

„Die Wahrheit wird euch frei machen“ (Joh 8,32)

Sinnrechenchaft in Zeiten der Postmoderne

von *Christoph Böttigheimer*

Der christliche Glaube impliziert einen universalen Wahrheitsanspruch, der nicht fundamentalistisch behauptet, sondern rational, im Zuge eines argumentativen Vernunftdiskurses eingelöst werden möchte (1Petr 3,15). Der Rationalitätsaufweis des christlichen Glaubens ist dabei immer an den geistesgeschichtlichen, insbesondere philosophischen Denkhorizont verwiesen. Wie kann im Kontext einer postmodernen Philosophie die christliche Glaubensverantwortung im Horizont der Wahrheitsfrage gelingen? Der folgende Beitrag plädiert dafür, die Wahrheitsfrage ernst zu nehmen und den Wahrheitsanspruch des Christentums induktiv einzulösen: im hermeneutischen Wettkampf mit anderen Wahrheitsansprüchen.

Seit den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts ist immer wieder davon die Rede, dass wir in Zeiten des Übergangs leben. Manche sprechen gar von einem epochalen Wandel, davon, dass wir uns an einer „weltgeschichtlichen Epochenschwelle“ (Koslowski 1986, 2) befänden, nämlich jener zwischen Moderne und Postmoderne. Letzteres ist ein recht unscharfes Schlagwort, das Ende der fünfziger Jahre des 20. Jhdts. vor allem in Amerika in Kunst und Architektur Einzug hielt und zunächst ganz allgemein für das Verlassen von gewohnten Richtungen innerhalb der Kulturwelt stand. Schnell griff die sog. „Postmoderne“ auf alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens über und erfasste auch literarische, linguistische etc. Wissenschaftsbereiche – einschließlich des philosophischen Diskurses, wo der Begriff „Postmoderne“ vor allem durch Jean-François Lyotard eingebracht wurde.

Die philosophische Theorie der Postmoderne distanziert sich zwar von der Moderne, sie zeichnet sich aber nicht dadurch aus, dass mit ihr leichthin gebrochen würde – ganz im Gegenteil: Die Postmoderne bedeutet die „permanente Geburt“ des Modernismus (Lyotard 1988, 201). Damit ist gemeint, dass postmoderne Philosophen die Grundmotive der Moderne wie etwa die Wende zum Subjekt oder das Anliegen einer auf der Autonomie basierenden Gesellschaft bewusst aufgreifen, sie dann aber kritisch zur Geltung bringen gegenüber den Universalkonzepten der Moderne, die „in irgendeiner Form [beanspruchten], das Mensch, Natur und Gesellschaft umfassende Ganze verbindlich auf den Begriff zu bringen“ (Anzenbacher 2002, 206; Wendel 1988). Folglich werden im Postmodernismus universalistische Behauptungen grundsätzlich negiert, mögen sie philosophischer, linguistischer, literarischer oder politischer Art sein.

Kennzeichnend für die Postmoderne ist also zunächst die Anerkennung des Partikularismus sowie die Negierung metaphysischen Denkens und damit die Vorstellung eines letzten Grundes (Derrida 1990, 114-117) wie auch Zieles (Lyotard 1988, 203). Auf diese Weise werden universale Weltinterpretationen unmöglich und kommt es zwangsläufig zur Ausbildung vielfältiger, partikularer Lebensentwürfe. In der Postmoderne nimmt der

Pluralismus zu, er wird geradezu radikalisiert und steht im Zentrum der philosophischen Theorien. Das ist insbesondere dort der Fall, wo die Dignität des Anderen so sehr in das Zentrum der Reflexion tritt, dass nur die unversöhnte Pluralität die wahre Ganzheit sein kann und das Denken des menschlichen Seins von Einheit her und auf Ganzheit hin als Ausdruck der Verfügung über andere, als Vereinnahmung anderer angesehen wird (Voss 2003, 7). Weil „der Fokus der Postmoderne“ in der „Pluralität und der Zustimmung zu ihr liegt“ (Welsch 1988a, 23; Ders. 1988b, 13-21), entstand eine Situation, „wo es auf jede Frage mehrere gleichberechtigte Antworten gibt“ (Welsch 1988, 27) – und das nicht nur in Rand-, sondern auch in „ein Wissen zu erlangen, das universell gültig wäre. So haben wir uns prinzipiell mit einem Wahrheitspluralismus abzufinden. Das bedeutet freilich nicht, dass die Vertreter der postmodernen Philosophie schlechterdings der Beliebigkeit und Willkür das Wort reden würden (Lyotard 1988, 193.197f.).¹ Denn ein Absolutes ist ihnen keineswegs fremd, wohl aber gilt es für sie als nicht darstellbar und definierbar; es zeigt sich nämlich lediglich in der Pluralität der einzelnen Ereignisse, ohne sich selbst dadurch als das plurale Ereignis schlechthin zu offenbaren (Lyotard 1986, 175ff.). So verhindert Elementarfragen“ (Welsch 1988, 37).

Die epistemologische Basis postmoderner Philosophie ist die grundsätzliche Unzugänglichkeit einer objektiven Wahrheit durch das rationale Subjekt. Eine objektive, transhistorische und -kulturelle Wahrheit, die durch Rationalität zugänglich wäre, wird ebenso verneint wie die Möglichkeit, durch methodische Vernunft die Annahme eines Absoluten einerseits das Ableiten der postmodernen Philosophie in Beliebigkeit und Willkür und legitimiert andererseits aufgrund seiner Unzugänglichkeit gleichwohl Heterogenität und Pluralität des Denkens. Folglich schließt postmoderne Philosophie die Vorstellung letzter Gewissheit und die Möglichkeit eines universalen Bekenntnisses aus.

Prinzipiell erscheinen vor einem postmodernen Hintergrund so viele Lebenseinstellungen und Weltanschauungen denkbar und möglich, wie es Individuen gibt. Das tut dem Geltungsanspruch der einzelnen Überzeugungen indes keinen Abbruch. Denn diese Gesinnungen erheben im Kontext der postmodernen Philosophie, insbesondere der neuzeitlichen Subjektphilosophie, jeweils nur für den einzelnen bzw. „für mich“ Anspruch auf Wahrheit, nicht aber für die Gemeinschaft als ganze bzw. „für sich“. In der postmodernen, pluralistischen Wahrheitstheorie wird ein definitiver, ausschließlicher Wahrheitsanspruch durch partikuläre, wechselseitig tolerante Wahrheitsansprüche ersetzt und die Suche nach Wahrheit als ein prinzipiell unabschließbarer Prozess gedeutet. Gerade deshalb erweist sich das Votum postmodernen Denkens für Pluralität als „prekär“; postmoderne Heterogenität geht „an die Substanz“ (Welsch 1988, 38).

