letztlich das spirituelle Moment von Glaubensaussagen verorten zu können, erscheint es sinnvoll diese Arbeit mit der Person des Heiligen Geistes abzuschließen.

Schon im Alten Testament ist die Ruah, der Windhauch, der Atem, der Lebenshauch, der Geist Gottes diejenige göttliche Kraft, die rettend in die

¹⁰¹ Vgl. Hilger, Georg: Ästhetisches Lernen, 339f.

Lebenswelt des Menschen eingreift, die göttliche Kraft, die im Kosmos wirkt.¹⁰² Sie ist der Geist Gottes, der den Menschen berührt und der ihn befähigt über sich hinaus zu wachsen.¹⁰³ „Die zentrale neue Erfahrung des frühen Christentums ist die wirkliche und unmittelbare Präsenz Gottes in Menschen durch den Geist.“¹⁰⁴ Dieser Heilige Geist, der Geist der wahrhaftig und in Fülle wirkt, der den Menschen die Liebe Gottes erfahren lässt, welcher seinen Tempel zunächst in Jesus hatte und schließlich in allen Menschen hat,¹⁰⁵ dieser Geist wirkt nicht nur zwischen Gott und Mensch, also dann, wenn der Mensch Gott erfährt, sondern, so die Botschaft des Pfingstereignisses, darüber hinaus auch durch den Menschen.

Und wir sehen, wie sie von schwachen, furchtsamen Männern in kraftvolle Apostel verwandelt wurden, um furchtlos das Evangelium jenen Leuten zu predigen, die Jesus getötet hatten. In unserer Zeit können viele Leute bezeugen, daß ihnen etwas Ähnliches widerfahren ist. Sie wissen, daß eine neue Kraft, ihre christliche Verpflichtung zu leben und ihren Glauben zu bezeugen, in ihr Leben gekommen ist. Wie die ersten Jünger finden viele sich auf dem Weg des Lobpreises Gott zugewendet; sogar jenseits ihrer Kraft diesen Lobpreis in Worte zu kleiden. Sie bezeugen eine neue Erfahrung der Wirklichkeit des Herrn, dem sie in ihrem Gebet begegnen. Sie haben neu verstanden, daß „Jesus der Herr ist“. Und deshalb wünschen sie wie die Jünger zu Pfingsten nichts mehr, als ihre Erfahrung mit anderen zu teilen.¹⁰⁶

Nicht nur im Modus des Berichtens wirkt der Geist Gottes durch den Menschen, sondern der Heilige Geist ist ebenfalls die Instanz, die wahrhaftes Verstehen, die das Offensein für die Wahrnehmung des Andern ermöglicht.¹⁰⁷ Um eine Glaubensaussage, deren Verifizierung nur in ihrer Übereinstimmung mit der christlichen Botschaft erfolgen kann, so verstehen zu können, dass die ihr zugrundeliegende Erfahrung wahrhaft verstanden werden kann, bedarf es also immer auch des Wirken Gottes. Auch in diesem Sinne kann das Werk des

¹⁰² Vgl. Hilberath, Bernd, Jochen: Pneumatologie, in: Theodor Schneider (Hg.), Prolegomena, Gotteslehre, Schöpfungslehre, Christologie, Pneumatologie (= Handbuch der Dogmatik 1), Düsseldorf²1995, 445-552, 463.

¹⁰³ Vgl. Hilberath, Bernd, Jochen: Pneumatologie, 454-456.

¹⁰⁴ Berger, Klaus: Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben. Neues Testament, in: TRE 12, Berlin 1984, 178-196, 194.

¹⁰⁵ Vgl. Congar, Yves: Der Heilige Geist, Freiburg i. Br. 1982, 213f.

¹⁰⁶ Sullivan, Francis A.: Integration der charismatisch-pfingstlerischen Bewegungen in das inkarnatorisch-sakramentale Verständnis des katholischen Christentums, in: Wolfgang Beinert (Hg.), Der Heilige Geist. (Pneumatologie) (= Texte zur Theologie, Abteilung Dogmatik 7/2), Graz 1993, 99-102, 99.

