

Andreas Koritensky /
Margit Wasmaier-Sailer /
Veronika Weidner (Hg.)

Wie Dialoge gelingen

Gesprächsfähigkeit und
epistemische Verantwortung

HERDER

Wie Dialoge gelingen

Kirche in Zeiten der Veränderung

Herausgegeben von Stefan Kopp

Band 17

Wie Dialoge gelingen

Gesprächsfähigkeit und epistemische Verantwortung

Herausgegeben von Andreas Koritensky,
Margit Wasmaier-Sailer und Veronika Weidner

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Dieses Werk ist eine Open-Access-Publikation,
veröffentlicht unter der Lizenz
Creative Commons Attribution –
ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0)
Informationen zur Lizenz unter
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2023
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Herstellung: CPI Druckdienstleistungen GmbH,
Ferdinand-Jühlke-Straße 7, 99095 Erfurt
ISBN 978-3-451-39637-3

Inhalt

Einführung	7
----------------------	---

Historische Paradigmen des Dialogs

Sokrates in den platonischen Dialogen – Warum „Sokratischer Dialog“ kein Vorbild für moderne Dialogkultur ist <i>Maria Schwartz</i>	21
Was man bei Thomas von Aquin über Dialogführung lernen kann Ein Blick auf Quodlibet IV, 9, 3 <i>Bruno Niederbacher SJ</i>	39
Leibniz und der ökumenische Dialog <i>Xaver Maria Propach OP</i>	58
John Rawls' Beitrag zu einer Ethik der Diskursführung <i>Matthias Hoesch</i>	80

Systematische Aspekte des Dialogs

Gelingende Verständigung und epistemische Verantwortung zwischen Vorurteilen, Repräsentation und Silencing Versuch einer kritischen Relektüre der Diskursethik <i>Anne Weber</i>	105
Dialog als Praxis der Erkenntnisgewinnung bei der Beantwortung der Sinnfrage <i>Andreas Koritensky</i>	129
Dialogkultur im Licht der Virtue Epistemology – Virtue Epistemology im Licht von Dialogkultur <i>Margit Wasmaier-Sailer</i>	151

Voller Vorurteile	
Eine tugendinspirierte Umgangsweise	173
<i>Veronika Weidner</i>	
Der Dialog im Buch Hiob	
Perspektiven für einen gelingenden religiösen Dialog	201
<i>Katherine Dormandy</i>	
Orte des Dialogs in der Gegenwart	
Konstruktiv streiten in der digitalen Öffentlichkeit	251
<i>David Lanius</i>	
Der ökumenische Dialog zwischen Wahrheitserkenntnis und wechselseitigem Verstehen	269
<i>Elisabeth Maikranz</i>	
Gutes Gespräch	
Die Relevanz epistemischer Tugenden für gelingende interreligiöse Dialoge	289
<i>Aaron Langenfeld</i>	
Autorinnen und Autoren	304

Einführung

Eine Gesellschaft, in der das Bewusstsein für Individualität und Pluralität wächst, ist auf ein Forum angewiesen, auf dem alle zusammenkommen können. Dieses Forum ist heute möglicherweise nicht mehr das Konzept einer weltumgreifenden Vernunft, sondern der Dialog.

Trotz einer großen Wertschätzung für den Dialog erleben wir oft das Misslingen solcher öffentlicher Gesprächssituationen:

- Konflikte in sozialen Medien, in denen die Beteiligten vor allem ihre emotionalen Befindlichkeiten und Ressentiments austauschen;
- akademische Diskurse, in denen sich die Opponent(inn)en von der anderen Seite in ihrem Denken ausgegrenzt und grundsätzlich delegitimiert fühlen;
- kirchenpolitische Debatten, bei denen es immer schwerer wird, die Gegenseite zu verstehen.

Das Führen eines Dialogs gehört zu den anspruchsvolleren Formen menschlicher Kommunikation. An Dialoge knüpfen sich daher oft hohe Erwartungen, während gleichzeitig das Gelingen eines solchen Kommunikationsprozesses keine Selbstverständlichkeit ist. Es ist zudem zu beachten, dass Dialoge sehr vielgestaltig sein können. Zuweilen sehen sie auch dialogisch verkleideten Monologen täuschend ähnlich, in denen

„Menschen auf wunderlich verschlungenen Umwegen jeder mit sich selber reden [...]. Eine Debatte, in der man seine Gedanken nicht so äußert, wie man sie vordem im Sinn hatte, sondern sie im Reden so zuspitzt, wie sie am empfindlichsten treffen können, und zwar, ohne sich die Menschen, zu denen man redet, irgend als Personen gegenwärtig zu halten; eine Konversation, die weder von dem Bedürfnis, etwas mitzuteilen, noch von dem, etwas zu erfahren, noch von dem, auf jemand einzuwirken, noch von dem, mit jemand in Verbindung zu kommen, bestimmt ist, sondern allein von dem Wunsch, das eigene Selbstgefühl durch das Ablesen des gemachten Eindrucks bestätigt oder ein ins Wanken

geratenes gefestigt zu bekommen; eine freundschaftliche Unterhaltung, in der jeder sich als absolut und legitim und den andern als relativiert und fragwürdig ansieht [...] – Welch eine Unterwelt antlitzloser Dialoggespenster!¹

Was einen echten Dialog zu einem ambitionierten Projekt macht, lässt sich aus zwei gegensätzlichen sprachphilosophischen Perspektiven gut veranschaulichen: Besonders die Neuzeit hat die Idee vom epistemisch autonomen Individuum stark gemacht, das die Welt dank seiner geistigen Kräfte selbständig denkerisch erschließen und sprachlich abbilden kann. Wird die Objektivität der Urteile der Einzelnen wie bei Kant am Maßstab einer allen gemeinsamen Vernunft festgemacht, gibt es jenseits der Selbstvergewisserung wenig Gründe, die einen echten Dialog motivieren könnten. Betrachtet man die Urteilsfähigkeit der Einzelnen stärker aus einer von der Romantik inspirierten Perspektive als Ausdruck einer individuellen Person (oder einer Kultur mit ihrer Sprache), wird ein Dialog zur Begegnung mit einer geistigen Welt, die in ihrer Andersartigkeit faszinieren kann und den Wunsch nach einem Verstehen auslöst. Dieses Verstehen zielt dabei nicht einfach auf die Einordnung des Anderen in das eigene Weltbild, sondern will sich auf die andersgeartete Welt des Gegenübers einlassen. Eine solche vom Wunsch nach Verstehen motivierte Annäherung an ein Gegenüber bleibt immer unabgeschlossen, da jedes Individuum eine unerschöpfliche und zugleich wandelbare Eigenwelt bleibt und die Angleichung nicht das Ziel des Prozesses ist. Viele Vorstellungen vom Sinn des interkulturellen oder interreligiösen Dialogs scheinen diesem Ideal verpflichtet zu sein. Auch wenn solche Dialoge nie zu einem Ende geführt werden können und auch nicht auf Übereinstimmung zielen, sind sie doch alles andere als sinnlos. Das Verständnis, auf das sie zielen, kann eine Haltung des Respekts und der Faszination angesichts des Anderen hervorrufen, die ein gedeihliches Zusammenleben in einer pluralen Welt befördern. Was einen solchen Dialog ambitioniert macht, ist die Spannung zwischen der starken Hervorhebung der Autonomie des Individuums und der Notwendigkeit für dieses Individuum, sich im Dialog selbst zurücknehmen zu müssen, um dem Gegenüber Raum zu las-

¹ M. Buber, *Zwiesprache*, in: ders., *Schriften über das dialogische Prinzip*, Bd. 4, Gütersloh 2019, 130–131.

sen, statt sich selbst zum Maßstab für die Einordnung des Anderen zu machen. Ein solcher Dialog impliziert daher starke ethische Motive wie die Grundhaltung, dem Individuellen des Gegenübers gerecht werden zu wollen. Dazu kommt ein hohes Maß an kritischer Selbstreflexion, das eigene Vorurteilsstrukturen identifiziert, und an Fähigkeiten wie Empathie und sozialer Kompetenz. Ohne eine Korrelation mit diesen Fähigkeiten wird das Ideal der epistemischen Autonomie zur selbstgewählten Einzelhaft für das Subjekt.

Wenn wir nun die sprachphilosophische Perspektive wechseln und den Menschen nicht primär als autonomes Individuum, sondern immer schon als Teil einer kommunikativen Gemeinschaft betrachten, verändert sich auch das Bild vom Dialog und seinen Herausforderungen. Wittgenstein beginnt seine *Philosophischen Untersuchungen* mit sehr einfachen kommunikativen Vollzügen wie dem Mitteilen und dem Befehlen, die auch nur sehr einfache soziale Strukturen und Praktiken voraussetzen. Dialoge dagegen sind nur in komplexeren sozialen Bezügen möglich. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass sie sogar bewusst entwickelte Formen der Kommunikation sind, die dem Zweck dienen, bestimmte gemeinsame Aufgaben zu bewältigen. Dazu gehört auch das Ideal einer akademischen Debatte, in der gemeinsam eine komplexe theoretische Fragestellung entwickelt und um Lösungen gerungen wird. Wenn solche Dialoge als auf die Suche nach Wahrheit ausgerichtet verstanden werden, haben sie einen natürlichen Endpunkt. Dennoch scheint der Wille zur Wahrheit alleine noch nicht ausreichend, um einen solchen akademischen Dialog gelingen zu lassen. Bereits die mittelalterliche Scholastik hat ihre Dialogstrukturen daher mit einer umfassenden Diskursethik abgesichert.

Wie die großen philosophischen und theologischen Debatten zeigen, kann es dabei auch um mehr gehen als um die Beantwortung theoretischer Fragen: In ihnen bemüht sich eine Gemeinschaft, sich auf ein gemeinsames Weltbild zu verständigen, das zugleich die Voraussetzung für eine gemeinsame Lebensführung ist. Dies verweist uns auf einen zweiten Ort des Dialogs als soziales Phänomen, das Treffen von Entscheidungen für kooperative Handlungen. Die demokratische Beratung wird daher zu einem frühen Grundmodell für dieses Ideal des Dialogs, das deutliche Spuren in der Philosophie hinterlassen hat. Solche Dialoge scheinen jedoch vorauszusetzen, dass die Partizipierenden grundsätzliche Werte miteinander teilen.

Für die Antike waren diese Wertvorstellungen Teil der charakterlichen Struktur der im Demos verbundenen Dialogpartner, die zwei Aspekte umfasst: Die Entscheidungsfindung in deliberativer Beratung ist anders als das allgemeine theoretische Wissen auf die Kompetenz im Umgang mit der kontingenten Welt angewiesen. Diese besondere Kompetenz ist die intellektuelle Tugend der Klugheit. Allerdings sieht bereits Aristoteles auch die Möglichkeit vor, dass die richtige Handlungsoption durch ihre „Kongenialität“ mit dem richtigen Charakter der Beratenden erfasst wird. Die starken ethischen Schutzmechanismen, die den beratenden Dialog mit seinem Ziel verbinden sollen, erinnern daran, dass Menschen nicht nur auf Kooperation angewiesene Wesen sind, sondern auch in einem kompetitiven Wettbewerb stehen.

Gerade die soziale Dimension der Urteilsbildung, die für den Dialog so charakteristisch ist, verdeutlicht, warum die neuere Erkenntnistheorie die Frage nach einer „Ethik der Überzeugungsbildung“ hervorhebt. Lorraine Code hat in den 1980er Jahren den Begriff der „epistemischen Verantwortung“ stark gemacht.² Im Gegensatz zum Begriff der „epistemischen Verlässlichkeit“ soll er den aktiven und sozialen Aspekt epistemischer Vollzüge hervorheben. Das gilt besonders für die Dialoge in ihren vielfältigen Formen, die als komplexe Kulturtechniken eine reflektierte Ausgestaltung benötigen, wenn sie gelingen sollen. Während Code vor allem die intellektuellen Tugenden der aristotelischen Tradition stark macht, hat Linda Zagzebski die Rolle der charakterlichen Tugenden in ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung herausgearbeitet.³ Die Frage, was Dialoge gelingen oder scheitern lässt, kann nur beantwortet werden, wenn erkenntnistheoretische mit anthropologischen und ethischen Aspekten zusammen berücksichtigt werden.

Drei Fragen sind daher bei der Klärung, was eine gute Gesprächs- und Dialogkultur ausmacht, von zentraler Bedeutung: Welchem Ziel oder welchen Zielen dient ein Dialog? Welche Haltungen setzt er voraus? Mit welchen Praktiken haben wir es hier zu tun?

² Vgl. L. Code, *Toward a ‚Responsibilist‘ Epistemology*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 45 (1984) 29–50; L. Code, *Epistemic Responsibility*, Albany 2020, 50–63.