Postmoderne Tendenzen setzen ihre Implikationen auch in bezug auf religiöse Überzeugungen und Wertmaßstäbe frei und so treten heute anstelle der „wahren Religion“ die vielen Religionen, anstelle des einzigen Gottes die vielen Götter und nicht selten werden die Heilmittel, die die großen Religionssysteme bereithalten, beliebig miteinander kombiniert („Patchwork-Religiosität“). Der „Abschied vom Prinzipiellen“ (Marquard 1981a)

¹ Weil das, was unter Postmoderne zu verstehen ist, nicht leicht zu fassen und darum immer wieder dem Missverständnis ausgeliefert ist, unterscheidet Welsch „zwischen einem diffusen und einem präzisen Postmodernismus. Der diffuse ist der grassierende“ (Welsch 1987, 2).

ermöglicht nach O. Marquardt die „*entzauberte Wiederkehr des Polytheismus*“, die „Wiederkehr der vielen Götter“ (Marquardt 1981b, 107).

In einem derartigen geistesgeschichtlichen Kontext, wo universalistische Konzepte und Werte relativistisch negiert werden, tut sich das Bekenntnis zu einer allgemeinverbindlichen, absoluten Wahrheit natürlich schwer. Wer sich eines solchen Wahrheitsanspruchs bedient, setzt sich der Gefahr aus, als intolerant oder gar fanatisch zu gelten (Waldenfels 1991, 195). Wahrheit scheint in einer postmodernen Welt eben kontextrelativ, perspektivisch und partikulär geworden zu sein, jedenfalls nichts, was objektiv festgehalten werden könnte. Die christliche Theologie kann sich indes gegenüber der Wahrheitsfrage nicht indifferent verhalten, erhebt sie doch den Anspruch, nicht irgendeinen partikularen Wahrheitsanspruch zu vertreten, sondern die umfassende, eschatologisch unüberbietbare Wahrheit zu verkünden.

Aufgabe insbesondere der Fundamentaltheologie ist es, die Frage nach der einen, vorgegebenen und verbindlich aufgegebenen Wahrheit wach zu halten auch und gerade angesichts der postmodernen Entwicklungsphänomene und den darin implizierten Herausforderungen. In der Theologiegeschichte steht ja der Begriff „Apologie“ ganz allgemein für den fachlichen und komplexen Vollzug christlicher Glaubensverantwortung im Horizont der Wahrheitsfrage. Alles, was die Fundamentaltheologie verhandelt: das Fundament des Glaubens und der Glaube als Fundament, geschieht unter dem Anspruch der Rationalität einer universalen Wahrheit. Anders ausgedrückt: Bei jedem fundamentaltheologischen Tun steht die Wahrheitsfrage im Hintergrund: Selbsterschließung und Selbstbehauptung des christlichen Glaubens implizieren einen universalen Gültigkeits- und Wahrheitsanspruch.

Im Folgenden soll dieser fundamentaltheologischen Aufgabestellung im Blick auf die postmoderne Wahrheitsdiskussion näher nachgespürt werden. Eine geschichtliche Reflexion auf den philosophischen Wahrheitsbegriff soll dabei die Wandlungen und Herausforderungen der Gegenwart verdeutlichen. Die Einsicht in die bleibende Relevanz der Wahrheitsfrage soll sodann zu der Frage überleiten, in welchem Sinne biblische Aussagen wahr sind. Überlegungen, wie im Kontext der Postmoderne eine christliche Sinnrechenchaft möglich ist, werden schließlich den Abschluss bilden.

Philosophische Reflexionen auf die Wahrheit

Eine erste, flüchtige Orientierung innerhalb der Geschichte der Philosophie vermittelt einen nachdrücklichen Eindruck über die Komplexität der Wahrheitsthematik. Disparat ist nicht nur die Bedeutung, die dem Wort Wahrheit zugeschrieben wird, sondern ebenso die Bestimmung bzw. Definition des Begriffs „Wahrheit“. Obzwar die griechische Philosophie von Anfang an von der Wahrheitsfrage bewegt war, gelang es aus philosophischer Sicht nie, den Wahrheitsbegriff abschließend zu definieren. Das überrascht insofern, als es sich bei der Wahrheitsfrage ja nicht um irgendein Thema der Philosophie handelt, sondern um eines der Grundthemen philosophischer Tradition überhaupt (Puntel 1974, 1649f.).

In pointierter Weise zeigt die Wahrheitsdiskussion der Postmoderne, wie offen Bestimmung und Bedeutung des Wahrheitsbegriffs sind und mit welcher großer Unbestimmtheit er infolgedessen oft Verwendung findet. So muss gerade heute der Versuch, den Wahrheitsbegriff als philosophischen Kernbegriff einheitlich zu bestimmen, scheitern. „Der Wahrheitsbegriff ist zum Label einer kaum mehr überschaubaren und völlig disparablen Fülle von Problemstellungen geworden“ (Kreiner 1992, 3). Dabei verstehen sich die unterschiedlichen philosophischen Wahrheitstheorien (Korrespondenz-, Kohärenz-, Redundanz-, Konsens-, Disquotationstheorie, semantische, pragmatische Theorie) oftmals weniger als umfassende Definitionsversuche, sondern eher als Explikationen unterschiedlicher Dimensionen des komplexen Wahrheitsbegriffs: der semantischen, erkenntnistheoretischen, ontologischen bzw. logischen Dimension.

Trotz der grundsätzlichen Unabgeschlossenheit der philosophischen Wahrheitsfrage kann dennoch die Formel von der „adaequatio“² („Entsprechung“, „Korrespondenz“) zwischen Denken und Wirklichkeit, menschlichem Intellekt und objektiver Sachwirklichkeit für das philosophische Wahrheitsverständnis als grundlegend ausgemacht werden. Die Adäquationsformel, die weniger eine umfassende Definition ist als vielmehr eine formale Bedeutungsrichtung anzeigt, wurde von dem antiken Philosophen Parmenides (ca. 515-445 v.Chr.) geprägt und u.a. von Thomas von Aquin fortentwickelt.

Für Parmenides liegt die Wahrheit in der Erkenntnis, dass nur das Seiende *ist*, das Nichtseiende aber nicht *ist*. Indem die Vernunft und nicht die Sinne das Sein des Seienden als notwendig erkennt, das Sein des Nichtseienden aber als unmöglich, findet sie zur Wahrheit. Sein und Wahrheit zeichnen sich also durch Selbigkeit aus; unter Sein versteht Parmenides näherhin absolutes Sein, eine unveränderliche, ungewordene, unbewegliche, unvergängliche, vollkommene etc. Wirklichkeit (Diehls 1934, 234-240). Über die Vernunftkenntnis des einen, wahren Seins führt der Weg der Wahrheit; das Denken oder die Vernunft ist auf die transzendente Wahrheit angewiesen und auf sie hingebunden. Denken und Sein korrelieren miteinander: „Dasselbe ist Denken und der Gedanke, daß IST *ist*“ (Diehls 1934, 234-240). Von der Wahrheitslehre Parmenides' ging der Impuls zum onto-logischen Nachdenken aus: Wo sich das Seiende unverborgen darbietet, da manifestiert sich die Wahrheit des Seins („on“) als Wahrheit der Vernunft („logos“).