¹⁰⁷ Vgl. Congar, Yves: „Der Unbekannte jenseits des Wortes“, in: Wolfgang Beinert (Hg.), Der Heilige Geist. (Pneumatologie) (= Texte zur Theologie, Abteilung Dogmatik 7/2), Graz 1993, 91-98, 92.

Heiligen Geistes als Vergegenwärtigung, Fortführung und Vollendung der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus verstanden werden.¹⁰⁸

Die großen Mystiker haben ihre eigene Gotteserfahrung anderen mitzuteilen versucht in der festen Überzeugung, daß die andern, in der Tat alle Menschen, zu einer ähnlichen Erfahrung berufen und ihrer fähig seien. Sie folgten darin den ersten Jüngern, die kein fertiges Lehrsystem, sondern die sie bis ins Innerste erschütternde Erfahrung mit Jesus, vor allem die Erfahrung des Auferstandenen, allen Menschen mitteilen wollten.¹⁰⁹

Unter Berücksichtigung des spirituellen Aktes entfaltet sich somit erst das ganze Wirkungsspektrum religiöser Aussagen, denn hier zeigt sich letztlich das Wirken des dreieinigen Gottes. Der Ursprung einer Glaubenserfahrung liegt freilich in Gott, die Rechtmäßigkeit einer Glaubensaussage kann aber stets nur an ihrer Christlichkeit, also der Selbstmitteilung Gottes durch Jesus Christus und somit an seinem wahrhaftigen und unmittelbaren Wirken selbst gemessen werden und die Botschaft und ihre Überzeugungskraft in zwischenmenschlicher Beziehung werden schließlich erst durch das Wirken des Heiligen Geistes wieder zu einer neuen und wirklichen Glaubenserfahrung.

4. Fazit

Die Schwierigkeit sich der Wahrheit von Glaubensaussagen durch ein methodisches Vorgehen nähern zu wollen, zeigt sich bereits in den Überlegungen des Werkes „Wahrheit und Methode“ von Hans Georg Gadamer. „Die >offenbarende< Wahrheit des Überlieferungsgeschehens würde durch ein methodisches Vorgehen, das die Wahrheit von Aussagen sichern soll, nur verstellt.“¹¹⁰ Mein Anliegen in dieser Arbeit war es daher den Versuch zu unternehmen, einen Weg der Mitte zwischen Wahrheit und Methode, zwischen liberaler und dialektischer Theologie, zwischen Offenbarung und radikalem Wahrheitsanspruch zu gehen. Und ebenso die Grundlagen, die für ein angemessenes Verstehen von Glaubensaussagen notwendig erschienen, zu diskutieren, ohne jedoch konkrete Vorgehensweisen zu diktieren.

¹⁰⁸ Vgl. Hilberath, Bernd, Jochen: Pneumatologie, 445.

¹⁰⁹ Feiner, Johannes / Löhrer, Magnus (Hg.): Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte (= Mysterium Salutis 5), Einsiedeln 1976, 228.

¹¹⁰ Habermas, Jürgen: Rationalitäts- und Sprachtheorie, 58. In Bezug auf: Gadamer, H-G.: WuM.

Um die eigenen, innerreligiösen Vorstellungen und Überzeugungen in einem rationalen Diskurs behaupten zu können, war es mir ein Anliegen in dieser Arbeit zu verdeutlichen, dass eine Glaubensaussage keine Aussage Gottes, kein konstitutives Dogma, keine verbalinspirierte Gottesbotschaft, sondern eben eine Reaktion und zwar immer eine menschliche Reaktion auf ein Sich-Zeigen, eine Selbstmitteilung Gottes ist. Jede Glaubensaussage, als Reaktion und Antwort auf Offenbarung, benötigt daher ausnahmslos einer kritischen Würdigung und Auslegung.