³ Vgl. L. Zagzebski, *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge 1996, 66–68.

- Die *Ziele* von Dialogen spiegeln die Vielfalt des menschlichen Zusammenlebens: Dialoge können auf das Treffen von Entscheidungen und Kooperation ausgerichtet sein oder auf das Generieren von Erkenntnissen. Solche Dialoge sind häufig um Konsensfindung bemüht. Aber es ist auch denkbar, dass Dialoge nicht auf die Überwindung von Vielfalt, sondern auf deren Anerkennung oder ein gegenseitiges Verstehen zielen. Nicht alle Dialoge, wie etwa die sokratischen Gespräche, scheinen einen definitiven Endpunkt zuzulassen. Trotz ihres vorläufigen aporetischen Endes scheint es möglich, dass bereits dem Dialogprozess ein Wert innewohnt, weil er die Beteiligten transformiert. Ebenso ist es möglich, dass sich Ziele im Laufe des Gesprächs verändern.
- Das Gelingen eines Dialogs ist wesentlich von *Haltungen* abhängig, mit denen die Beteiligten in ein Gespräch eintreten. Hier hat die Virtue Epistemology in den letzten Jahrzehnten wertvolle Vorarbeiten geleistet, indem sie Haltungen identifiziert und analysiert hat, die für Gelingen und Scheitern von epistemischen Prozessen verantwortlich sind (wie geistige Offenheit, Genauigkeit, Mut und Demut). Eine Reihe dieser epistemisch relevanten Haltungen und sozialen Kompetenzen haben eine hohe Relevanz für dialogische Prozesse der Erkenntnisgewinnung (z. B. Fairness, Vertrauen, Unparteilichkeit). Dialoge sind kognitive Prozesse, deren Funktionieren nicht erklärt werden kann ohne die Einbeziehung ihrer anthropologischen Voraussetzungen. Dialoge sind als soziale Prozesse in einem noch höheren Maß als individuelle Erkenntnis- und Entscheidungsvorgänge auf die Bereitschaft der Beteiligten angewiesen, Verantwortung für die Weise ihrer Durchführung zu übernehmen.
- Auch für viele epistemisch relevante Haltungen gilt, dass sie erst in der Teilnahme an bestimmten *Praktiken und in sozialen Kontexten* (gemeinsam) ausgebildet werden können. Auch diese Praktiken können unterschiedliche Formen annehmen. Einige Dialoge können stark formalisiert sein, wie z. B. parlamentarische Entscheidungsverfahren oder kirchliche Selbstklärungsprozesse auf Konzilien. Andere Dialogformate entfalten sich in weniger strukturierter Weise, wie gesellschaftliche oder kirchliche Debatten bis hin zu Zwischenformen wie dem

Synodalen Weg. Dennoch können auch sie von Ungleichgewichten bestimmt sein, wie z. B. durch unterschiedliche Zugänge zu Medien oder durch Machtverhältnisse. Es ist daher ein Blick auf die unterschiedlichen Dialogformen und deren implizite oder explizite Voraussetzungen zu werfen, die ihren Verlauf und ihren Erfolg bestimmen.

Diese drei Fragestellungen dienen als Leitfaden für alle Beiträge dieses Bandes, die sich in drei Gruppen gliedern: Die ersten Untersuchungen widmen sich wichtigen historischen Konzepten des Dialogs. Die Beiträge des zweiten Teils entfalten einzelne systematische Aspekte der Dialogführung, ihrer Voraussetzungen und Erfolgskriterien. Im dritten Teil sollen aktuelle Felder der Dialogführung in der Gegenwart in den Blick kommen.

Im ersten Teil des Bandes geht es um historische Paradigmen des Dialogs, wobei je ein Beispiel aus Antike, Mittelalter, Neuzeit und Gegenwart zum Zuge kommt.

Maria Schwartz macht mit einer Analyse der platonischen Dialoge sowie der von Leonard Nelson und Gustav Heckmann vorgelegten Theorie des Sokratischen Gesprächs den Auftakt. Wie Schwartz herausarbeitet, stehen die Postulate der Theorie von Nelson und Heckmann – Aufrichtigkeit und Offenheit – in einer erheblichen Spannung zum Original: In den platonischen Dialogen gehe es gerade *nicht* um ein Gespräch auf Augenhöhe und nur vorgeblich um eine gemeinsame Wahrheitssuche. Sokrates habe einen klaren Wissensvorsprung vor seinen Gesprächspartnern und verschleierte zudem seine Überlegenheit. Nach Schwartz ist die sokratische Maieutik allenfalls unter den von Nelson und Heckmann formulierten Bedingungen und selbst dann nur in bestimmten Kontexten von Nutzen. Letztlich plädiert sie für einen Abschied von maieutischen Haltungen in Dialogen.

Bruno Niederbacher untersucht mit den *Disputationes de quodlibet*, Streitfragen über Beliebiges, eine mittelalterliche Diskussionskultur, bei der Studenten und außeruniversitäres Publikum Fragen aller Art aufwarfen, die in einer ersten Sitzung von den Bakkalaren, in der zweiten aber vom Magister beantwortet wurden. Ein schriftliches Zeugnis einer solchen Disputatio liegt mit der Quaestio de quodlibet IV, 9, 3 des Thomas von Aquin vor. Aus diesem Text, in dem es um das Gewicht von Vernunft und Autorität in theologischen Kontroversen

geht, destilliert Niederbacher neun Lehrsätze für das Gelingen von weltanschaulichen Dialogen heraus. Der Anforderungskatalog umfasst den Mut zur eigenen Position ebenso wie die umfassende Berücksichtigung relevanter Argumente und die Disambiguierung mehrdeutiger Ausdrücke. Außerdem beleuchtet Niederbacher die Rolle der von Thomas aufgelisteten Tugenden für das Gelingen von Dialogen, wobei er der Klugheit eine besondere Bedeutung beimisst.

Im Zentrum des Beitrags von *Jan Levin Propach* stehen die Bemühungen des Philosophen Gottfried Wilhelm Leibniz um den ökumenischen Dialog. Propach macht deutlich, dass Leibnizens Engagement für die Reunion der Kirchen und das Prinzip der universellen Harmonie zwei Seiten ein und derselben Medaille sind: Nur in einer vereinten Christenheit habe der Lutheraner ein Abbild der göttlichen Vollkommenheiten gesehen. Für die Überwindung des Trennenden habe er auf einen von Liebe und Einsicht getragenen Dialog gesetzt – er sei überzeugt gewesen, dass Widersprüche zwischen den Konfessionen durch philosophische Analyse aufgelöst werden können. Welcher Argumentationsstrategien er sich hierfür bediente, zeigt Propach an Leibnizens Vorschlag, die Beschlüsse des Trienter Konzils zu suspendieren, und an dessen Überlegungen zur Beilegung der Kontroversen um Abendmahl und Eucharistie.

Matthias Hoesch, der die Reihe historischer Paradigmen zum Abschluss bringt, lotet John Rawls' Beitrag zu einer Ethik der Diskursführung aus. Rawls habe zwar nicht explizit an einer Ethik der Diskursführung gearbeitet; von seiner politischen Philosophie könne man für diese dennoch viel lernen. Mit der Idee vernünftiger Meinungsverschiedenheiten, der Idee des übergreifenden Konsenses und der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs liefere Rawls entgegen seiner eigenen Aussagen nämlich nicht nur Prinzipien für politische Diskurse, sondern auch für die voraussetzungsreichen Diskurse in der sogenannten Hintergrundkultur, an denen Wissenschaften, Intellektuelle, die Medien, Parteien oder auch Kirchen beteiligt seien. Hoesch, der Rawls' Ansatz gegen grundsätzliche Einwände von Michael Blake und Chantal Mouffe verteidigt, plädiert mit anderen Worten für die Übertragung der Rawls'schen Diskursprinzipien auf Debatten außerhalb der Politik und damit für eine *allgemeine* Ethik der Diskursführung im Anschluss an Rawls.

Im zweiten Teil des Bandes werden systematische Aspekte des Dialogs diskutiert – unbenommen dessen, dass bereits mit dem phi-

losophiegeschichtlichen Teil ein systematischer Anspruch erhoben wird. Der systematische Teil wiederum kommt nicht ohne philosophiegeschichtliche Einsichten aus: Die Beiträge rekurrieren auf die Ansätze von Aristoteles, Ludwig Wittgenstein und Jürgen Habermas, aber auch auf die Paradigmen der Virtue Epistemology und der Social Epistemology sowie auf das Buch Hiob.

Anne Weber legt mit ihrem Beitrag eine kritische Relektüre der Diskursethik vor: Einerseits ist sie überzeugt, dass mit den von Jürgen Habermas formulierten Diskursregeln – verstanden als kontrafaktischen Idealisierungen – ein Verfahren beschrieben ist, mit dem unter den Bedingungen einer detranszendentalisierten Vernunft Geltungsansprüche rational geprüft werden können. Andererseits sieht sie die Berechtigung kritischer Einwände gegen die Diskursethik vor allem von Seiten feministischer und postkolonialer Studien: Diskriminierungsdynamiken seien auch dann am Werk, wenn sich die Diskursteilnehmenden auf das Prinzip der Unparteilichkeit verpflichten. Durch kulturell verinnerlichte und unbewusst bleibende Vorurteile würden die von den Vorurteilen betroffenen Menschen von vornherein aus dem Diskurs ausgeschlossen, was das gesamte Verfahren unterminiere. Weber verdeutlicht diese Dynamiken am Phänomen des Silencing und am Phänomen der Hermeneutical Injustice. Im Ergebnis setzt sie auf das kritische Potential des Diskurses: Diskriminierungen könnten nicht jenseits diskursiver Praxis bearbeitet werden.

Andreas Koritensky legt mit seinem Beitrag ein grundsätzliches Plädoyer für die Wiederentdeckung des Dialogs im Kontext von Fragen nach dem gelingenden Leben vor. Mit ihrem Fokus auf das autonome Subjekt habe die Neuzeit die praktischen und sozialen Dimensionen von Erkenntnis fast vollständig aus dem Blick verloren; das Selbst sei auf ein punktförmiges Gegenüber der Welt, Sprache auf ein bloßes Mittel der Referenz reduziert worden. Insofern Wertdiskurse in hohem Maße von der gemeinschaftlichen Auseinandersetzung leben, sei das Erkenntnismodell der Neuzeit für diese Fragen defizitär. Dem so entstandenen Vakuum sei mit einer Rückbesinnung auf Ansätze zu begegnen, in denen die charakterlichen und kulturellen Voraussetzungen von Erkenntnis von vornherein Beachtung finden. Dies sei bei Aristoteles der Fall, der die Sinnfrage in deliberativen Prozessen der Polis verortet, und bei Wittgenstein, dem zufolge die Welt der Gründe aus der kommunikativen Praxis der Menschen überhaupt erst hervorgeht.

Die Interferenzen zwischen dem Konzept der Dialogkultur und dem Ansatz der Virtue Epistemology sind das Thema des Beitrags von *Margit Wasmaier-Sailer*, der es um eine Reflexion der haltungsmäßigen Voraussetzungen für das Gelingen von Dialogen geht. Einerseits beleuchtet sie die Potentiale tugendepistemischer Einsichten für die Dialogtheorie; andererseits fragt sie nach den Implikationen des Dialogischen für die Virtue Epistemology. Zu den Ergebnissen des ersten Teils gehört neben der Einsicht in die Wahrheitsrelevanz deliberativer Tugenden die Identifikation der Phronesis als kommunikativer Metatugend. Der zweite Teil benennt drei Anforderungen an eine dialogensible Virtue Epistemology: die Öffnung der individualistischen Epistemologie für soziale Erkenntnisformen; die Erweiterung der Liste epistemischer Güter um moralische Güter; schließlich die prozesshafte, statt nur ergebniszentrierte Sicht auf Erkenntnis.

Der Beitrag von *Veronika Weidner* dreht sich um implizite Vorurteile gegenüber Frauen in wissenschaftlichen Dialogsituationen, wobei mit impliziten Vorurteilen psychologisch, epistemisch oder sozial unerwünschte Überzeugungen gemeint sind, die im verbalen und nonverbalen Verhalten zum Ausdruck kommen – ob sie nun bewusst oder unbewusst sind. Nach Weidner entbehren implizite Vorurteile gegenüber Frauen im wissenschaftlichen Kontext meist jeder Grundlage. Dass man diesen Vorurteilen dennoch kaum beikomme, liege daran, dass sie sich der willentlichen Kontrolle entziehen. In der Konsequenz geht Weidner davon aus, dass implizite Vorurteile nicht schuldhaft sind. Der doxastische Involuntarismus hat jedoch nicht das letzte Wort: Es bestehe sehr wohl die Verpflichtung, sich die eigenen Vorurteile bewusst zu machen und sich ihrer nach Kräften zu entledigen. Weidner sieht diese *second-order responsibility* nicht nur beim Individuum – sie denkt hier auch an Gruppen und Institutionen.