Die Kongruenz zwischen Denken und Sein wurde fortan für das abendländische Wahrheitsverständnis bestimmend: Eine Aussage gilt dann als wahr, wenn sie das Seiende, die Wirklichkeit sachgerecht zur Sprache bringt. Ort der Wahrheit ist damit das Urteil, die Korrespondenz zwischen Sein („on“) und Vernunft („logos“). Materialiter wird der Wahrheitsgehalt eines Urteils durch die Übereinstimmung mit dem Seienden bestimmt, formaliter gibt das Widerspruchsprinzip die Richtung an. Das formale Wahrheitskriterium besagt, dass ein und dasselbe nicht zugleich sein und nicht sein kann (Diehls 1934, 231).

Wie Parmenides betonten auch die anderen großen Gestalten antiker Philosophie: Sokrates, Platon und Aristoteles den Realitätsbezug des Denkens. Die Wirklichkeit, das Sein ist wahr und diese transzendente Wahrheit wird vom Denken her erschlossen, rekon-

² Anstelle des Begriffs „adaequatio“ finden sich oft auch „Parallelbegriffe wie correspondentia, conformitas, convenientia u.ä.“ (Puntel 1974, 1651).

struiert, so dass die Urteilswahrheit die Entsprechung zwischen Denken und Sein ist. Insbesondere seit Thomas von Aquin erzeugte die Formel von der *adaequatio* „in gewisser Hinsicht grundsätzliche Einheitlichkeit des Verständnisses von Wahrheit, die jahrhundertlang bis in die Gegenwart meistens implizit vorausgesetzt oder explizit akzeptiert wurde bzw. wird“ (Puntel 2001, 927).

Thomas von Aquin folgte im Rahmen der jüdisch-christlichen Schöpfungstheologie (Waldenfels 2000, 383f.; Pfeiffer 1982, 122f.) der Adäquationsvorstellung und umschreibt das Wesen der Wahrheit als „*adaequatio rei et intellectus*“ (Thomas von Aquin, S.th I q.16, a. 2 2). Zudem führte er den Wahrheitsbegriff einer differenzierten Ausgestaltung zu, indem er drei Dimensionen zu unterscheiden lehrte (Thomas von Aquin, De Ver. q. I, a.1): *Fundamentaliter* besteht die Wahrheit im Wahrsein des Seienden selbst, *formaliter* existiert die Wahrheit in der Übereinstimmung von Sein und Geist im Urteil des Menschen und *finaliter* kommt die Wahrheit im Akt der Erkenntnis ans Licht, an ihr Ziel und zugleich der Mensch zu sich selbst. So sind Wahrheit und Mensch aufeinander verwiesen und kommen im jeweils andern zu sich selbst. Zugleich weisen beide über sich hinaus: Die Wirklichkeit ist reicher als der Mensch sie erkennen kann und umgekehrt weist der Geist des Menschen über die Wirklichkeit hinaus auf Gott.

Die traditionelle Adäquationsformel ist in der Wahrheitsdiskussion der Gegenwart nach wie vor Bezugspunkt; immer noch beziehen sich die meisten Wahrheitstheorien auf die Korrespondenz zwischen Denken, Sprache und Wirklichkeit. Allerdings erfolgt dies auf höchst unterschiedliche Weise (Puntel 1974; Ders. 1978; Pfeiffer 1982, 21-90; Kreiner 1992), da die drei Grundbegriffe: „*intellectus*“, „*res*“ und „*adaequatio*“ je verschieden deutbar und akzentuierbar sind. Näherhin spiegelt sich heute in den vielfältigen Interpretationen des Wahrheitsbegriffs ein offensichtliches Interesse an der Sprache des Menschen bzw. an den subjektiven Bedingungen der Wahrheitsfindung wider. Es stehen Fragen im Mittelpunkt wie: Welchen Einfluss übt die Sprachfähigkeit des Menschen, Wirklichkeit auszudrücken, auf die Wahrheitsbestimmung aus? Ist die Beurteilung des Verhältnisses von Aussage und Sachverhalt nicht perspektivenabhängig? Welche Rolle spielt der Konsens³ zwischen mehreren Subjekten bei der Wahrheitsfindung? Aufgrund dieser und ähnlicher subjektiver Akzentuierungen hat sich die Fragestellung innerhalb der Wahrheitsdiskussion mehr und mehr verändert. „Die Frage nach der Wahrheit [ist] heute weithin zur Frage nach der Methode geworden“; gefragt wird, „wie man zu der im Wahrheitsbegriff vorausgesetzten Wahrheit gelangt“ (Waldenfels 2000, 383; Gadamer 1960).

Ein solcher thematischer Wandel in der Wahrheitsfrage hat Folgen, vor allem wenn in der postmodernen Philosophie die einstige epistemologische Ausgangsbasis nicht mehr geteilt wird: Nach der Korrespondenztheorie der Wahrheit galt die externe Realität ja grundsätzlich als für das rationale Subjekt zugänglich. In der Postmoderne aber wird der rationale Zugang zu einer objektiven Wahrheit bestritten, wodurch die Wahrheitsfrage bzw. Wahrheitsfähigkeit des Menschen in einem gänzlich neuen Licht erscheint: Die

³ Über die Korrespondenztheorie hinaus besagt die Konsenstheorie, wie Wahrheit geschieht: nämlich dadurch, dass der Mensch bei den Menschen ist und die Wirklichkeit bei den Menschen in neuer Weise ankommt (Puntel 1978, 161-164).

Wahrheit kann jetzt nur noch relativ, nämlich bezogen auf den Menschen bestimmt werden.

Freilich ist die anthropologische Wende der Neuzeit auch an der Theologie nicht unversehens vorübergegangen und keinesfalls kann geleugnet werden, dass die Wahrheits-erkenntnis immer auch subjektive Momente in sich birgt. Auf die Bedeutung der Sprachlichkeit und damit der Kontingenz aller menschlichen Erkenntnis aufmerksam gemacht zu haben, ist unbestreitbar ein großer Verdienst neuerer philosophischer Wahrheitstheorien.⁴ Wo sich diese aber nur mit theorieimmanenten Fragestellungen befassen und zudem wie in der postmodernen Philosophie der direkte Zugang der Vernunft zur externen Realität bzw. zum Absoluten bestritten wird, da wird der Mensch zum ausschließlichen Ausgangs- und Bezugspunkt aller Wahrheitsbestimmung. Wahrheit wird damit relativ und die Wahrheitsfähigkeit menschlicher Vernunft zum Problem, worauf u.a. P. Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Fides et ratio“ hingewiesen hat.⁵

Wo das Wahrheitsverständnis ohne ontologischen Bezug ist und der Wahrheitsbegriff seine metaphysische Dimension verliert, da ist der Mensch in seiner Wahrheitsuche allein auf sich verwiesen. Kraft seiner natürlichen Vernunft ist er zwar zur grundsätzlichen Wahrheitserkenntnis befähigt⁶, doch als kontingentes Wesen vermag er von sich aus keine absolute, unwandelbare Wahrheit zu formulieren. Mit anderen Worten: Wo der rationale Zugang zur einen, objektiven Wahrheit negiert wird, da kennt der Mensch „nur noch seine eigenen subjektiven Zustände“ (Spaemann 1998, 537). Ohne das Sich-zeigen der absoluten Wahrheit, d.h. ohne eine transzendente Wahrheit kann es kein universell gültiges Wahrheitsgeschehen geben und verliert die Wahrheitsfrage zwangsläufig an Bedeutung.