Freilich kann nun am Ende dieser Arbeit nicht bewiesen werden, ob der Ursprung einer bestimmten Glaubensaussage tatsächlich eine wirkliche Erfahrung mit Gott ist, dies käme einem Gottesbeweis gleich. Daher gilt es zunächst einmal jeden Menschen ernst zu nehmen, welcher eine solche Glaubensaussage kommuniziert. Mir ging es aber letztlich darum Wege aufzuzeigen, auf denen eine solche Aussage betrachtet werden kann, um zum einen zu einer kritischen Einschätzung des Inhalts dieser Glaubensaussage zu gelangen und zum anderen erkennen zu können, dass durch erfahrungsbasierte Kommunikation die Möglichkeit besteht, persönliche Erfahrungen zu kommunizieren und daher auch auf rationaler Ebene zumindest die Möglichkeit nicht abgetan werden kann, über Erfahrungen mit Gott zu sprechen.

Dabei gilt es stets zu bedenken, dass eine Glaubensaussage, die im Rahmen christlicher Offenbarung konstituiert ist, also ihren Ursprung in einer Glaubenserfahrung hat, in der sich Gott dem erfahrenden Subjekt aus Gnade heraus offenbart, ihrem Ursprung nur in Übereinstimmung mit der einzigen unmittelbaren Selbstoffenbarung Gottes gerecht werden kann, die wir Christen wahrhaftig kennen und zwar der Botschaft und dem Leben Jesu Christi. In der Übereinstimmung mit ihrer Christlichkeit bemisst sich somit der Geltungsanspruch einer Glaubensaussage hinsichtlich ihres Rationalitäts- **und** ihres Offenbarungsanspruches. Da jedoch die Bedeutung von Christlichkeit immer selbst auch schon durch überlieferte Zeugnisse und damit menschliche Glaubensaussagen beschrieben ist, bedarf es stets auch einer kritischen Auslegung dessen, von dem gesagt wird, es sei christlich und somit bedarf es solange es Christlichen Glauben gibt stets auch einer christlichen Theologie.

Ich für meinen Teil habe durch die Arbeit einen ganz neuen Bezug zu Kunst und Musik gefunden, gerade religiöse Werke betreffend. Glaubensaussagen scheinen ausgedrückt durch solche ästhetischen Werke einen noch stärkeren Tiefgang zu bekommen. In literarischer Form scheinen sie ebenso immer dann am wirkungsvollsten, wenn ihnen durch gekonnt eingesetzte Begriffe Emotion und Augenscheinlichkeit verliehen wird und nicht, wenn durch sie versucht wird Situationen kognitiv verständlich zu machen. Dabei kommt es mir fast so vor, als sei die Botschaft, die durch sie vermittelt werden will, zweitrangig und, dass diese Botschaft weichen müsse vor dem großen unfassbaren und unsagbaren Ereignis, welches sie sucht zu beschreiben. In diesem Sinne denke ich behält Karl Rahner Recht, wenn er sagt, dass der Christ von Morgen ein Mystiker sein wird. Und vielleicht sind so die Propheten der Jetztzeit eben jene Menschen, die es verstehen anderen Menschen durch Wort und Tat einen Zugang zu Gott aufzuzeigen.

Mir ist beim Schreiben dieser Arbeit immer weiter klar geworden, wie großartig und überaus bedeutend jene jesuanischen Gleichnisse sind, berücksichtigt man all die Schlüsse, die sich hinsichtlich der Person Christi, sowie dem Gelingen von erfahrungsbasierter Kommunikation ergeben haben. Ich würde diesbezüglich inzwischen sogar so weit gehen zu sagen, dass diese Gleichnisse, diejenigen Glaubensaussagen sind, welche den Menschen, der es in irgendeiner Weise mit ihnen zu tun bekommt und welcher sich ihrem Geist nicht verschließt, ganz nah an das heranführen können, von dem ich sagen würde es sei eine Erfahrung mit Gott.