Das Buch Hiob ist nicht nur ein bedeutender literarischer und theologischer Text, es ist auch ein großangelegter Dialog, in dem unter religiösem Vorzeichen Sinnfragen diskutiert werden. *Katherine Dormandy* zeichnet diese Gespräche nach und zeigt, wie ein Dialog zwar zu einer Art Konsens gelangen kann und gleichzeitig dennoch in religiösen Fragen nicht konstruktiv ist, weil die Beteiligten nicht in der Lage sind, voneinander zu lernen. Aus der Krise dieses Dialogs lassen sich aber wichtige Einsichten gewinnen, die als Kriterien von gelingenden Dialogen dienen können.

Im dritten Teil dieses Bandes geht es darum, wie das Konzept des Dialogs in der Gegenwart konkret ausgestaltet sein kann. Drei Diskursfelder sollen dies exemplifizieren.

Angesichts von Populismus, Desinformation und Hassrede stellt *David Lanius* die Frage, wie man unter den Bedingungen einer zunehmend digitalen Öffentlichkeit konstruktiv streiten kann. Er ist überzeugt, dass konstruktiver Streit aufgrund seiner vielfältigen epistemischen und deliberativen Funktionen lebenswichtig ist für die Demokratie. Im Anschluss an den *Discourse Quality Index* aus dem Jahr 2003 nennt Lanius mit der möglichst repräsentativen Teilnahme aller vom Diskurs Betroffenen, dem wechselseitigen Respekt der am Diskurs Teilnehmenden, dem Erreichen eines gemeinsamen Konsenses und der hohen Qualität der in den Diskurs eingespeisten Rechtfertigungen vier Kriterien für konstruktiven Streit. Kognitive Verzerrungen, fehleranfällige Heuristiken, aber auch Informations- und Konformitätskaskaden zählt er zu dessen häufigsten Hindernissen. Für digitale Debatten empfiehlt Lanius neben der aktiven Nutzung der Vorteile des Internets eine kriteriengeleitete und psychologisch informierte Moderation.

Das ökumenische Gespräch zwischen den christlichen Konfessionen ist ein Feld, in dem über Jahrzehnte ein reicher Schatz an Erfahrung mit der Kommunikationsform des Dialogs gesammelt werden konnte. *Elisabeth Maikranz* erschließt die Geschichte und die Wandlungen dieses „mandatierten Dialogs“, in dem Gemeinschaften über die Divergenzen ihrer zentralen Überzeugungen ins Gespräch kommen. Neben den hermeneutischen Kriterien, die sich im ökumenischen Dialog bewährt haben, verweist sie auf eine Besonderheit dieser Dialogform: Das Gespräch zwischen den Konfessionen ist immer in eine größere verbindende Dimension, die Gottesbeziehung aller Beteiligten, eingebettet. Daher schlägt Maikranz vor, Hartmut Rosas Resonanzbegriff einschließlich des Moments der Unverfügbarkeit für die Deutung dieser besonderen Dialogform fruchtbar zu machen.

Ausgehend von den in *Nostra Aetate* für interreligiöse Dialoge empfohlenen Haltungen der Klugheit und Liebe beleuchtet *Aaron Langenfeld* die Relevanz epistemischer Tugenden wie Demut, Empathie, Gastfreundschaft, Verletzlichkeit und Gebundenheit im Kontext komparativer Theologie. Die christlich-theologische Fundierung dieser Tugenden mündet in einem Plädoyer, Freundschaft

nicht nur als erstrebenswertes Ziel von Dialogen zwischen den Religionen anzusehen. Gedeihliches Dialoggeschehen zeichnet sich bereits dadurch aus, dass sich die daran Beteiligten in freundschaftlicher Haltung begegnen, insofern das differierend Eigene, das in der Begegnung mit dem je Anderen offenbar wird, echte Wertschätzung bzw. sogar Förderung erfährt. Freundschaft bildet also auch ein konstitutives Strukturprinzip solcher gelingender Dialoge. Soteriologisch betrachtet können sie als geschichtliche Vergegenwärtigung des innergöttlichen Beziehungsgeschehens verstanden werden und heilsam wirken.

Historische Paradigmen des Dialogs

Sokrates in den platonischen Dialogen –

Warum „Sokratischer Dialog“ kein Vorbild für moderne Dialogkultur ist

Maria Schwartz

Aus etlichen Dialogen Platons lässt sich lernen, wie und warum Dialog *nicht* funktioniert. Es geht dabei nicht nur um die sogenannten ‚aporetischen‘, meist frühen Dialoge, die in der Ausweglosigkeit (gr. *aporia*) enden, sondern auch um solche, die ein Ergebnis haben¹. Der „Sokratische Dialog“ oder auch das „Sokratische Gespräch“², wie es heute einerseits im didaktischen, andererseits im psychotherapeutischen Kontext praktiziert wird, ist daher aus gutem Grunde nur locker angelehnt an das Gesprächsverhalten des Sokrates bzw. eine „sokratische Methode“, wie sie in den platonischen Dialogen dargestellt wird³. Diese möchte ich in einem ersten Schritt zunächst skizzieren, und zwar sowohl in ihrer historischen Fassung als auch in der modernen Aktualisierung durch die Schule Nelsons/Heckmanns. Zweitens diskutiere ich im Kontext Sokratischer Ironie, was als Wissen und (echtes) Nichtwissen des (platonischen) Sokrates gelten kann. Dann möchte ich fragen, in welchen Kontexten maieutische Gesprächshaltungen von Nutzen sind und wo ihr problematisches Potential liegt. Abschließend schlage ich alternative Ge-

¹ Z. B. den *Gorgias*, wo das ‚Gespräch‘ durch den graduellen Ausstieg des Kallikles – ähnlich wie auch bei Thrasymachos in Rep. I – zwar mit einem Ergebnis endet, das aber eher sokratischen Monologen entspringt.

² Das „Sokratische Gespräch“, geht historisch auf den Neukantianer Leonard Nelson (1882–1927) und dessen Schüler Gustav Heckmann (1898–1996) zurück. Wichtige Texte und Positionen versammeln auszugsweise D. Birnbacher und D. Krohn (vgl. dies. (Hg.), *Das sokratische Gespräch*, Stuttgart 2002). Viele der Volltexte sind auf den Seiten der Philosophisch-Politischen Akademie e. V. unter „Publikationen“ gelistet: <https://www.philosophisch-politische-akademie.de/> (31.03.2023).

³ Vgl. Birnbacher, Krohn, *Sokratisches Gespräch* (s. Anm. 2), 7. Nelson nimmt an, dass zumindest Platon, trotz allen Scheiterns, zur sokratischen Methode steht (vgl. L. Nelson, *Die sokratische Methode*, in: D. Birnbacher, D. Krohn (Hg.), *Das sokratische Gespräch*, Stuttgart 2002 [Orig. 1922], 21–72, hier: 36).

sprachshaltungen für moderne, insbesondere auch kirchliche Dialogprozesse vor.

1 Maieutik, Sokratischer *elenchos* und der Anspruch „Sokratischen Gesprächs“

Der sokratische *elenchos*, der sich als „Prüfung“ verstehen lässt, soll der Theorie nach durch Fragen zu Einsichten führen, die jemand selbst gewonnen hat⁴. Im Dialog *Menon*, der gern zur Illustration herangezogen wird, finden hierzu zwei Schritte statt:

- a) Erstens, die Destruktion vorhandenen, vermeintlichen Wissens, d. h. der nur scheinbar richtigen Meinungen. Menon ist ein junger, gebildeter Aristokrat, der in Begleitung zahlreicher Sklaven beim hochrangigen Politiker Anytos zu Gast ist, dort auf Sokrates trifft und mit ihm ein Gespräch beginnt. In der berühmten ‚Zitterrochenstelle‘ wird geschildert, dass Menon durch Sokrates‘ Fragen in die Aporie gerät, wie nach der Begegnung mit einem Zitterrochen „erstarrt“ und überhaupt nicht mehr weiß, was Tugend (*aretê*) ist – wiewohl er selbst bereits so viele Reden über sie gehalten hat (Menon 79e8–80b5⁵).
- b) Zweitens, erst jetzt, wo jemand erkannt hat, was er *nicht* weiß, beginnt der Weg zur Wahrheit, in diesem Falle zur Definition der Tugend. Wobei auch der *Menon* zuletzt in der Aporie endet, weil Tugend weder als Wissen (*epistêmê*; 89c2f.) noch als richtige Meinung zufriedenstellend bestimmt werden kann.

Wie eine Hebamme (gr. *maieutikê technê*; Hebammenkunst), so die Metapher aus dem *Theaitetos*, ist Sokrates derjenige, der zwar bei der „Geburt“ von Einsichten hilft, aber nichts selbst gebiert (Theait.

⁴ Im Folgenden eine vereinfachte Rekonstruktion. In Reaktion auf die Analysen Gregory Vlastos‘ (vgl. G. Vlastos, *The socratic elenchus: method is all*, in: ders.: *Socratic Studies*, Cambridge 1995, 1–38) wurde bezweifelt, dass es einen einheitlichen „Sokratischen *elenchos*“ gibt. – Vgl. besonders M. Carpenter, R. Polansky, *Variety of Socratic Elenchi*, in: A. G. Scott (Hg.), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchos in Plato’s Dialogues and Beyond*, Pennsylvania 2002, 89–100 und andere Beiträge im gleichen Band sowie E. Martens, *Sokrates. Eine Einführung*, Stuttgart ²2004, 161–163.

⁵ Alle Stellenangaben zu Platons Dialogen beziehen sich auf: Platon: *Werke* in acht Bänden, gr. und dt., Darmstadt ³2005.

148e–151d). Er besitzt keine Antwort auf die zu untersuchenden Fragen, wiewohl er die ‚Geburten‘ anderer, die hier für Antworten, Gedanken und Einsichten stehen, zu beurteilen weiß (*Theait.* 150c)⁶. Ein solcher Dialog dient nicht nur neutral der Wahrheitsfindung, sondern verändert auch die Dialogpartner – Ziel ist das Hinterfragen eigener Werte und Prioritäten, eine bestimmte Praxis guten Lebens⁷.

So weit klingt dies alles sehr modern, nach Mentoring, Selbstfindung und Selbst-Verwirklichung. Im populären Lehrbuch von Harlich Stavemann, „Sokratische Gesprächsführung in Therapie und Beratung“ (2015), heißt es dementsprechend:

„Charakteristisch für die Sokratische Gesprächsführung ist die geforderte totale Abstinenz gegenüber jeder Form dogmatischer Wissensvermittlung: Sie vermeidet bewusst, neue ‚Wahrheiten‘ zu lehren, sondern zeigt mit Hilfe ihrer Fragetechnik den Weg auf, wie der Gesprächspartner seine individuelle Wahrheit selbst finden kann.“⁸

Diese Beschreibung wird wohlgemerkt im historischen Teil gegeben – es handelt sich noch nicht um die moderne, auch als „neo-sokratisches“ Gespräch bezeichnete Variante⁹. Wobei Stavemann wenig später auch feststellt, dass die Annahme einer undogmatischen Grund-

⁶ Der *Theaitetos* endet zuletzt in einer künstlich wirkenden Aporie, da eigentlich eine plausible Definition des Wissens als richtige, begründete Meinung gefunden wurde (vgl. M. Erler, Platon, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie, begr. von F. Ueberweg, hg. von H. Holzhey, Bd. 2/2, Basel 2007, 234). Gleiches gilt m. E. auch für den *Menon*. Was erstaunlich ist, weil in diesen Dialogen die elenktische bzw. maieutische Methode ja sogar thematisiert wird, ohne dann aber zum Erfolg zu führen.

⁷ Vgl. etwa Martens, Sokrates Einführung (s. Anm. 4), 154; 160 und ähnlich H. Tarrant, Socratic Method and Socratic Truth, in: S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (Hg.), *A Companion to Socrates*, Malden, MA u. a. 2006, 254–274, hier: 255.

⁸ H. H. Stavemann, *Sokratische Gesprächsführung in Therapie und Beratung. Eine Anleitung für Psychotherapeuten, Berater und Seelsorger*, Weinheim³ 2015, 34.