Bleibende Relevanz der Wahrheitsfrage

Die philosophiegeschichtliche Reflexion auf die Wahrheitsdiskussion zeigte zum einen, dass sich der Wahrheitsbegriff nicht abschließend definieren lässt, ja sich die Wahrheitsproblematik mit der Frage nach der Wahrheitsfähigkeit des Menschen gegenwärtig gar

⁴ Vgl. die sog. „kopernikanische Wende“ bei Immanuel Kant (Kant 1974, B XVI f.): Formaliter hängt die Erkenntnis vom Subjekt ab, nur materialiter vom Gegebenen. Das bedeutet, die Wahrheit bezieht sich auf die Vorstellung von einem Gegenstand und nicht auf das Ding an sich. Die menschliche Vernunft rekonstruiert nicht die Wirklichkeit, sie erkennt nicht das An-sich-Sein der Dinge, sondern umgekehrt: die Gegenstände richten sich nach der menschlichen Erkenntnis. Der Mensch ist das Fenster zur Wirklichkeit und er erkennt nur die Phänomenalität der Dinge, seine Verstandeskategorien sind auf den Erfahrungsbereich begrenzt.

⁵ Papst Johannes Paul II. (1998), Nr. 5: Der Papst beschreibt die Gefahr, dass die moderne Philosophie, „mit einseitigen Forschungen über den Menschen als Subjekt beschäftigt, vergessen zu haben scheint, dass dieser Mensch immer auch dazu berufen ist, sich einer Wahrheit zuzuwenden, die ihn übersteigt.“ „Anstatt von der dem Menschen eigenen Fähigkeit zur Wahrheitserkenntnis Gebrauch zu machen, hat sie [die moderne Philosophie] es vorgezogen, deren Grenzen und Bedingtheiten herauszustellen“.

⁶ Predigten 27: „zwischen einer Vernunft, welche durch ihre gottgegebene Natur auf Wahrheit angelegt und zur Erkenntnis der Wahrheit befähigt ist, und dem Glauben, der sich der gleichen göttlichen Quelle aller Wahrheit verdankt, kann es keinen grundsätzlichen Konflikt geben. Der Glaube bestätigt gerade das Eigenrecht der natürlichen Vernunft. Er setzt es voraus; denn seine Annahme setzt jene Freiheit voraus, die nur dem Vernunftwesen eigen ist.“

noch ausweitet. Zum andern tritt die archaische Bestimmung der Wahrheit als Kongruenz von Denken und Wirklichkeit aufgrund relativistischer und pluralistischer Tendenzen zunehmend in den Hintergrund: In der Pluralismusdebatte scheint sich heute Wahrheit mehr im Denken als in der Übereinstimmung von Denken und Wirklichkeit zu manifestieren. Weil postmoderne Philosophie prinzipiell relativistisch ist, treten anstelle von universellen Werten diverse Partikularismen und die unterschiedlichsten Wahrheitsansprüche. Allerdings lässt sich ein radikaler Relativismus philosophisch kaum durchhalten, soll nicht auch der eigene Theorieansatz für relativ erklärt und damit letztendlich unbedeutend werden.

Ähnlich verhält es sich mit der Wahrheitsfrage selbst: Weil sich die Offenheit und Unabschließbarkeit des Wahrheitsbegriffs nicht unbegrenzt durchhalten lässt, erfährt die Wahrheitsfrage im alltäglichen Bewusstsein immer schon eine vorläufige, unreflexe Antwort. Denn ein Leben ohne Urteilen, ohne Werten und Entscheiden ist schlechterdings nicht möglich. Leben fordert zur Entscheidung heraus, was unabdingbar ein vorläufiges Wahrheitsverständnis und eine Urteils Wahrheit impliziert. Diese richtet sich auf die Wirklichkeit und geht von deren Sinnhaftigkeit aus, ansonsten drohen menschliches Urteilen und Handeln am Ende obsolet zu werden. Hier wird deutlich: Die Wahrheitsfrage spielt unmittelbar in die Sinnfrage hinein und ist insofern von bleibender Relevanz. Wie der Mensch ohne eine Sinnperspektive weder sein Leben zu bewältigen noch geschichtlich zu handeln vermag, so kann er ebenso wenig von der Wahrheitsfrage absehen.⁷ Denn die Wahrheit ist es ja, die die Bejahbarkeit der Wirklichkeit begründet. Wer sich dem Anspruch der Wahrheit stellt, „wird genau darin die Herkunft allen Sinnes wahrnehmen“ (Werbick 2000, 647).

Wahrheit und Sinn sind korrelativ. Das Sein und Leben in der Wahrheit ist demzufolge als Heil zu denken und das Heil des Menschen als Wahrheit. Das Gelingen der Wahrheit ist das Gelingen des Menschen (Seckler 1988, 66). Wahrheitssuche und Sinnsuche kommen überein im Dienst gelungenen Menschseins und wie die Wahrheit so hat auch der Sinn aller Wirklichkeit prinzipiell vernunftoffen zu sein. Das bedeutet: Wo immer Sinn behauptet wird, ob durch die großen Weltreligionen vermittelt oder aber individualistisch angeeignet, liegt eine Wahrheitsbehauptung vor, deren Legitimität rational aufweisbar sein muss. Unter dieser Rücksicht hat sich jede Sinnoption, mag sie partikulär oder universal sein, als rational zu erweisen. Doch wie lässt sich der Wahrheitsanspruch des christlichen Bekenntnisses angesichts der postmodernen Tendenzen, den pluralistischen Überzeugungen und der individualisierten Bedürfnisreligiosität rational rechtfertigen? Um diese Frage beantworten zu können, ist es angezeigt, zuvor nach dem Wahrheitsbegriff zu fragen, der dem christlichen Heilsanspruch zugrunde liegt.

⁷ Ohne Bejahung von Sinn verfiel der Mensch der Langeweile seines Daseins. „Wir erfahren den Sinn nicht als ‚etwas‘, das bloß unsere Vorstellung und Projektion ist, sondern als ‚etwas‘, das uns je schon umgreift und unser Wünschen und Fragen nach Sinn ermöglicht. Hätten wir niemals Sinn erfahren, dann könnten wir auch nicht nach ihm fragen. Dann könnten wir aber auch die Sinnlosigkeit nicht als solche erfahren, noch weniger könnten wir unser Handeln verstehen, das von der – faktischen – Bejahung von Sinn getragen ist. Gerade in der Intersubjektivität, in der sich Geschichte vollzieht, stiften wir nicht erst Sinn, hier drängt sich uns Sinn auf. Nicht wir sind es, die den Sinn für sich in Anspruch nehmen, wir werden vom Sinn in Anspruch genommen.“ (Kasper 1970, 136)

Christliches Wahrheits- und Heilsverständnis

Ein erstes ausgeprägtes und umfassendes Wahrheitsverständnis begegnet uns im NT beim Apostel Paulus, der die antike Adäquationstheorie christologisch deutet: die Wahrheit manifestiert sich in der Identifikation mit Jesus Christus. So wird die Wahrheit den Glaubenden im Wort des Evangeliums offenbar (Gal 2,5.14; 2Kor 4,2; 6,7). Christus zu verkündigen heißt, die Wahrheit offen zu lehren (2Kor 4,2), die Predigt des Evangeliums gilt als „Wort der Wahrheit“ (2Tim 2,15). Wahrheit wird zur christologischen Wahrheit; die absolute Wahrheit ist die christliche Glaubensbotschaft; sie ist wesentlich Glaubenswahrheit, so dass Merkmale der Wahrheit zugleich Merkmale des Glaubens sind: Die Wahrheit schenkt Heil, wie der Glaube gerecht macht (2Thess 2,13). Das Evangelium als die Wahrheit menschlicher Existenz vor Gott ist zur Rechtfertigung des Sünders notwendig. An diese Wahrheit des Evangeliums sind alle gebunden, weshalb „wir ... unsere Kraft nicht gegen die Wahrheit einsetzen [können], nur für die Wahrheit“ (2Kor 13,8).