Literatur

- Althaus, Claudia: Erfahrung denken. Hannah Arendts Weg von der Zeitgeschichte zur politischen Theorie (= Formen der Erinnerung 6), Göttingen 2000.
- Arens, Edmund: Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens (= Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft), Düsseldorf 1989.
- Bausenhart, Guido: Das Amt in der Kirche. Eine not-wendende Neubestimmung, Freiburg i.Br. 1999.
- Bausenhart, Guido: Einführung in die Theologie. Genese und Geltung theologischer Aussagen (= Grundlagen Theologie), Freiburg i.Br. 2010.
- Berger, Klaus: Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben. Neues Testament, in: TRE 12, Berlin 1984, 178-196.
- Bormann, Claus: Hermeneutik. Philosophisch-theologisch, in: TRE 15, Berlin 1986, 108-137.
- Borsche, Tilman: Einbildungskraft, in: LThK 3, Freiburg i.Br. ³1995, 536f.
- Borsche, Tilman: Phantasie, in: LThK 8, Freiburg i.Br. ³1999, 202f.
- Bultmann, Rudolf: Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung (= Beiträge zur evangelischen Theologie 96), München ²1995.
- Congar, Yves: Der Heilige Geist, Freiburg i. Br. 1982.
- Congar, Yves: „Der Unbekannte jenseits des Wortes“, in: Wolfgang Beinert (Hg.), Der Heilige Geist. (Pneumatologie) (= Texte zur Theologie, Abteilung Dogmatik 7/2), Graz 1993, 91-98.
- Dilthey, Wilhelm: Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin, Leipzig⁵1916.
- Döring, Heinrich: Glaubenserfahrung, in: LThK 4, Freiburg i.Br. ³1995.
- Eco, Umberto: Einführung in die Semiotik (= Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste 32), München 1972.
- Egger, Wilhelm: Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg i. Br. ⁴1996.
- Feiner, Johannes / Löhrer, Magnus (Hg.): Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte (= Mysterium Salutis 5), Einsiedeln 1976.
- Franke, Ursula: Alexander Gottlieb Baumgarten, in: Julian Nida-Rümelin / Monika Betzler (Hg.), Ästhetik und Kunstphilosophie. Von der Antike bis zur Gegenwart in Einzeldarstellung, Stuttgart 1998, 72-79.
- Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode, Tübingen ⁴1945.
- Grimm, Gunter: Einführung in die Rezeptionsforschung, in: ders. (Hg.), Literatur und Leser. Theorien und Modelle zur Rezeption literarischer Werke, Stuttgart 1975, 11-84.
- Grötzing, Albrecht: Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung praktischer Theologie, München ²1991.
- Gülich, Elisabeth / Raible, Wolfgang: Linguistische Textmodelle. Grundlagen und Möglichkeiten (= Uni-Taschenbücher 130), München 1977.
- Habermas, Jürgen: Rationalitäts- und Sprachtheorie (= Philosophische Texte 2), Frankfurt a. M. 2009.