⁹ Diese Variante beruht oft auf einem grundsätzlichen Skeptizismus: Eine objektive, überkulturelle Wahrheit, so heißt es bei Horster, kann es nicht geben (vgl. D. Horster, *Das Sokratische Gespräch in Theorie und Praxis*, Wiesbaden 1994, 39). Raupach-Strey u. a. argumentieren in Richtung einer Konsenstheorie der Wahrheit (vgl. G. Raupach-Strey, *Das Sokratische Paradigma und seine Bezüge zur Diskurstheorie*, in: D. Birnbacher, D. Krohn (Hg.), *Das sokratische Gespräch*, Stuttgart 2002 [Orig. 1996], 106–139, hier: 124–128).

haltung durch die überlieferten Dialoge „nicht annähernd untermauert [wird]“¹⁰. In einem fachdidaktischen Lehrbuch – es geht um Ethikunterricht – heißt es vorsichtiger, die Lehrperson müsse „viel zurückhaltender“ sein als der klassische Sokrates¹¹, bevor der Bogen zur idealen Sprechsituation bei Habermas geschlagen wird¹².

Dass die platonischen Dialoge, in denen tatsächlich „Dialog“ betrieben wird, gerade eine solche Sprechsituation vermissen lassen, wird deutlich, wenn wir uns zwei der Hauptcharakteristika¹³ ansehen, die in der Theorie des Sokratischen Gesprächs im Anschluss an Nelson/Heckmann gefordert werden. In einer vielfach zitierten Stelle bei Raupach-Strey werden sie als Postulate genannt:

„Die Postulate der Aufrichtigkeit und Offenheit enthalten das grundsätzliche Ernst-Meinen und das Ernst-Nehmen jeder Äußerung sowie der äußernden Personen; die angestrebte Symmetrie in der Wahl der Sprechakte enthält die Gleichberechtigung und die wechselseitige Anerkennung der Gesprächspartner/innen [...]“¹⁴

¹⁰ Stavemann, Sokratische Gesprächsführung (s. Anm. 8), 37.

¹¹ Vgl. V. Pfeifer, Didaktik des Ethikunterrichts: Bausteine einer integrativen Wertevermittlung, Stuttgart 4/2020, 146.

¹² Vgl. ebd., 149 oder P. G. Geiß, Fachdidaktik Philosophie. Kompetenzorientiertes Unterrichten und Prüfen in der gymnasialen Oberstufe, Leverkusen 2017, 196. Raupach-Strey zeigt neben Parallelen auch Unterschiede zur Diskurstheorie auf (vgl. Raupach-Strey, Sokratisches Paradigma (s. Anm. 9), 121; 131–133).

¹³ Ein weiteres wichtiges Moment, auf das hier nur am Rande eingegangen werden kann, ist der Konsensus als Dialogziel (vgl. V. Heckmann, Lenkungsaufgaben des sokratischen Gesprächsleiters, in: D. Birnbacher, D. Krohn (Hg.), Das sokratische Gespräch, Stuttgart 2002 [Orig. 1993], 73–91, hier: 77). In Bezug auf die platonischen Dialoge ist „Homologie“ (Übereinstimmung) der Gesprächspartner nicht nur Dialogziel, sondern auch wichtig für den Fortgang von Argument zu Argument (vgl. hierzu R. Geiger, Dialektische Tugenden. Untersuchungen zur Gesprächsform in den Platonischen Dialogen, Paderborn 2006). Auch die Ausrichtung auf Konsens kann aber in Spannung zur geforderten Aufrichtigkeit stehen und einen regelrechten „Einigungsdruck“ generieren (J. Hengelbrock, Das „sokratische“ und das philosophische Gespräch. Nelson/Heckmann und die Platonischen Dialoge, in: Pädagogische Rundschau 57 (02/2003), 213–223, hier: 221). Manchmal wäre ein „*agree to disagree*“ wohl das ehrlichere Ergebnis. Was Engels in seiner Replik auf Hengelbrock allerdings nicht ausschließt, da Konsens im modernen Sokratischen Gespräch lediglich „regulative Idee“ sei (H. Engels, Verteidigung des Sokratischen Gesprächs. Eine Replik, in: Pädagogische Rundschau 58 (02/2004), 137–150, hier: 141).

¹⁴ Raupach-Strey, Sokratisches Paradigma, 130 oder dies., Sokratische Didaktik.

Es werden hier gefordert:

- 1) Aufrichtigkeit bzw. Authentizität¹⁵
- 2) Die Offenheit für die Meinung anderer, die eng mit Vorurteilslosigkeit verknüpft ist¹⁶. Die absolute Zurückhaltung der eigenen Meinung gilt zudem für die Gesprächsleitung, da jede Art von Dogmatismus auszuschließen ist.¹⁷

Im Folgenden möchte ich einen genaueren Blick auf die Gesprächsführung in den platonischen Dialogen werfen, der zeigen soll, warum die Bezeichnung „sokratisch“ tatsächlich paradox wirkt¹⁸, weil mindestens diese beiden, zentralen Postulate in den elenktischen Dialogen, wie sie bei Platon konzipiert werden, nicht eingelöst werden. Nicht nur Platon, sondern auch der vermutete ‚historische‘ Sokrates besitzt zumindest *einige* sehr feste Überzeugungen, die es nicht zu finden, sondern zu vermitteln und verteidigen gilt. Da dies aber nicht durch beherrschende Vorträge erreicht werden kann, wird methodisch ein anderer Weg beschritten. Beim sokratischen *elenchos* handelt es sich grundsätzlich um ein asymmetrisches Verhältnis der Gesprächspartner, nicht – wie Platon Sokrates häufiger betonen lässt¹⁹ – um eine gemeinsame Wahrheitssuche²⁰. Der Meister, im Fal-

Die didaktische Bedeutung der Sokratischen Methode in der Tradition von Leonard Nelson und Gustav Heckmann, Münster ²2013, 63.

¹⁵ Vgl. ebd., 138. Die Forderung, nur die eigene Überzeugung zu äußern, wird häufig verknüpft mit der Ablehnung von Autoritätsargumenten (vgl. die erste Anforderung für die Teilnehmenden in K. Draken, Sokrates als moderner Lehrer. Eine sokratisch reflektierte Methodik und ein methodisch reflektierter Sokrates für den Philosophie- und Ethikunterricht, Berlin 2011, 34; übersichtlicher abgedruckt in Geiß, Fachdidaktik Philosophie (s. Anm. 12), 199).

¹⁶ Vgl. Raupach-Strey, Sokratisches Paradigma (s. Anm. 9), 110.

¹⁷ Vgl. Heckmann, Lenkungsaufgaben (s. Anm. 13), 74f. Die Forderung des „Non-Dogmatismus“ zieht sich seit Nelson durch die Literatur zum Thema (vgl. Raupach-Strey, Sokratisches Paradigma (s. Anm. 9), 112–115; 118).

¹⁸ Draken, selbst Vertreter der Nelson/Heckmann-Schule, nennt eine Reihe weiterer Sokrates-kritischer Positionen, die diese Paradoxie herausstreichen (vgl. Draken, Sokrates als moderner Lehrer (s. Anm. 15), 16–24).

¹⁹ Z. B. in Menon 80d1–5, wo Sokrates beteuert, jetzt genauso „erstarrt“ zu sein, wie Menon und auch nicht zu wissen, was Tugend ist.

²⁰ Roslyn Weiss stellt fest, dass der Verweis auf eine ‚gemeinsame Wahrheitssuche‘ in der *Apologie* gänzlich fehlt (vgl. R. Weiss, Socrates: Seeker or Preacher? in: S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (Hg.), *A Companion to Socrates*, Malden, MA u. a. 2006, 243–253, hier: 243f.). Wiewohl sie daran festhält, dass Sokrates ein Philosophieren in lateralen Beziehungen zumindest empfiehlt (vgl. ebd. 251),

le Diotimas im *Symposion* auch eine Meisterin²¹, besitzt einen Wissensvorsprung und führt den Schüler zur Einsicht, wenn auch mit anderen Methoden als durch den Lehrvortrag. Dass dieser Wissensvorsprung aber verschleiert wird, verletzt gleichzeitig den Grundsatz der Aufrichtigkeit. Oft genug wird sogar eine Asymmetrie umgekehrter Art vorgespiegelt: Sokrates möchte sich z. B. gern vom doch so weisen Priester Euthyphron belehren lassen (Euthyphr. 5a–c)²². Dabei steht hier nicht nur die rein akademische Frage korrekter Platonexegese im Raum, sondern auch eine systematische. Ob ein Grundsatz der Aufrichtigkeit in Verbindung mit dem Offenheitsgebot *überhaupt* erfüllbar ist und ein sinnvolles Ideal auch für heutige Dialogprozesse darstellt (und falls ja, für welche), möchte ich in Punkt 4 noch grundsätzlicher fragen.

Zunächst aber etwas systematischer zu einigen Argumenten für die These der Asymmetrie der Gesprächspartner, die dadurch zustande kommt, dass Sokrates ein Nichtwissen nur vorgibt, eigentlich aber recht viel weiß, mehr jedenfalls als seine Gesprächspartner.

2 Wissen und Nichtwissen des (platonischen) Sokrates

2.1 Was weiß Sokrates? Die Sokratische Ironie

- a) Eine erste Beobachtung zum bereits erwähnten *Menon*: Das „Sklavenbeispiel“ (Menon 82a7–85b11), mit dem *elenchos* und Anamnesislehre gleichermaßen illustriert werden, zielt auf die Erkenntnis einer mathematischen Wahrheit²³. Diese steht fest und ist auch Sokrates bekannt. Gefragt wird in rein didaktischer Absicht. Offen bleibt lediglich, ob der Knabe, ein Sklave Menons,

scheint seine Hauptbeschäftigung die Widerlegung zu sein – er ist insgesamt mehr Prediger als Suchender (vgl. ebd. 245.252).

²¹ Dem *Symposion* nach führt sie den jungen Sokrates selbst durch einen *elenchos* (Symp. 201e4–7), gefolgt von einem Lehrvortrag.

²² Solche Asymmetrien werden hervorragend herausgearbeitet bei M. Humar, *Rhetorik der Verunsicherung. Affekt-Strategien in den platonischen Frühdialogen*, Berlin/Boston 2017, z. B. 144; 171.

²³ Es handelt sich um die Inkommensurabilität von Diagonale und Seite eines Quadrats.

diese Wahrheit erkennt oder nicht. Thomas Szlezák hat bereits 1985 argumentiert, dass sich Sokrates analog dazu auch in Bezug auf das Hauptthema des Dialogs, die *aretê*-Frage, sicher nicht auf dem gleichen Stand der Unwissenheit wie Menon befindet²⁴. Die Aporie wird nicht unfreiwillig, sondern ebenso wie im Sklavenbeispiel bewusst und strategisch eingesetzt²⁵.

- b) Man denke, zweitens, z. B. an Einsichten wie die, dass Unrecht leiden besser ist als Unrecht tun (Gorgias 469b8–13). Ist es wahrscheinlich, dass Sokrates – oder auch Platon als Autor – nicht vollkommen überzeugt von dieser Einsicht war? Immerhin ist Sokrates hierfür gestorben (Kriton 49a4–7). Er hätte, was auch historisch wahrscheinlich ist, aus dem Gefängnis fliehen können²⁶. Bereits an diesem Verlauf wird deutlich, dass man den dogmatischen Charakter der sokratischen Gespräche nicht allein Platon zuschreiben kann. Es ist m. E. sehr unwahrscheinlich, dass der historische Sokrates nicht ebenso feste Überzeugungen besessen hat – vielleicht nicht im theoretischen Bereich, aber doch mindestens im moralisch-ethischen Bereich der Lebensführung²⁷.
- c) Drittens: Wozu dienen die frühen aporetischen Dialoge überhaupt? Sind sie ein Indiz dafür, dass Sokrates oder auch Platon *keine* Antworten auf Fragen wie die nach der Definition von Freundschaft oder Tugend hatten? Im Gegenteil scheint vielmehr ein Einsatz früher Dialoge als Lehr- und Übungsmaterial in der Akademie wahrscheinlich²⁸. Es handelt sich dann aber zum größ-

²⁴ Vgl. T. Szlezák, Teil 1: Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen, Berlin/Boston 1985, 182–190.

²⁵ Vgl. ebd. 186 und Erler, Platon Grundriss (s. Anm. 6), 169, der sich der Meinung Konrad Gaisers anschließt, dass Platon generell nicht als Aporetiker gelten kann.

²⁶ Der *Kriton* dient vermutlich als Rechtfertigung dafür, dass Sokrates sich während der 30tägigen Haftzeit nicht von Freunden befreien ließ (vgl. Erler, Platon Grundriss (s. Anm. 6), 117).

²⁷ Ferber nennt ein sokratisches „Wissensminimum“ von sieben Propositionen (vgl. R. Ferber, Was und wie hat Sokrates gewusst? in: ders., Platonische Aufsätze, Berlin/Boston 2020, 29–56, hier: 38f.). Martens findet allein in der *Apologie* 17 Überzeugungen, die als „Wissen“ des Sokrates gelten können (vgl. Martens, Sokrates Einführung (s. Anm. 4), 121f.).