Verwendet Paulus die Wahrheit zur Erklärung seiner Rechtfertigungslehre, so wird bei Johannes der Wahrheitsbegriff schließlich zu einem theologischen Reflexionsbegriff (Gnilka 1963, 798f.; Bultmann 1966, 245-248), der sowohl die göttliche Wirklichkeit als auch die Christusoffenbarung umfasst. Der Begriff „alētheia“, der in den biblischen Schriften nirgends so oft vorkommt wie im Johanneischen Schrifttum (exakt 25-mal im Johannesevangelium und 20-mal in den Johannesbriefen.), dient bei Johannes zur Interpretation des eschatologisch-endgültigen Offenbarungsgeschehens in Jesus Christus. Wahrheit ist nicht einfach der transzendente Gott, sondern der sich offenbarende Gott. Wahrheit ist die unüberbietbare Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus, wodurch die Menschen in die Liebe Gottes eingesammelt und geheiligt werden (Joh 17,17ff.). In Jesus Christus ist die endgültige Wahrheit über Gott, Mensch, Welt und Geschichte präsent. Christus selbst als der endgültige Offenbarer ist die Wahrheit (Joh 14,6), das universale concretum, der umfassende, endgültige Blick auf alle Wirklichkeit. Er ist das Licht, das in der sündhaften, unheilvollen Situation des Menschen die Dinge unverstellt und ein für allemal eschatologisch erschließt.

Die johanneische „alētheia“ ist also keine bloß abstrakte Vernunftwahrheit, sondern eine in Jesus Christus geschichtlich konkrete Offenbarungswahrheit. In Jesus Christus ist alles geoffenbart, was der nach Wahrheit strebende Mensch sucht (Schnackenburg 1971, 280) und als der Gekreuzigte ist Christus der Weg zum Leben bzw. Heil (Joh 8,32; 14,6). Als die Wahrheit des Menschen ist er das Heil des Menschen; „die Gnade und die Wahrheit sind durch Jesus Christus geworden“ (Joh 1,17). Der johanneische Wahrheitsbegriff macht damit ernst, dass das Heil des Menschen als Wahrheit und das Aus-der-Wahrheit-Sein als Sein-im-Heil zu denken ist. Wahrheit und Heil sind korrelativ und führen zum Leben. Jesus Christus ist die unendliche Erfüllungswirklichkeit menschlicher Wahrheits- wie Heilssuche. Und dieses Heil des Menschen ist nicht irgendeine Gabe Gottes, sondern Gott selbst; es ist ein In-Gott-Sein und damit ein Sein-aus-der-Wahrheit (Joh 18,37). Durch die Offenbarung Gottes werden demzufolge die Menschen nicht nur über ihr Heil in Kenntnis gesetzt, sondern sie werden ins Heil gesetzt, insofern sie an der Wirklichkeit Gottes, an seiner Wahrheit Anteil erhalten.

Mit dem Fleischwerden des göttlichen Logos ist die Wahrheit in die Welt eingetreten und darum gibt es keinen anderen Zugang zur Wahrheit als durch Jesus Christus. Das Christusereignis erhebt somit einen universalen Heils- und Wahrheitsanspruch. Die göttliche Wahrheit ist die Bedingung von Sinn und Heil, sie verbürgt als letzte Voraussetzung von allem die Sinnhaftigkeit menschlichen Lebens. Wird dieser religiöse Kontext bei der Wahrheitsbestimmung nicht geteilt bzw. die religiöse Tiefe der Wahrheitsfrage übergangen, so ist der Mensch auf sich selbst zurückgeworfen. Doch als Seiender vermag er die Intelligibilität des Seins schlechterdings nicht zu begründen. Ohne eine transzendente Verankerung bleibt der Mensch mit seinem Menschsein allein und ist der Bedeutungslosigkeit der eigenen Identität und Realität, die ihn umgibt, ausgeliefert.

Das Sich-zeigen der absoluten Wahrheit bzw. das Sich-offenbaren Gottes ist demnach die Voraussetzung für das Gelingen der Wahrheits- und Heilssuche des Menschen. Dass „Gott die Wahrheit, daß die Wahrheit göttlich ist“ (Nietzsche 1973, Nr. 344), stand selbst für Friedrich Nietzsche außer Frage. Darum war für ihn, der den Tod Gottes diagnostizierte, der Gedanke der Wahrheit eine Selbsttäuschung und der Wahrheitsbegriff leer – Wahrheit kann es nicht mehr geben (Nietzsche 1973, Nr. 108). Wo Gott, der „ganze Horizont“, weggewischt ist (Nietzsche 1973, Nr. 125), da tritt anstelle des Willens zur Wahrheit der Wille zur Macht als Grundphänomen allen Lebens.⁸ Mit der Negation des an und für sich Wahren steht Nietzsche für die Krise im Umbruch moderner Wahrheitstheorie und wird gewissermaßen zum Patron der Postmoderne (Spaemann 1998, 527). Auf seine erkenntnistheoretischen Thesen, speziell auf seine Polemiken gegen den traditionellen philosophischen Wahrheitsbegriff berufen sich postmoderne Philosophen. In deren pluralistischen Konzepten bleibt wie in Nietzsches Nihilismus die Wahrheitsfrage letztendlich offen, insofern perspektivenübergreifende Kriterien zur Beurteilung der Wahrheitsansprüche negiert werden. Die postmoderne Folge ist, dass Menschen lernen müssen, in Vielheiten und Halbordnungen zu denken und auf Unberechenbares, Uneinholbares und Nicht-Systematisierbares zu achten (Sandbothe 1998, 50).