- Heidegger, Martin: Phänomenologie und Theologie, Frankfurt a. M. 1970.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen ¹⁹2006.
- Heidegger, Martin: Zur Bestimmung der Philosophie. Frühe Freiburger Vorlesungen Kriegsnotsemester 1919 und Sommersemester 1919 (= Gesamtausgabe 56/57), Frankfurt a.M. ²1999.
- Hilberath, Bernd Jochen: Pneumatologie, in: Theodor Schneider (Hg.), Prolegomena, Gotteslehre, Schöpfungslehre, Christologie, Pneumatologie (= Handbuch der Dogmatik 1), Düsseldorf ²1995, 445-552.
- Hilger, Georg: Ästhetisches Lernen, in: ders. / Stephan Leimgruber / Hans-Georg Ziebertz (Hg.), Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium Ausbildung und Beruf, München 2001, 305-318.
- Höhn, Hans-Joachim: Gott Offenbarung Heilswege. Fundamentaltheologie, Würzburg 2011.
- Irlborn, Bernd: >>Veritas semper maior<<. Der philosophische Gottesbegriff Richard Schaefflers im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie (= ratio fidei 20), Regensburg 2003.
- Jansen, Gabriele: Zeuge und Aussagepsychologie (= Praxis der Strafverteidigung 29), Heidelberg ²2012.
- Kalloch, Christina / Leimgruber, Stephan / Schwab, Ullrich: Lehrbuch der Religionsdidaktik. Für Studium und Praxis in ökumenischer Perspektive (= Grundlagen Theologie), Freiburg i.Br. 2009.
- Körtner, Ullrich H.J.: Schriftauslegung. Schriftauslegung IV, TRE 30, Berlin 1999, 489-495.
- Küng, Hans: Spurensuche. Die Weltreligionen auf dem Weg, München ⁵2001.
- Lange, Dietz: Erfahrung und die Glaubwürdigkeit des Glaubens (= Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 18), Tübingen 1984.
- Mollenhauer, Klaus: Die vergessene Dimension des Ästhetischen in der Erziehungs- und Bildungstheorie, in: Dieter Lenzen (Hg.), Kunst und Pädagogik. Erziehungswissenschaft auf dem Weg zur Ästhetik?, Darmstadt 1990, 3-17.
- Neuhaus, Gerd: Fundamentaltheologie. Zwischen Rationalitäts- und Offenbarungsanspruch, Regensburg 2013.
- Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemäße Betrachtungen (=Kröners Taschenausgabe 71), Stuttgart 1964.
- Pocai Romano: Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität, in: Thomas Rentsch (Hg.), Martin Heidegger. Sein und Zeit (= Klassiker Auslegen 25), Berlin 2001, 51-67.
- Rahner, Karl: Zur Theologie der religiösen Bedeutung des Bildes, in: ders. (Hg.), Humane Gesellschaft und Kirche von Morgen (= Schriften zur Theologie 16), Zürich, Einsiedeln, Köln 1984, 348-363.
- Rahner, Karl: Theologische Bemerkungen zum Begriff „Zeugnis“, in: ders. (Hg.), Schriften zur Theologie, (= Schriften zur Theologie 10), Zürich, Einsiedeln, Köln 1972, 164-180.
- Ritter, Adolf Martin: Glaubensbekenntnis(se). Alte Kirche, in: TRE 13, Berlin 1984, 399-412.
- Roth, Ulli: Gnadenlehre (= Gegenwärtig Glauben Denken 8), Paderborn 2013.

- Ruhstorfer, Karlheinz: Gotteslehre (= Gegenwärtig Glauben Denken 2), Paderborn 2010.
- Schaeffler, Richard: Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg i.Br. 1995.
- Schneider-Flume, Gunda: Grundkurs Dogmatik. Nachdenken über Gottes Geschichte, Göttingen 2004.
- Sebeok, Thomas A.: Theorie und Geschichte der Semiotik (= rowohlt's deutsche enzyklopädie), Reinbeck bei Hamburg, 1979.
- Söding, Thomas: Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament, Freiburg i. Br. 1998.
- Splett, Jörg: Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, München ⁵2005.
- Steller, Max / Volbert, Renate: Psychologie im Strafverfahren. Ein Handbuch, Bern 1997.
- Sullivan, Francis A.: Integration der charismatisch-pfingstlerischen Bewegungen in das inkarnatorisch-sakramentale Verständnis des katholischen Christentums, in: Wolfgang Beinert (Hg.), Der Heilige Geist. (Pneumatologie) (= Texte zur Theologie, Abteilung Dogmatik 7/2), Graz 1993, 99-102.
- Troeltsch, Ernst: Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie, in: ders. (Hg.), Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik (= Gesammelte Schriften 2), Tübingen ²1922, 729-753.
- Trowitzsch, Michael: Phantasie, in: TRE 26, Berlin 1996, 469-472.
- Vogrinmler, Herbert: Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken, Freiburg i.Br. 1985.
- Wißmann, Hans: Erfahrung. Religionsgeschichtlich, in: TRE 10, Berlin 1982, 83-89.
- Wöhrmann, Arnt: Intangible Impairment. Qualitativer Impairment-Test für immaterielle Vermögenswerte, Wiesbaden 2009.

Abbildungsverzeichnis

- Söding, Thomas: Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament, Freiburg i.Br. 1998, 27.

BEI GRIN MACHT SICH IHR WISSEN BEZAHLT



- Wir veröffentlichen Ihre Hausarbeit, Bachelor- und Masterarbeit
- Ihr eigenes eBook und Buch - weltweit in allen wichtigen Shops
- Verdienen Sie an jedem Verkauf

Jetzt bei www.GRIN.com hochladen
und kostenlos publizieren