²⁸ Eine Hilfsfunktion bei der mündlichen Belehrung nimmt z. B. Michael Erler an (vgl. M. Erler, Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons, Berlin/New York 1987, 15f.; 290–295).

ten Teil darin nicht um „echte“ Aporien. Auch mit durchschnittlichen Logik-Kenntnissen ist ersichtlich, an welchen Stellen bewusst logische und argumentative „Fehler“ eingearbeitet wurden²⁹. Trifft dies zu, würde es sich über ganze Passagen hinweg um eine Art Rätsel handeln nach dem Motto „Finde den Fehler!“³⁰. Wobei dabei auch kategoriale Unterscheidungen eingeführt werden, die z. B. Aristoteles, selbst jahrelang Mitglied der Akademie, später systematisch ausgearbeitet hat.

- d) Viertens wird dem platonischen Sokrates bisweilen vorgeworfen, sich zu verstellen und die sogenannte „Sokratische Ironie“ anzuwenden. Zum Thema existiert umfangreiche Forschungsliteratur, in der u. a. festgestellt wird, dass *eirōneia* in den Dialogen keine „Ironie“ im heutigen Sinne meint, bei der die eigene Meinung stets transparent ist, sondern als Lüge bzw. Täuschung gelten kann³¹. Während Gesprächspartner wie Euthyphron diese gar nicht bemerken (Euthyphr. 4e–5c), decken andere sie auf. In *Politeia I* bekennt Sokrates zunächst gegenüber Thrasymachos, dass sie vielleicht einfach nicht fähig sind, eine Definition der Gerechtigkeit zu finden. Thrasymachos höhnt darauf:

„O Herakles, das ist ja jene bekannte Verstellung (*eirōneia*) des Sokrates! Aber das habe ich auch diesen schon vorhergesagt, daß du gewiß nicht würdest antworten wollen, sondern wieder Rückhalt suchen in der Verstellung und eher alles andere tun als antworten, wenn dich einer fragte.“ (Rep. 337a4–8)

²⁹ Nelson attestiert Sokrates nicht nur didaktische Mängel, sondern „schwere philosophische Fehler“ (Nelson, Sokratische Methode (s. Anm. 3), 35).

³⁰ Die frühen Dialoge sind allerdings *nicht* auf ihre Funktion, sei es Protreptik oder Lehre, zu reduzieren – ihren inhaltlichen Gehalt hat Ursula Wolf herausgearbeitet. – Vgl. U. Wolf, Die Suche nach dem guten Leben. Einführung in Platons Frühdialoge, Frankfurt a. M. 2013.

³¹ Bisweilen wird sogar eine „platonische“ von einer „sokratischen“ Ironie abgegrenzt (vgl. H. Westermann, s. v. Ironie, in: C. Horn, J. Müller, J. Söder (Hg.): Platon-Handbuch. Leben–Werk–Wirkung, Stuttgart 2017, 303–306, hier: 305f.). Vgl. zu verschiedenen Positionen außerdem G. Vlastos, Socrates. Ironist and Moral Philosopher, Cambridge 1991, 24f. Vlastos selbst wendet sich gegen die Auffassung, Sokrates würde bewusst lügen oder täuschen (vgl. ebd., 132f.). Dagegen argumentiert u. a. Young, der Vlastos' Frage „Does Socrates cheat?“ (ebd., 132–156) klar mit „ja“ beantwortet (vgl. C. Young, The Socratic Elenchus, in: H. H. Benson (Hg.), A Companion to Plato, Oxford 2006, 55–69, hier: 62–64).

Und es ist Thrasymachos hier Recht zu geben. In den folgenden Büchern II–IX der *Politeia* wird Gerechtigkeit nicht nur definiert, sondern auch endgültig gewertet. Nietzsche wird sich später der Kritik an der sokratischen Ironie anschließen:

„Der Dialektiker überlässt seinem Gegner den Nachweis, kein Idiot zu sein: er macht wütend, er macht zugleich hilflos.“³²

2.2 Was weiß Platon? Der eine Weg zum Guten

Sokrates, so kann zusammenfassend festgestellt werden, ist sich wohl nicht wirklich darüber im Unklaren, ob Gerechtigkeit besser ist oder Ungerechtigkeit, ob man Philosoph werden sollte oder doch lieber Tyrann. Gleiches ist bei Platon anzunehmen. Das Höhlengleichnis (Rep. 514a1–518b6) illustriert es gut: Die Sonne existiert dort draußen, ob ich sie erkenne oder nicht. Das Ziel ist bekannt – es geht nach oben! Denn wer möchte schon, dieses Bild betrachtend, in der Höhle bleiben? Es gibt hier *nicht* die vielen Wege zum guten Leben, sondern zwei Möglichkeiten: Unten zu bleiben, in der Verblendung der lächerlichen Sophistereien, dem nutzlosen Nachjagen von Ruhm und Ehre³³ oder nach oben zu gehen, zur wahren Erkenntnis, zum nicht-artifiziellen, wirklichen Leben.

Es gibt, so eine weitere Beobachtung, nur eine einzige Seelenverfassung in *Politeia*, die aristokratische, die „gerecht und gut in Wahrheit“ ist (Rep. 544e7f.). Das *logistikón* muss in der Seele herrschen, das Eifrige (*thymoeides*) und das Begehrende (*epithymêtikon*) ordnen sich ihm unter. Alle anderen Seelenverfassungen sind Verfallsformen, Krankheiten der Seele. Es resultieren aus ihnen nicht etwa alternative, zu bejahende Lebenskonzepte, wie es später bei Aristoteles in Bezug auf den theoretischen und praktischen *bios* scheint³⁴.

³² F. Nietzsche, Das Problem des Sokrates, in: Götzen-Dämmerung. Bd. 6 Kritische Studienausgabe, hg. von G. Colli, M. Montinari, München u. a. 1999, 67–73, hier: 70f.

³³ Preise werden dort verliehen für die, die die Reihenfolge der Schatten richtig vorhersagen (Rep. 517c7–d3)

³⁴ Sowohl die Abgrenzung als auch die in Buch X der *Nikomachischen Ethik* vorgeschlagene Rangfolge der *bioi* ist umstritten, z. B. mit Blick auf Stellen in der *Eudemischen Ethik* (vgl. J. M. Cooper, Contemplation and Happiness: A Reconsideration, in: *Synthese* 2/72 (1987), 187–216, hier: 189).

Ein gutes, philosophisches Leben führt schließlich auch zum einzig erstrebenswerten Ziel, der Schau der Idee des Guten. Die romantische Deutung Schlegels und Schleiermachers, dass man das Gute nicht erreichen könne, als ewig Suchender nur strebt, besitzt m. E. zu wenig textliche Grundlage³⁵. Menschen sind zwar keine Götter mit fantastischem Wissen über die Entstehung des Guten, Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges (wie es im *Laches* erwähnt wird; Lach. 199c3–e2), aber das Gute können sie erblicken. Sie *müssen* es sogar, so scheint es, denn es befähigt in einem umfassenden Sinne zum Tun des Guten – nicht nur im öffentlichen, sondern auch im privaten Leben (Rep. 540a–b). Ohne Einsicht in das Gute nützt auch die Einsicht in anderes Gerechte und Schöne nichts, so eine weitere Stelle (Rep. 516b4–c1) – welche gut zur Bemerkung im *Symposium* passt, dass das Leben erst durch die Schau des Schönen selbst lebenswert werde (Symp. 211d1–3).

Verbindet man die in Punkt 1 geschilderten zwei Schritte des *elenchos* mit dem Höhlengleichnis in *Politeia*, so besteht die Wirkung des *elenchos* darin, a) andere Menschen loszulösen von den ‚Fesseln‘ des Gewohnten und der alten Meinungen und b) sie zur Philosophie hinzuführen, zur Ideenerkenntnis und letztlich zum Guten selbst. Das bisher gezeichnete Bild wäre allerdings unvollständig und unangemessen dogmatisch, wenn man es bei der Darstellung eines (vermuteten³⁶) ‚Wissens‘ Platons bzw. Sokrates‘ belassen würde.

2.3 Echtes Unwissen und Dialogform – Was weiß Sokrates (Platon) *nicht*?

Besonders in den späten Dialogen gibt es zahlreiche *topoi*, bei denen ‚echtes‘ Unwissen besteht und ‚echte‘ Aporien auftauchen. Im Folgenden möchte ich exemplarisch drei Beispiele nennen:

- a) Erstens sind die z. B. im *Parmenides* diskutierten Details zu Schwierigkeiten der Ideenannahme keineswegs geklärt. Unklar

³⁵ Vgl. auch H. J. Krämer, Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 62 (1988), 583–621.

³⁶ Für Auffassungen des historischen Sokrates können *per se* nur Wahrscheinlichkeitsgründe angeführt werden, da uns dazu nur Zeugnisse Dritter zur Verfügung stehen. Aber auch Aussagen zur Intention Platons sind aufgrund der literarischen Form der Dialoge nie zweifelsfrei zu treffen.

bleibt beispielsweise, wie das Verhältnis der Teilhabe (*methexis*) von Ideen und sinnlich wahrnehmbaren Dingen zu begreifen ist oder auch, wovon es überhaupt Ideen gibt.

- b) Zweitens werden nicht nur verschiedene Seelenmodelle diskutiert, sondern auch verschiedene Jenseitsmythen, verbunden mit pythagoreisch geprägten Reinkarnationsvorstellungen. Es scheint zwar unstrittig zu sein, dass es nach dem Tod *irgendwie* weitergeht, da eine unsterbliche Seele oder zumindest ein unsterblicher Teil derselben angenommen wird³⁷, aber nicht, *was* hier genau *wie* überlebt.
- c) Und schließlich gibt es, drittens, zum Verständnis der höchsten Einsicht (*megiston mathêma*, Rep. 505a2–3) eine lebhaftere Forschungsdiskussion³⁸. Unklar ist dabei bereits, ob die Idee des Guten in *Politeia*, des Schönen im *Symposion* (Symp. 211c7–9) und der höchsten Erkenntnis im *VII. Brief* (Ep. VII 341c6–d2) – was m. E. anzunehmen ist – miteinander zu identifizieren sind.

Interessant ist, dass gerade bei den schwierigsten Themen sowohl die sokratische Ironie als auch der sokratische Dialog *als Dialog* zunehmend in den Hintergrund rückt. Entweder tritt Sokrates kaum oder gar nicht auf (*Timaios*, *Nomoi*) oder seine Gesprächspartner agieren geradezu als Statisten und, so Nelson, „Jasager“³⁹. In den Büchern II–X der *Politeia* antworten die Freunde gebetsmühlenartig: „Ganz Richtig, Sokrates“ – „Notwendig.“ – „So ist es.“ – „Wie könnte es anders sein, Sokrates“.

Im Folgenden möchte ich danach fragen, in welchen Bereichen eine sokratische Maieutik ihren berechtigten Platz haben könnte, wobei die historische und die aktualisierte Fassung, wie sich zeigen wird, nicht vollständig zu trennen sind.

³⁷ Wie die Unsterblichkeitsbeweise, u. a. in *Phaidon* und *Politeia* X (Rep. 608c–611a) zeigen sollen.

³⁸ Zu fünf möglichen Interpretationsansätzen siehe M. Hänel, M. Schwartz: *Theorien des Guten zur Einführung*, Hamburg 2018, 48–51.

³⁹ L. Nelson, *Sokratische Methode* (s. Anm. 3), 35.

3 Aufrichtig offen? Der begrenzte Nutzen sokratischer Maieutik

Die sokratische Hebammenmethode scheint in ihrer historischen Fassung auf einer Asymmetrie der Gesprächspartner zu beruhen, die typisch für pädagogische Kontexte ist. Eine Person, Sokrates, weiß bereits, was das Dialogziel ist – die andere bleibt darüber im Unklaren. Sie ist entweder bereits vom Alter her jünger oder argumentativ unterlegen. Sie wird in Widersprüche geführt, verwirrt und schließlich zum Erkenntnisziel hingeleitet, z. B. der Einsicht, dass Unrecht leiden besser ist als Unrecht tun. Das heißt, *falls* sie das zulässt und nicht wie Thrasymachos und Kallikles verärgert den Dialog verweigert. Beispiele eines gelingenden *elenchos* finden sich nicht viele⁴⁰. Der *elenchos* ist dabei nicht angenehm, wie es in der *Apologie* mit dem Bild von Sokrates als „Pferdebremse“ (*myôps*; Apol. 30e6) illustriert wird. Er brüskiert Dialogpartner vor anderen, insbesondere vor ihren Verehrern und Schülern⁴¹. Wenn ein *elenchos* gelingt, wird die Erkenntnis, dass altvertraute Meinungen falsch sind, eine Krise auslösen, weil diese auch die eigene Lebensführung betreffen – es handelt sich nicht um beliebige, theoretische Erkenntnis⁴². Was auch mit den Schmerzen illustriert werden kann, die die Person im Höhlengleichnis erleidet⁴³, die gen Licht hinaufgeschleppt wird:

„Und, sprach ich, wenn ihn einer mit Gewalt (*bia*) von dort durch den unwegsamen und steilen Aufgang schleppte und nicht losließe, bis er ihn an das Licht der Sonne gebracht hätte, wird er

⁴⁰ Dass es kein einziger sei, wie eine Aussage Nelsons manchmal interpretiert wird (vgl. Nelson, Sokratische Methode (s. Anm. 3), 64), ist fraglich. Diotimas *elenchos* im *Symposion* kann z. B. als gelungen gewertet werden. Auch ein gelungener erster Schritt könnte bereits als „Erfolg“ zählen. Dass Gesprächspartner zumindest verunsichert und zum Nachdenken gebracht werden, dürfte vielfach der Fall sein.