Christuswahrheit und Glaubenszustimmung

Wir sahen bislang: Der biblische Wahrheitsbegriff bezieht sich zunächst auf die Verlässlichkeit Gottes, die sich geschichtlich in der Treue seines Redens und Handelns manifestiert und in Jesus Christus unüberbietbar realisiert: das Christusereignis ist *das* Wahrheits- und Heilsereignis schlechthin. Er ist die Treue Gottes in Person und als sol-

⁸ Nietzsche 1974, Nr. 108: „Daß der Werth der Welt in unserer Interpretation liegt (– daß vielleicht irgendwo noch andere Interpretationen möglich sind als bloß menschliche –) daß die bisherigen Interpretationen perspektivische Schätzungen sind, vermöge deren wir uns im Leben, das heißt im Willen zur Macht, zum Wachstum der Macht erhalten, daß jede Erhöhung des Menschen die Überwindung engerer Interpretationen mit sich bringt, daß jede erreichte Verstärkung und Machterweiterung neue Perspektiven aufthut und an neue Horizonte glauben heißt – dies geht durch meine Schriften. Die Welt, die uns etwas angeht, ist falsch d.h. ist kein Thatbestand, sondern eine Ausdichtung und Rundung über einer mageren Summe von Beobachtungen, sie ist ‚im Flusse‘, als etwas Werdendes, als eine sich immer neu verschiebende Falschheit, die sich niemals der Wahrheit nähert: denn -- es giebt keine ‚Wahrheit‘.“

cher das Heil für und die Wahrheit über den Menschen, er „macht dem Menschen den Menschen offenbar“ (GS Art. 22).

Hier wird nun auch deutlich, weshalb die philosophische Bestimmung der Wahrheit unabgeschlossen und offen bleiben muss: Wie der Mensch nicht über sich selbst verfügen und das Gelingen seines Lebens nicht erzwingen oder machen kann, so ist auch die Wahrheit eine dem Menschen vorgegebene und ihn transzendierende Größe. Sie ist seinem direkten Zugriff entzogen und muss ihm insofern mitgeteilt, geoffenbart werden.

Die Selbstmitteilung Gottes als Wahrheit und Heil des Menschen vermögen jedoch nur jene zu erkennen, die Gott trauen und insofern selbst „aus der Wahrheit“ (Joh 18,37) sind, d.h. sich in die personale Selbsterschließung Gottes mit hinein nehmen lassen (Joh 8,43-47). Der Glaube ist also die entsprechende Antwort auf die geschichtliche Treuewahrheit Gottes. Dem Glaubenden muss sich in einem dynamischen Prozess die Wahrheit Gottes durch dessen Geist selbst immer tiefer erschließen. Nur so kann er zu einem neuen Verstehen, zur Fülle der Wahrheit finden. Wer glaubt, sieht also mehr (Kasper 1982, 106). Im Sinne dieses „Mehr“ kann Paulus formulieren: „Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott stammt, damit wir das erkennen, was uns von Gott geschenkt worden ist“ (1Kor 2,12). Der Glaube eröffnet einen größeren Verstehenshorizont, der die Bedingung der Möglichkeit für die Wirklichkeit anzugeben vermag. Aus diesem Grunde konnte später Anselm von Canterbury (1033-1109 n.Chr.) sagen: „Credo ut intelligam“ („Ich glaube, um zu erkennen“) (Anselm von Canterbury, Proslogion, c. 1). Auch für Thomas leuchtet der Glaube der Vernunft, damit diese verstehen kann, was wir glauben; Thomas von Aquin, De Trinitate q. 2, a 2, ad 7: „fides est in nobis, ut perveniamus ad intelligendum quae credimus“).

Um die Wahrheit der Offenbarung erkennen und ihr zustimmen zu können, reicht also die Vernunft des Menschen allein nicht aus; es bedarf des Lichts des Glaubens. Nur im gnadenhaften Vollzug des Glaubens kann die Offenbarung Gottes als Wahrheit und Heil, als „Gnade und Wahrheit“ erkannt werden. Im Zuge der freien Glaubenszustimmung erweist sich das Offenbarungsgeschehen als ein selbstevidentes Geschehen; es teilt seine Wahrheit dem Glaubenden von sich aus überzeugend mit. So gesehen ist das Verhältnis zur Wahrheit nicht nur theoretischer Art („adaequatio intellectus et rei“); man kann sie nicht bloß zur Kenntnis nehmen, man muss sie tun, um sie wirklich zu erkennen (Joh 3,21). Die Praxis gehört wesentlich mit zur christlichen Wahrheitserkenntnis („adaequatio rei hominis ad intellectum et voluntatem Dei“).

Bedeutet dies nun, dass sich die Wahrheit Gottes nur in der Glaubenspraxis erschließt? Keineswegs, denn ist die Wahrheit dem Glaubenden aufgeleuchtet, so kann sie von ihm mittels seiner Vernunft kritisch geprüft dem Nicht-Glaubenden so dargelegt werden, dass er ihre Sinnhaftigkeit wenigstens zu errahnen oder hypothetisch zu erfassen vermag. Der Glaubende „kann dem Nichtglaubenden erklären, wie die menschlichen Erfahrungen im Glauben berücksichtigt werden und zu einer kohärenten, sinnvollen Lebensgestalt verbunden sind, und kann diese Gestalt z. B. im Rahmen der Anthropologie auch dem Nichtglaubenden transparent machen“ (Kunz 2000, 329). Ein solcher Glaubwürdigkeitserweis ist eine der vornehmsten Aufgaben der Fundamentaltheologie, der ja der Erweis der Rationalität des christlichen Glaubens schlechthin übertragen ist. Die Rechenschaft des

christlichen Wahrheitsanspruchs hat rational-diskursiv zu erfolgen und muss am Sein von Mensch und Welt verifiziert werden im Sinne von *verum facere* – wahr machen, zur Wahrheit bringen.

In diesem Sinne hat die Fundamentaltheologie ein sinnvolles Wirklichkeitsverständnis und eine befreiende Praxis zu erschließen. Zu diesem Zweck sind im Rahmen eines „hermeneutischen Wettbewerbs“ (Schaeffer 2000, 97) die jeweiligen Wirklichkeitsinterpretationen in eine fruchtbare Konkurrenz zueinander zu bringen und ihre funktionalen Stärken und Schwächen herauszuarbeiten. Die Wahrheitsansprüche einer jeden Glaubensüberzeugung bzw. Weltanschauung haben sich vor dem Forum menschlicher Vernunft zu behaupten und angesichts der Wirklichkeit so zu bewähren, dass sie diese umfassend wahrnehmen, ohne Ungerechtigkeit, Leid und Elend in der Vergangenheit zu verbrämen bzw. zu vernachlässigen. Diese Bewährungsprobe ist gegenüber allen noch so partikularen Wahrheitsansprüchen im Interesse sittlicher Verantwortung einzufordern.

Angesichts zunehmender Weltinterpretationen und sich ausdifferenzierender Überzeugungen und Lebenseinstellungen im Zeitalter der Postmoderne wird der Wahrheitsdiskurs immer zentraler. Gerade um des menschlichen Heils willen darf die Wahrheitsfrage nicht einfach einem Wahrheitsindifferentismus geopfert werden. Wo immer divergentere Wahrheitsansprüche erhoben werden, ist darum nicht nur nach deren Harmonisierbarkeit zu fragen, sondern vor allem nach der einen strittigen Wahrheit, indem darauf insistiert wird, dass die Wahrheitsansprüche mittels einer schlüssigen Wirklichkeitsinterpretation intersubjektiv einlösbar sein müssen.