⁴¹ Z. B. springt Polos eifrig seinem Lehrer Gorgias bei, als dieser widerlegt wird (Gorgias 461c).

⁴² Die nur im Ausnahmefall verunsichert, dass sie mit einer Weltanschauung verknüpft ist. So soll der (sicher falschen) Legende nach die Entdeckung der Inkommensurabilität den Niedergang des Pythagoreismus‘ eingeleitet haben, der auf einer Zahlenmystik rationaler Zahlen beruhte.

⁴³ Interessanterweise wird die brachial wirkende Wortwahl in Detlef Horsters Schilderung geglättet – jemand wird einfach aus der Höhle „herausgeführt“ (Horster, Sokratisches Gespräch (s. Anm. 9), 17).

nicht viel Schmerzen haben und sich gar ungern schleppen lassen?“ (Rep. 515e6–9)

Der Unbekannte, der hier die Fesseln löst und beim Hinaufschleppen Zwang (*bia*) anwendet, kann mit Sokrates identifiziert werden, dessen elenktisches Fragen den Aufstieg ermöglicht⁴⁴. Was berechtigt Sokrates aber dazu, die Athener zu verstören, sie aus ihren Weltanschauungen zu reißen, ihre Lebensführung und ihre Werte zu hinterfragen? Gerechtfertigt wird das Vorgehen vom höheren Ziel her. Es geht um das Beste für die Menschen: Die Athener sollen zum Guten gelangen, ihr Leben ändern und auf ihre Seelen achten. Dass hierbei aber Gewalt im Spiel ist, auch solche in Form der Manipulation, ist nicht nur in ethischer, sondern auch in didaktischer Hinsicht problematisch⁴⁵. An späterer Stelle der *Politeia* heißt es sogar, dass erzwungene Kenntnis ohnehin nicht in der Seele bleibe (536e1–4)⁴⁶.

⁴⁴ Dafür, dass Sokrates der Fessel-Löser ist, spricht Rep. 515d, wo gefragt und beantwortet wird, bis der andere in die Aporie gerät (*aporein*; 515d6). Auch der „Entfesselte“ selbst ließe sich mit Sokrates identifizieren, weil er nach der Rückkehr in die Höhle das Ressentiment der anderen auf sich zieht und mit dem Tod bedroht wird (517a5–7) – wobei auch diese Drohung jeden trifft, der versucht, die Fesseln anderer zu lösen und sie hinaufzubringen. Laut Rep. 532b–c werden Lösung und Aufstieg durch alle besprochenen „Künste“ bewirkt, d. h. wohl das vorher geschilderte Curriculum von der Arithmetik bis hin zur Dialektik. Hier scheint der *elenchos* nur ein – evtl. propädeutischer – Teil der insgesamt beschwerlichen Ausbildung zu sein.

⁴⁵ Wobei teils Gewalt auf Gewalt trifft. Die aggressive, interessengeleitete Rhetorik und ihre Vertreter werden von Sokrates zwar in Form getarnter, aber in ihrer Intensität nicht geringerer Aggressivität angegriffen. Der Kallikles-Dialog im *Gorgias* ist ein agonales Gespräch. Die Leser sollen sich zuletzt über den „Sieg“ Sokrates‘ über den eingebildeten, bösen, aber auch etwas dummen Gegner freuen. Den Einsatz von Ironie in Absicht einer bestimmten Wirkung auf die Leser hat bereits Dietrich Roloff überzeugend herausgearbeitet, der die Dialoge zugleich als „Gespräch zwischen Platon und dem Leser“ begreift (D. Roloff, *Platonische Ironie*. Das Beispiel: Theaitetos, Heidelberg 1975, 19). Platonische Dialoge sind, so Roloff, „um des Lesers willen erfunden: ihm allein gilt sowohl das Was als auch das Wie des Dargestellten, er allein kann und soll daraus lernen.“ (ebd. 18)

⁴⁶ Wobei offen bleibt, ob Überredung nun als ‚Gewalt‘ gilt, wird sie doch in der Verfallsgeschichte der Seelen dieser gegenübergestellt (Rep. 548b7: „nicht durch Zusprache [...] sondern mit Gewalt“). Einen Unterschied zwischen „Überzeugen“ und „Überreden“ gibt es auch beim gr. Verb *peithô* nicht, das beides bedeuten kann.

Wo könnte nun eine sokratische Maieutik, die versucht, den in der modernen Fassung formulierten Ansprüchen der Aufrichtigkeit und Offenheit zu genügen, dennoch ihren Ort und Nutzen haben?

Zu drei möglichen Kontexten:

- a) Gegen das pädagogische Prinzip, dass Kinder, z. B. im Kontext des Schulunterrichts, Dinge „selbst“ entdecken können, die Lehrer(innen)⁴⁷ selbst bereits genau wissen, ist nicht viel einzuwenden. Der scharfen Kritik z. B. Hengelbrocks, dass Sokratisches Gespräch in der Schule „nichts zu suchen“⁴⁸ habe, stimme ich nicht zu. Die Ausarbeitung didaktischer Methoden, wie z. B. die begründende ‚regressive Abstraktion‘⁴⁹, ist einer der Verdienste der Schule Nelson/Heckmanns, die auf eine Anwendung im Bildungsbereich ausgerichtet ist⁵⁰. Auch das Prinzip der Aufrichtigkeit wird im didaktischen Kontext kaum verletzt, weil transparent ist, *warum* die Lehrenden Antworten nicht vorgeben. Man soll diese selbst finden. Zu philosophischen Fragen wie der, was ein „Kunstwerk“ ist⁵¹, gibt es zudem eine ganze Palette an Positionen, bei denen sogar *echte* Neutralität und Zurückhaltung möglich ist. Bei (zu) abstrakten Themen besteht allerdings die Gefahr, dass diese niemals zur Sprache kommen, wenn der lebensweltliche Bezug notwendiger Ausgangspunkt ist⁵². Problematisch erscheint mir außerdem eine ergebnisoffene Diskussion grundlegender politischer und ethischer Fragen. Ich kann als Lehrkraft keine Urteilsenthaltung betreiben, wenn es z. B. um das Thema „Demokratie oder Totalitarismus“ geht. Es ist nicht beliebig, was dort „selbst“ herausgefunden werden kann. Demokratiefähigkeit und Toleranz sind Bildungsziele, die das Sokratische Gespräch zugleich ermöglichen und begrenzen.

⁴⁷ Anpassung der Gendergap-Formen durch den Verlag

⁴⁸ Hengelbrock, Nelson/Heckmann (s. Anm. 13), 222. Er kritisiert vor allem den Zwang, sich ins Gespräch einzubringen (eine Art seelischer Entblößung, vgl. ebd. 217), der aber, wie Engels schildert, in der modernen Praxis gar nicht besteht (vgl. Engels, Verteidigung (s. Anm. 13), 142f.

⁴⁹ Vgl. Raupach-Strey, Sokratisches Paradigma (s. Anm. 9), 122–124.

⁵⁰ Vgl. ebd., 136.

⁵¹ So ein Fallbeispiel in Geiß, Fachdidaktik Philosophie (s. Anm. 12), 201–206.

⁵² Vgl. G. Raupach-Strey, Die Bedeutung der Sokratischen Methode im Ethikunterricht, in: D. Krohn, B. Neißer, N. Walter (Hg.), Das Sokratische Gespräch im Unterricht, Frankfurt a. M. 2000, 90–104, hier: 94f.

- b) Im Bereich psychologischer Therapie scheint die Methode noch engere Grenzen zu besitzen, da auch Therapeut:innen meist klare, vorgegebene Ziele haben wie die Auflösung sogenannter ‚dysfunktionaler‘ Vorstellungen. Man *weiß* eben, dass jemand z. B. unter einem Minderwertigkeitskomplex leidet und möchte Patient:innen zu einer bestimmten, positiveren Einschätzung der eigenen Fähigkeiten führen. Wird das methodisch verschleiert, weil beim Aufbrechen starrer Denkformen die epistemische Überlegenheit der Therapeuten keine Rolle spielen darf, könnten die Gesprächspartner diese Verstellung enttarnen und das Vertrauen verlieren⁵³. Weshalb das in der Didaktik verwendete Konzept philosophischen Gesprächs im therapeutischen Kontext zumindest deutlich modifiziert werden müsste⁵⁴.
- c) Drittens, zum Kontext kirchlicher und gesellschaftlicher Dialogkultur allgemein. Hier geht es mir weniger um die Diskussion einer Anwendung, die bei den meisten Theorien zum Sokratischen Dialog bzw. Gespräch auch gar nicht intendiert ist⁵⁵, sondern um eine Diagnose. Gerade im Kontext kirchlichen Dialogs ist m. E. eine Art ‚maieutischer‘ Asymmetrie nicht nur historisch verwurzelt (z. B. im Missionsgedanken), sondern nach wie vor verbreitet. D. h., einige meinen sehr genau zu wissen, wo es lang geht, anderen fällt die Rolle der Schüler(innen) zu, denen die Augen geöffnet werden müssen – und dies ohne, dass das asymmetrische Verhältnis dabei offengelegt wird. Hier spiegelt sich die Funktionsweise des geschilderten, sokratischen *elenchos*, der insofern ein dogmatischer Dialog ist, dass nur scheinbar etwas von *beiden* gesucht, tatsächlich aber von *einem* gefunden werden soll. Eine solche Art verschleierte Asymmetrie führt allerdings, einmal aufgedeckt, zwangsläufig zu einem Vertrauensverlust und sollte daher in einer kirchlichen, aber auch allgemein in einer gesellschaftlichen Dialogkultur keinen Platz besitzen.

⁵³ Es gibt eine ganze Reihe von Kontraindikationen, darunter auch psychotische Phasen, wo vom Einsatz sokratischen Gesprächs abzuraten ist (vgl. Stavemann, Sokratische Gesprächsführung (s. Anm. 8), 117).

⁵⁴ Vgl. ebd., 95.

⁵⁵ Allerdings liegt ein starker Fokus auf politischer Bildung und Erwachsenenbildung (vgl. U. Siebert, Das Sokratische Gespräch. Darstellung seiner Geschichte und Entwicklung, Kassel 1996, 67–80; 83–85).

Was wären, so möchte ich im folgenden letzten Punkt fragen, mögliche alternative Gesprächshaltungen?

4 Ein Abschied von maieutischen Haltungen – wie gelingt Dialog „auf Augenhöhe“?

Zu einer letzten historischen Parallele: Auch in den platonischen Dialogen ist dem Ideal nach, eine Gemeinschaft der Suchenden erkennbar⁵⁶, wie sie wohl auch innerhalb der platonischen Akademie, zumindest unter fortgeschrittenen Dialektikern bestand. Die Überwindung und ‚Zerstörung‘ alter Meinungen ist sicher nicht der einzige Weg zur Erkenntnis. Überraschenderweise wird in Platons *Symposion* ein ganz anderer Aufstieg zum Schönen geschildert als in *Politeia*. Wer die ‚Leiter der Liebe‘⁵⁷ erklimmt, empfindet dabei keine Schmerzen, er steigt begeistert auf zum Höchsten, vermutlich mit einem anderen Menschen⁵⁸. Die häufige, gemeinsame Beschäftigung mit philosophischen Fragen führt auch im *VII. Brief* zur Erkenntnis (Ep. VII 341c6–d2). Die beiden Schilderungen des ‚Aufstiegs‘, einerseits geschleppt von einem Unbekannten, andererseits der mühe-los erlebte Überstieg, besonders im *Symposion*, stehen recht schroff nebeneinander.

Wie kommt man nun zu einer freundlicheren Dialogsituation, zu einer Symmetrie der Gesprächspartner(innen)? Die Forderung der Offenheit allen Meinungen und Positionen gegenüber, die geradezu einen ‚neutralen‘ Standpunkt impliziert, scheint mir am problematischsten, weil sie die Fähigkeiten der meisten Menschen überschätzt. Für eine gelungene Dialogkultur zwischen Erwachsenen

⁵⁶ Bezeichnenderweise bezieht sich auch Leonard Nelson auf die „häufige, gemeinsame Bemühung“ im *VII. Brief* (Ep. VII 341c6–7), die genau dieses Ideal schildert (vgl. Nelson, Sokratische Methode (s. Anm. 3), 21).

⁵⁷ So der im Englischen gebräuchliche Ausdruck *ladder of love* für die Schilderung in Symp. 210–212 – im Deutschen wird eher vom „Stufenweg“ gesprochen.

⁵⁸ Vgl. M. Bordt, Worauf zielt unsere Sehnsucht? oder: Was wir von Platon lernen können, in: J. S. de Murillo, M. Thurner (Hg.), *Aufgang*. Bd. 2: Sehnsucht, Stuttgart 2005, 153–167, hier: 163. Die gemeinsamen Reden (*logoi*) spielen allerdings nicht erst auf der vorletzten Stufe, sondern bereits auf der allerersten der Attraktion zu den schönen Körpern eine Rolle (Symp. 210a8).

bzw. Jugendlichen⁵⁹ braucht es meines Erachtens in erster Linie radikale Aufrichtigkeit. Wenn der Anspruch der Neutralität oder auch nur der Offenheit nicht eingelöst werden kann, *weil* man entsprechend feste Überzeugungen besitzt, sollte man sich für die Aufrichtigkeit entscheiden und die eigene Position zunächst offenlegen. Positionen, auch solche kontroverser Natur, müssen ausgesprochen und klar markiert werden⁶⁰. Sie dürfen gerade nicht verschleiert und verklausuliert im Hintergrund stehen, hinter ganz anderen Argumentationen. Ein dogmatischer Dialog, wie ihn Nelson unbedingt vermeiden wollte⁶¹, ist weit weniger problematisch als ein dogmatischer Dialog unter dem *Schein* des Undogmatischen. Wer etwas glaubt, wer etwas weiß oder zu wissen meint, sollte dies auch mitteilen. Die größtmögliche Ehrlichkeit ist der einzige Weg, Vertrauensverlust und Dialogverweigerung zu verhindern, wie wir es bereits in den platonischen Dialogen erleben. Das betrifft nicht nur Dialogprozesse in der Kirche, sondern auch z. B. in der Politik⁶².

Zweitens gehört zur Aneignung von Positionen auch die Offenlegung des eigenen Verhältnisses zu Institutionen, die man vertritt. Eine solche Offenlegung geschieht häufiger, wenn die eigene Position nicht mit derjenigen einer Institution übereinstimmt. Im umgekehrten Falle ist es seltener: Die Position einer Institution, rechtliche Vorschriften oder Regelungen werden dann als Position ausgewiesen, der man ‚leider‘ zu folgen hat. Bereits in der Wortwahl wird dann gern vom „ich als“ (Vertreter(in) von ...) gesprochen. Versteckt man sich aber hinter institutionellen Positionen im Modus des „ich als“, *ohne* anderen offenzulegen, dass man diese auch selbst befürwortet, wäre dies wiederum eine Form der Unaufrichtigkeit.

Drittens möchte ich für eine „rationale“ Empathie plädieren. Diese ist nicht einfach als Gefühl oder Begabung gegeben, welche man besitzt oder eben nicht, sondern beginnt mit der Entscheidung,

⁵⁹ Nicht im Sinne einer definierten Altersgrenze zu verstehen – eine entsprechende Reife kann auch bei Kindern bereits gegeben sein.

⁶⁰ Dabei ist nicht gemeint, andere ungefiltert mit seinen Gefühlen zu konfrontieren. Dass man Positionen in der Wortwahl z. B. nicht verletzend formuliert, widerspricht der geforderten Aufrichtigkeit nicht. Auch der Zeitpunkt der Äußerung kann mehr oder weniger treffend gewählt werden.

⁶¹ Vgl. Nelson, Sokratische Methode (s. Anm. 3), 22f.39.44f.

⁶² Hannah Arendt hat hierzu zwei sehr lesenswerte Essays verfasst. – Vgl. H. Arendt, Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays, München ⁶2021.

die Gründe anderer verstehen zu wollen. Die anderen sind nicht deshalb gleichberechtigte Dialogpartner(innen), weil man annimmt, dass andere Positionen völlig ebenbürtig sind – dann wäre es beliebig, was man selbst vertritt – sondern, weil man zuhört, die vorgebrachten Gründe bedenkt und ernsthaft abwägt.

Dabei geschieht automatisch, viertens, auch eine Selbstprüfung, weil Positionen anderer nur ernsthaft erwogen werden können, wenn man gleichzeitig die eigenen hinterfragt und zumindest (neu) begründet. Das bekannte Diktum des Sokrates in der *Apologie*, dass: „ein Leben ohne Selbsterforschung (*anexetastos bios*) [...] gar nicht verdient gelebt zu werden“ (Apol. 38a5–6) ist dann nicht so zu verstehen, dass ich allen *anderen* zu einem in dieser Hinsicht lebenswerten Leben ver helfe, sondern mich konsequent selbst prüfe. Sich dem Gedanken auszusetzen, jemand anderer könnte Recht haben und man selbst falsch liegen, ist nicht leicht – am schwersten vielleicht sogar für akademische Theolog(innen) und Philosoph(innen). Man muss dies, meine ich, sehr bewusst tun, denn intuitiv und zwangsläufig werden Gegenpositionen ausgeschlossen, sobald man eine Position vertritt und *für* etwas argumentiert. Dabei geht es nicht darum, um der Empathie willen ständig Grundüberzeugungen zur Disposition zu stellen. Das Minimum ist, zu fragen: Aus welcher Perspektive, welchen Gründen heraus argumentieren andere? Was steckt dahinter? Und damit Gründe überhaupt offengelegt werden, müssen zunächst auch eigene Positionen, Motive und Gründe offenbart werden. Aufrichtigkeit ist und bleibt *sine qua non* Bedingung – ohne sie ist jeder Dialog zum Scheitern verurteilt.

Was man bei Thomas von Aquin über Dialogführung lernen kann

Ein Blick auf Quodlibet IV, 9, 3

Bruno Niederbacher SJ

Im Mittelalter entwickelten sich beliebte und lebendige Diskussionskulturen, insbesondere die *Disputationes de quolibet* (Streitfragen über Beliebiges). Wie sind diese Veranstaltungen abgelaufen? Was können wir von ihnen über Dialogführung lernen? Ich werde zuerst diese Diskussionsform in groben Linien vorstellen (1). Dann werde ich mich auf ein schriftliches Zeugnis einer solchen *Disputatio* konzentrieren: auf die *Quaestio de quolibet* IV, 9, 3 des Thomas von Aquin. Ich werde versuchen herauszuarbeiten, was uns dieser Text durch seine Form (2) und seinen Inhalt (3) über Dialogführung lehren kann. Dabei verstehe ich „Dialog“ in einem sehr weiten Sinn: als ein Gespräch zwischen mindestens zwei Personen, die über eine Fragestellung eine unterschiedliche Ausgangsmeinung haben. Inhaltlich denke ich vor allem an Dialoge im Bereich von Weltanschauung, Philosophie und Theologie. Schließlich werde ich die kognitiven Haltungen hinter dieser Diskussionskultur sowie die Rolle der Klugheit thematisieren (4).

1 Fragen über Beliebiges

Die öffentlichen feierlichen *Disputationes de quolibet* haben sich in den dreißiger Jahren des 13. Jahrhunderts aus den *Quaestiones disputatae* der Schulen der Mendikantenorden in Paris entwickelt.¹ Sie

¹ J. Hamesse, *Theological Quaestiones Quodlibetales*, in: Ch. Schabel (Hg.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Leiden – Boston 2006, 17–48. Allgemein über Streitgespräche im Mittelalter siehe: C. Cardelle de Hartmann, *Lateinische Dialoge 1200–1400. Literaturhistorische Studie und Repertorium* (Mittellateinische Studien und Texte 37), Leiden 2007. A. J. Novikoff, *The Medieval Culture of Disputation. Pedagogy, Practice, and Perfor-*

fanden zweimal jährlich statt: einmal während der Adventszeit und einmal während der Fastenzeit. Studenten und Magistri anderer Schulen der Universität waren anwesend. Auch außeruniversitäres Publikum fand sich ein. Die *Disputatio de quolibet* bestand aus zwei Sitzungen. In der ersten Sitzung wurden Fragen aufgeworfen. Sie wurden nicht vom Magister vorgegeben, sondern vom anwesenden Publikum gestellt. Es waren Fragen über Beliebiges: theoretische-theologische Fragen, moraltheologische Fragen, pastorale und allerlei weltliche Fragen. In einem der frühesten Zeugnisse, den *Quodlibeta* von Gueric de Saint-Quentin, steht im Appendix: „[...] es wurde einiges gefragt, das zur Moral gehört, einiges, das zum Glauben gehört, einiges, das zur Neugier gehört und dessen Erkenntnis weder den Glauben lehrt noch die Moral erbaut.“² Auch bei Thomas von Aquin finden sich Themen, die von theologischen Fragen über Gott, Christus, die Engel über moraltheologische Fragen bis hin zu solchen weltlichen Fragen reichen wie: ob menschliche Worte die Kraft haben, Tiere zu bewegen, z. B. Schlangen (XII, 8, 2 [14]), oder ob die Wahrheit stärker ist als der Wein, der König und die Frau (XII, 13, 1 [21]). Der Magister ließ normalerweise in der ersten Sitzung die Bakkalare antworten. In der zweiten Sitzung, die am folgenden Tag oder einige Tage später stattfand, legte er seine Sicht dar. Er ordnete die Fragen, fasste die in der ersten Sitzung vorgebrachten Argumente zusammen und gab schließlich seine Antwort (*determinatio*). Für die Publikation mit der endgültigen Antwort des Magisters wurden die Texte überarbeitet. So meint Kevin White über die Tätigkeit des Thomas bei den *Quodlibeta*: „[...] despite its limitati-

mance, Philadelphia 2013. M. Gindhart, U. Kundert (Hg.), *Disputatio 1200–1800. Form, Funktion und Wirkung eines Leitmediums universitärer Wissenskultur*, Berlin – New York 2010. W.J. Hoye, *Die mittelalterliche Methode der Quaestio*, in: N. Herold, B. Kensmann, S. Mischer (Hg.), *Philosophie: Studium, Text und Argument*, Münster 1997, 155–178. J.F. Wippel, *Quodlibetal Questions, Chiefly in Theology Faculties*, in: B.C. Bazán, G. Franssen, J.F. Wippel, D. Jacquart (Hg.), *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Turnhout 1985, 151–222.

² „In hac quaestione de quolibet Guericci quaeruntur quaedam quae pertinent ad mores, quaedam ad fidem, quaedam ad curiositatem, quorum scilicet cognitione nec fides instruitur nec mores aedificantur.“ Siehe: W.H. Principe (Hg.), *Gueric of Saint-Quentin, Quaestiones de quolibet* (Studies and Texts 143), Toronto 2002, 395.

ons and its imitation of other forms, the arrangement of topics is the most evident and far-reaching initiative of each *ordinatio*, the one in which the master gives shape and unity to the questions asked of him, to his determinations of them, and to his transformation of an oral exercise of which he was the target into a written work of which he is the author [Fußnote weggelassen].³

Ich beziehe mich nun auf *Quodlibet IV*, das nach Meinung der Forscher aus der zweiten Pariser Zeit (1268–1272) des Thomas stammt und in der Fastenzeit 1271 stattgefunden hat.⁴ Es besteht aus 12 *Quaestiones* mit insgesamt 24 Artikeln. Sie sind so angeordnet, dass zuerst über göttliche, dann über menschliche Dinge gehandelt wird. Unter den menschlichen Dingen werden zuerst Fragen erörtert, die zum Erkenntnisvermögen gehören, dann Fragen, die zum Willen gehören. Ich greife den Artikel 3 der *Quaestio* 9 heraus (auch als IV, 18 gezählt). Er beschäftigt sich mit einer argumentationstheoretischen Frage, welche die Erkenntnis betrifft: „*utrum magister determinando quaestiones theologicas magis debeat uti ratione vel auctoritate*“: ob der Lehrer, der theologische Fragen entscheidet, Vernunft oder Autorität einsetzen soll.⁵ Meine Frage lautet nun: Was kann uns Form und Inhalt dieses Artikels über Dialogführung lehren? Blicken wir zuerst auf die Form!