Ein solcher Wahrheitsdiskurs kommt nicht ohne Kriterien aus. Verpflichtendes Wahrheitskriterium kann für uns Christen dabei nur Gott im fleischgewordenen Logos Jesus Christus sein (Papst Johannes Paul II. 1998, Nr. 2; 7; 10). Dieses universelle Wahrheitskriterium ist normativ und verpflichtend, ohne deshalb aber schon totalitär zu sein. Denn insofern die göttliche Wahrheit „eingebettet [ist] in Zeit und Geschichte“ (P. Johannes Paul II. 1998, Nr. 11), ist sie dialogisch und hört das Christentum nie auf, auf dem Weg zu sich selbst zu sein.⁹ Definitive Wahrheitskriterien verhindern solange keinen Dialog, als dem eschatologischen Vorbehalt Rechnung getragen und das Bekenntnis der universellen Wahrheit nicht schon mit dem endgültigen Besitz derselben verwechselt wird. Dann ist auch den Dialogpartnern eine grundsätzliche Wahrheitsfähigkeit zuzuerkennen und wird ein offener „Wettstreit um die tiefere, überzeugendere und einheitlichere Interpretation des menschlichen Daseins und der Welt“ möglich (Pannenberg 1989, 105; Eszen 1992, 130-140).

⁹ Der Glaube kann das Wort Gottes als die Wahrheit immer nur auf vorläufige Weise verstehen. Denn „diese geoffenbarte Wahrheit ist in unsere Geschichte gelegte Vorwegnahme jener letzten und endgültigen Anschauung Gottes, die (...) in die volle und ewig währende Freude der Anschauung des dreieinigen Gottes einmündet“ (P. Johannes Paul II. 1998, Nr. 15).

Ausblick

Wenn heute angesichts postmoderner Positionen die Wahrheitsfrage zunehmend in den Hintergrund tritt und Pluralismus wie auch Pragmatismus heimliche oder unverhüllte Siege feiern, ist gerade um des menschlichen Heiles willen die Frage nach der Wahrheit umso entschiedener zu stellen. Müssen nicht deshalb, weil Wahrheit und Heil korrelieren, die Theorie von der Unzugänglichkeit der objektiven Wahrheit und damit die Relativierung der Wahrheitsansprüche bzw. der postmoderne Wahrheitsindifferentismus aufhören lassen? Können partikuläre Wahrheitsansprüche genügen, dort, wo es um den Sinn des Lebens und damit um das Eine und Ganze geht? Wie es nur *eine* absolute Wahrheit geben kann, so letztendlich auch nur *einen* Sinn allen Daseins und solange die eine Wahrheit nicht objektiv erkannt ist, lassen sich Sinn und Heil menschlichen Lebens lediglich partikulär und das heißt defizitär erfassen. Doch vermag Partikularität zu genügen, wo es um die Totalität des Lebens geht? Solange es auf die Frage, die sich der Mensch selber ist, unterschiedliche, gleichberechtigte Antworten gibt, steht die eine Antwort, die die objektive Wahrheit widerspiegelt, noch immer aus und damit auch das umfassende Heil des Menschen.

Da der christliche Glaube vom Selbsterweis der objektiven Wahrheit in Jesus Christus überzeugt ist und darum Anspruch nicht auf irgendeine, sondern auf *die* Wahrheit, auf unüberholbaren Sinn und gelungenes Menschsein erhebt, vermag er sich nur schwer mit den Konsequenzen der Postmoderne abzufinden. Eine kritische Auseinandersetzung darf aber nicht bloß in thetischen Behauptungen gipfeln, sondern hat zuallererst darauf zu insistieren, dass selbst partikuläre Wahrheitsansprüche Sinnoptionen implizieren, die vor dem Forum der Vernunft zu verantworten sind. Ist nach postmoderner Philosophie eine objektive, transhistorische Wahrheit rational unzugänglich, so entbindet dies dennoch nicht von der Verpflichtung, die in den pluralen Weltanschauungen implizierten Sinnansprüche argumentativ einzulösen. Pluralität ist kein Freibrief, um nicht über Sinnoptionen und Heilmittel nach Art eines diskursiv verfassten Vernunftdenkens Rechenschaft abzugeben.

Diese rationale Sinnrechenschaft hat sich gemäß der Adäquationstheorie der Wahrheit zwischen menschlichem Intellekt und objektiver Sachwirklichkeit auch praktisch zu bewähren, d.h. das Sinnpotential von religiösen Überzeugungen, Ideologien und individuellen Gesinnungen ist anhand von Welt und Geschichte zu erschließen und ihre Wahrheitsansprüche sind daran zu bewähren, inwiefern sie das Leben der Menschen und ihrer Welt so zu interpretieren und auf den Begriff zu bringen vermögen, dass nicht nur sinnvolles Leben, sondern ebenso sinnerfülltes Sterben für alle möglich wird. Wenn verschiedene Interpretationspotentiale in bezug auf Weltverständnis und Wirklichkeitsbewältigung miteinander konkurrieren, dann eröffnet sich selbst in der Postmoderne ein Raum, innerhalb dem sich die göttliche Offenbarungswahrheit auf induktive Weise unter Beweis stellen kann. Sie vermag ihre Rationalität und ihren universellen Anspruch dadurch argumentativ einzulösen, dass sie deutlich macht, wie im christlichen Zeugnis jedes Unheil und Leid, ja sogar der Tod umfassen und Leben bzw. Sinn in Fülle gestiftet wird (Joh 10,10).

Die Postmoderne als Metatheorie pluraler Wahrheitsansprüche fordert das christliche Bekenntnis in besonderer Weise heraus, seine Einzigartigkeit im Wettkampf mit anderen vermeintlich gleichwertigen Wahrheitsansprüchen aufzuweisen. Das kann gelingen, wo die Sinnoption jedes Wahrheitsanspruchs der Prüfung angemessener, intersubjektiv einlösbarer Wirklichkeitsinterpretation unterzogen wird.

Indem sich im Christusereignis das Ende der Geschichte vorweg ereignet hat, leuchtet hier die Antwort auf die Frage des Menschen nach der einen Wahrheit auf; eine Antwort, die den menschlichen Daseinsvollzügen und innerweltlichen Ereignissen einen nicht mehr zu überbietenden Sinn verleiht. Wahrheit und Heil ist Jesus Christus, in dessen Tod und Auferstehung Gott seine ganze Größe und Macht, nämlich seine erbarmende Liebe bekundet hat. Diese ist unbesiegbar, insofern sie vor nichts und niemandem zurückschreckt und damit der gesamten Menschheit Gerechtigkeit widerfahren lässt. Auf diese Wahrheit und Sinnfülle bezugnehmend kann Paulus die christliche Hoffnung so zusammenfassen: Alles „überwinden wir durch den, der uns geliebt hat“ (Röm 8,37). Das christliche Bekenntnis nimmt die Unheilszustände der Welt nicht ideologisch verkürzt wahr, sondern so realistisch wie irgend möglich und weiß sich gerade angesichts des Todes vom göttlichen Logos her begründet. Nur Christus als die Inkarnation göttlicher Wahrheit vermag unüberbietbaren Sinn zu stiften. Christlicher Glaube braucht den hermeneutischen Wettkampf mit anderen Wahrheitsansprüchen nicht zu fürchten.

Der Fundamentaltheologie obliegt es, selbst innerhalb pluralistischer Weltdeutungen und Sinnpotentiale die vernunftthafte und universale Überzeugungskraft des christlichen Glaubens zu erweisen. Doch dadurch hört dieser nicht auf, ein personaler Vertrauensakt zu sein. Die Fundamentaltheologie „macht“ keinen Glauben, aber sie trägt dazu bei, dass der Glaube der selbstevidenten Wahrheit inne wird und sich so vor dem Forum der Vernunft zu verantworten und im hermeneutischen Wettstreit um Welterschließung seine funktionalen, heilvollen Stärken unter Beweis zu stellen vermag. In diesem Sinne versteht sich die Fundamentaltheologie als Dienst am Menschen, als wirklicher Menschen-dienst, ist es doch die Wahrheit, die den Menschen frei macht (Joh 8,32), frei von sich selbst, seiner eigenen Kontingenz und ihn so ins Heil setzt. Heilvolle Erfahrungen sind Erfahrungen göttlicher Wahrheit. Die Fundamentaltheologie kann solche Erfahrungen nicht stiften, wohl aber dazu anleiten, ihrer inne zu werden, damit aus eigenen Glaubenserfahrungen eine Wahrheitsrede erwachsen kann, die fähig ist, den partikularen Wahrheitsansprüchen in postmoderner Zeit standzuhalten und die Universalität des eigenen Wahrheitsanspruchs aufzuweisen.

Literatur

- Anzenbacher, A. (2002): Einführung in die Philosophie, 8. Aufl., Freiburg i.Br.
- Bultmann, R. (1966): Art. Wahrheit, in: ThWNT I, 233-251.
- Derrida, J. (1990): Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen, in: P. Engelmann (Hg.), Postmoderne und Denkkonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, Stuttgart, 114-139.
- Diehls, H. (1934): Die Fragmente der Vorsokratiker, 5. Aufl., hg. v. W. Kranz, Bd. I, Berlin.
- Essen, G. (1992): Die Wahrheit ins Spiel bringen ... Bemerkungen zur gegenwärtigen Diskussion um eine Theologie der Religionen, in: Pastoralblatt 44 (1992), 130-140.
- Gadamer, H.-G. (1960): Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen.
- Gnilka, J. (1963): Art. Wahrheit, in: HThG II, 798f.
- Papst Johannes Paul II. (1998): Enzyklika Fides et ratio an die Bischöfe der kath. Kirche. Über das Verhältnis von Glauben und Vernunft vom 14. September 1998. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 135), Bonn.
- Kant, I. (1974): Kritik der reinen Vernunft, in: Immanuel Kant, Werkausgabe, Bd. III, hg. v. W. Weischedel (stw 55,1), Frankfurt a.M.
- Kasper, W. (1970): Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute, in: Ders., Glaube und Geschichte, Mainz.
- Kasper, W. (1982): Der Gott Jesu Christi, 2. Aufl., Mainz.
- Kosłowski, P. (1986): Die Baustellen der Postmoderne – Wider den Vollendungszwang der Moderne. Statt einer Einleitung, in: Ders.; R. Spaemann; R. Löw (Hg.), Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters, Weinheim, 1-16.
- Kreiner, A. (1992): Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie, Freiburg i.Br.
- Kunz, E. (2000): Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei), in: HfTh IV, 2. Aufl., Tübingen, 301-330.
- Lyotard, J.-F. (1986): Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Wien.
- Lyotard, J.-F. (1988): Beantwortung der Frage: Was ist postmodern? in: W. Welsch (Hg.), Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion. Mit Beiträgen v. J. Baudrillard u.a., Weinheim, 193-203.
- Marquard, O. (1981a): Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart.
- Marquard, O. (1981b): Lob des Polytheismus, in: Ders., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart, 91-116.
- Nietzsche, F. (1973): Die fröhliche Wissenschaft, in: Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. V,2, hg. von G. Colli; M. Montinari, Berlin u.a.
- Nietzsche, F. (1974): Nachgelassene Fragmente Herbst 1885-Herbst 1887, in: Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. VIII,1, hg. von G. Colli; M. Montinari, Berlin u.a.
- Pannenberg, W. (1989): Die Religionen als Thema der Theologie. Die Relevanz der Religionen für das Selbstverständnis der Theologie, in: ThQ 137, 99-110.
- Pfeiffer, H. (1982): Offenbarung und Offenbarungswahrheit. Eine Untersuchung zur Verhältnisbestimmung von personal-dialogischer Offenbarung Gottes und objektiver Satzwahrheit, Trier.
- Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seinem Pastoralbesuch in Deutschland sowie Begrüßungsworte und Reden, die an den Heiligen Vater gerichtet wurden. 15. bis 19. November 1980 (VApS 25A), Bonn³1980.
- Puntel, L.B. (1974): Art. Wahrheit, in: HPhG III, 1649-1668.
- Puntel, L.B. (1978): Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie, Darmstadt.
- Puntel, L.B. (2001): Wahrheit. Begriff, in: LThK³ X, 926-929.

- Sandbothe, M.* (1998): Die Verzeitlichung der Zeit. Grundtendenzen der modernen Zeitdebatte in Philosophie und Wissenschaft, Darmstadt.
- Schaeffler, R.* (2000): Die Kritik der Religion, in: HFT^h I, 85-99.
- Schnackenburg, R.* (1971): Das Johannesevangelium II, Freiburg i.Br.
- Seckler, M.* (1988): Theologie der Religionen mit Fragezeichen, in: Ders., Die schiefen Wände des Lehrhauses, Freiburg i.Br., 50-70.
- Spaemann, R.* (1998): Gottesbeweis nach Nietzsche, in: M. Stamm (Hg.), Philosophie in synthetischer Absicht, Stuttgart, 527-538.
- Voss, G.* (2003): „Sich selbst dem Anderen ausliefern“. Grundlagen einer ökumenischen Spiritualität, in: KNA - ÖKI 17 29. April 2003.
- Waldenfels, H.* (1991): Die eine Wahrheit und die Freiheit des Glaubens, in: Saeculum: Jahrbuch für Universalgeschichte 42, 184-198.
- Waldenfels, H.* (2000): Kontextuelle Fundamentaltheologie, 3. Aufl., Paderborn.
- Wendel, S.* (1998): Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie, in: K. Müller (Hg.), Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Freiburg i.Br., 193-214.
- Welsch, W.* (1987): Unsere postmoderne Moderne, Weinheim.
- Welsch, W.* (1988a): Postmoderne – Pluralität als ethischer und politischer Wert (Walter-Raymond-Stiftung, Kleine Reihe 45), Köln.
- Welsch, W.* (1988b): Einleitung, in: *W. Welsch* (Hg.), Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion. Mit Beiträgen v. J. Baudrillard u.a., Weinheim.
- Werbick, J.* (2000): Den Glauben verantworten: eine Fundamentaltheologie, Freiburg i.Br.

Christian faith includes an universal claim to truth, which should not be maintained in a fundamentalist way, but should be realised rationally and in an argumentative discourse (1 Peter 3,15). The proof of rationality of Christian faith has to be related to the ken of thought of the current intellectual level, in particular in philosophy. How in the context of post-modern philosophy may the responsibility of Christian faith succeed as far as the question of truth is concerned? This article pleads for taking the question of truth seriously and for realising the claim of truth inductively: in a hermeneutic competition with other claims of truth.