2 Die Struktur eines Artikels

Die Auseinandersetzungen der öffentlichen *Disputationes* gießt Thomas in Artikelform. Wir kennen die Struktur des Artikels besonders aus der *Summa theologiae*, aber auch aus den *Quaestiones disputatae*

³ K. White, *The Quodlibeta of Thomas Aquinas in the Context of his Work*, in: Schabel, *Theological Quodlibeta* (s. Anm. 1), 49–133, hier: 57.

⁴ J.-P. Torrell, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br. 1995, 221–227. Zur Datierung: P. Mandonnet, *Chronologie des questions disputées de saint Thomas d’Aquin*, in: *Revue Thomiste* 23 (1918) 341–371.

⁵ Thomas von Aquin, *Quaestiones de quolibet* (zitiert nach: *Opera Omnia, iussu Leonis XIII P. M. edita* [im Folgenden als „*Editio Leonina*“ bezeichnet], Band 25, Rom 1996). Zur Datierung siehe S. IX. Die Utrum-Frage steht in der Einleitung zur *quaestio* 9. Inhaltlich beschäftigt sich Thomas mit dieser Frage auch in: *Scriptum super Sententiarum* I, 1, 5; *Summa contra Gentiles* I, 9; *Summa theologiae* I, 1, 8.

und eben den *Quaestiones de quolibet*. In den verschiedenen Werken sind die Artikel unterschiedlich lang, aber in ihrer Struktur immer gleich. Am Beginn steht eine Frage, die eine bejahende oder verneinende Antwort erfordert.⁶ Daraus kann man bereits einen ersten Leitsatz für Dialogführung gewinnen:

L1: Formuliert die Frage so, dass sie prinzipiell entscheidbar ist!

In Auseinandersetzungen kann es vorkommen, dass die Themen zu groß und die Fragen zu unspezifisch sind. Dabei ist die Gefahr gegeben, dass die Gesprächspartner(innen) verschiedene Aspekte des Themas herausgreifen und aneinander vorbeireden. Sie geben nicht Antworten auf genau dieselbe Frage, sondern auf verschiedene Fragen. L1 fordert dazu auf, zuerst an der Fragestellung selbst zu arbeiten.

Dann folgen Argumente. Anzahl und Funktion dieser Eingangsargumente variieren. In den *Quaestiones disputatae* findet man in der Regel viele *Pro-* und *Contra-*Argumente. Auch die *Contra-*Argumente haben eine argumentative Form. Anders verhält es sich in der *Summa theologiae*. Dort findet man häufig nur drei *Videtur-*Argumente. Sie sind tatsächlich Argumente, in denen aus Prämissen ein Schluss gezogen wird, der auf eine Antwort hinausläuft, welche jener des Thomas entgegengesetzt ist. Das *Sed contra* hingegen ist bei den meisten Artikeln lediglich eine einzige These, oft ein Zitat einer maßgeblichen und unumgehbaren Autorität.⁷ In den *Quaestiones de quolibet* findet man häufig wenige Eingangsargumente, im *Sed contra* wird manchmal nur eine These einer Autorität genannt, manchmal findet man ein vollständiges Argument oder mehrere Argumente. Es gibt aber auch heiß umstrittene Fragen, in denen sehr viele Eingangsargumente aufgelistet werden. So werden z. B. in IV, 12, 1, wo es um die Frage geht, ob man Kinder, die noch nicht

⁶ Vgl. K. Jacobi, Der disputative Charakter scholastischen Philosophierens, in: A. Speer (Hg.), Philosophie und geistiges Erbe des Mittelalters, Köln 1994, 31–42.

⁷ Zur unterschiedlichen Funktion der *Sed-contra*-Argumente siehe: K. Jacobi, Einleitung zu Ziel und Handeln des Menschen. Thomas von Aquin, Die deutsche Thomas-Ausgabe Band 9A, Berlin 2021, 35–36: „Mit der durch eine maßgebliche und unumgehbare Autorität gesicherten *Sed-contra*-These wird eine Grenze markiert, die in der Erörterung der gestellten Frage nicht überschritten werden darf; was jenseits der Grenze ist, wäre falsch.“ Siehe auch: W. Metz, Die Architektonik der *Summa Theologiae* des Thomas von Aquin, Hamburg 1998, 110.

in den Geboten geübt sind, in einen Orden aufnehmen darf, 23 *Quod-non*-Argumente und 6 *Sed-contra*-Argumente angeführt. Im hier behandelten Artikel 3 der *Quaestio* 9 finden sich lediglich je ein Pro und ein Contra Argument. Aus der Praxis der Eingangsargumente kann man einen zweiten Leitsatz für den Dialog gewinnen:

L2: Hört die Argumente für beide Seiten!

In Auseinandersetzungen kann es vorkommen, dass man sich weder der Argumente für die eigene Position klar ist, noch die Argumente der Gegenposition kennt. L2 fordert dazu auf, sowohl Argumente für die eigene Position zu suchen als auch die besten Argumente gegen diese Position ernst zu nehmen. In der *Summa theologiae* fällt auf, dass Thomas wenige, dafür aber häufig sehr starke Eingangsargumente gegen seine Position präsentiert. Es handelt sich nicht um Strohmänner, die er aufbaut, um sie leicht widerlegen zu können, sondern um starke Argumente, die ein ernstzunehmendes Problem für seine These darstellen und beantwortet werden sollen. Die Argumente Pro und Contra kennenzulernen hilft auch, die Breite und Tiefe der Problemstellung besser zu verstehen, aus der sich die Frage ergibt.

In dem von uns behandelten Artikel sind beide Argumente ausgeführt. Sie bestehen aus je zwei Prämissen, aus denen eine Konklusion gezogen wird. Der Magister, der in der zweiten Sitzungsrunde der *Disputatio de quolibet* zu den Fragen und Argumenten Stellung bezog, hatte nach dem ersten Sitzungstag die Fragen über Beliebiges in eine Ordnung und die von den Bakkalaren gemachten Notizen der Argumente in eine klare Form gebracht. Daraus kann man einen dritten Leitsatz für den Dialog gewinnen:

L3: Formuliert sowohl die Pro- als auch die Contra-Argumente genau aus!

Begründungen sind häufig ethymematisch. Sie sind unvollständig. Dies mag bei gleichen Voraussetzungen im Alltagsgespräch für bestimmte Zielsetzungen ausreichen. Bei diskursiven Auseinandersetzungen hingegen ist es hilfreich, sowohl die eigenen Argumente als auch die der Gesprächspartner(innen) zu vervollständigen. So kann man sich der Prämissen, die man selbstverständlich voraussetzt, be-

wusstwerden. Wenn die Argumente explizit gemacht sind, kann man sie besser auf ihre Gültigkeit und Stichhaltigkeit hin prüfen. Dass die Argumentationsregeln von beiden Seiten anerkannt werden, wird vorausgesetzt.

Nach den Eingangsargumenten folgt das *Corpus articuli*, eingeleitet mit *Responsio*. Man erwartet eine Behauptung, die dann gut begründet wird. Auch dies liefert einen Leitsatz:

L4: Wagt es, etwas zu behaupten! Drückt aus, was euch als wahr erscheint!

Bei Diskussionen im weltanschaulichen Bereich zeigen sich zwei Tendenzen, die einem weiterführenden Dialog im Wege stehen. Die eine Tendenz besteht darin, Wahrheitsansprüche zu vermeiden oder Wahrheit zu relativieren. Es erscheint mir aber wichtig, den eigenen Standpunkt auszudrücken, damit die Gesprächspartner(innen) wissen, worauf sie sich einzustellen haben. Die andere Tendenz besteht darin, mit epistemischer Arroganz dogmatisch auf der eigenen Behauptung zu beharren, ohne sich seiner kognitiven Grenzen bewusst zu sein und die Möglichkeit in Betracht ziehen zu wollen, dass man falsch liegen könnte. Thomas kennt das Laster der Anmaßung (*praesumptio*), das es sowohl hinsichtlich des Handelns als auch des Erkennens gibt.⁸ Anmaßende überschätzen ihre Fähigkeiten. So schreibt er in der *Summa contra gentiles*: „[...] es gibt Leute, die sich über ihre Geisteskraft so viel anmaßen, dass sie meinen, die ganze Natur der Dinge mit ihrem Verstand ausmessen zu können, indem sie nämlich glauben, dass alles wahr sei, was ihnen so scheint, und falsch, was ihnen nicht so scheint.“⁹

⁸ Im theologischen Bereich sind Anmaßung (*praesumptio*) und Verzweiflung (*desperatio*) Laster, die der Tugend der Hoffnung (*spes*) entgegengesetzt sind: siehe *Summa theologiae* II-II, 20 und 21. Ansonsten ist Anmaßung ein Laster, das als Übermaß der Hochherzigkeit (*magnanimitas*) entgegengesetzt ist. Das Laster als Mangel ist Kleinmut (*pussillanimitas*): siehe dazu *Summa theologiae* II-II, 129–133.

⁹ *Summa contra Gentiles* I, 5 (zit. nach: Editio Leonina, Band 12, Rom 1918): „Sunt enim quidam tantum de suo ingenio praesumentes ut totam rerum naturam se reputent suo intellectu posse metiri, aestimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur et falsum quod eis non videtur.“

In den *Responsiones* des Thomas werden Meinungsverschiedenheiten häufig so angegangen, dass zunächst Ausdrücke disambiguiert werden. Gleiche Sätze und Wörter können verschiedene Bedeutungen haben. Dies ist im weltanschaulichen Bereich m. E. sogar eine der wichtigsten Aufgaben: versuchen zu verstehen und auszudrücken, wie man bestimmte Äußerungen meint. So lautet ein weiterer Leitsatz:

L5: Disambiguiert! Seid euch bewusst, dass Ausdrücke mehrdeutig sind, dass metaphorische Rede im Spiel sein kann, die näher verstanden werden will!

Thomas kann durch Disambiguierung eine Lösung oft so herbeiführen, dass er dem Anliegen der Gegenargumente gerecht wird. Er gibt damit zu verstehen, dass auch die Position der Gesprächspartner etwas für sich hat. Die gegensätzlich erscheinenden Positionen müssen sich nicht ausschließen, sondern können unterschiedliche Aspekte von etwas zum Vorschein bringen. Man mag in diesem Bemühen das „Principle of charity“ erkennen, wonach man die Aussagen der Gesprächspartner(innen) auf bestmögliche Weise interpretieren soll. Nach Donald Davidson empfiehlt dieses Prinzip, jene Theorien der Interpretation zu bevorzugen, die Meinungsverschiedenheit minimieren.¹⁰

Im Artikel folgt für die aufgestellte Behauptung ein Argument oder mehrere Argumente. Der Magister legt klar dar, was für seine Position spricht und warum er sie für wahr hält. Damit setzt er sich auch weiterer möglicher Diskussion und Korrektur aus. Auf seine Argumente können spätere Leser(innen) eingehen, sie können ihre logische Gültigkeit und Stichhaltigkeit überprüfen. Auch daraus lässt sich ein Leitsatz gewinnen:

L6: Behauptet nicht nur etwas, sondern bringt die besten Argumente für eure Position!

Am Ende eines Artikels geht Thomas in der Regel auf die Eingangsargumente ein, die gegen seine Position sprechen. Im Idealfall sind die Ausführungen im *Corpus articuli* der Schlüssel für die Antwort

¹⁰ D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984, xvii: Das Prinzip „counsels us quite generally to prefer theories of interpretation that minimize disagreement.“

auf die Eingangsargumente. Es gehört zur intellektuellen Redlichkeit, die Argumente, die gegen die eigene Position sprechen, zu entkräften zu versuchen. Dies liefert einen weiteren Leitsatz für das Dialogführen:

L7: Macht klar, woran es liegt, dass die Gegenargumente euch nicht überzeugen!

Auch mit diesem Schritt liefert man sich weiterer Diskussion aus. Obwohl man die Frage für geklärt hält, legt man seine Argumente offen. Sie können nun weiterer Prüfung unterzogen werden.

Schließlich fällt in allen Schriften des Thomas auf, dass er nach damaliger Gepflogenheit zeitgenössische Philosophen und Theologen nicht mit Namen nennt. Er präsentiert Positionen und Argumente. Die Nennung von Namen kann zu *Ad-hominem*-Argumenten verleiten. Thomas will sachlich bleiben. Es findet sich bei ihm keine Polemik gegen die Gesprächspartner, die eine andere Meinung vertreten. Vielmehr schreibt er in seinem Metaphysikkommentar: „Weil bei zu wählenden oder zurückzuweisenden Meinungen der Mensch nicht durch Liebe oder Hass dazu geführt werden soll, eine Meinung einzuführen, sondern vielmehr durch die Gewissheit der Wahrheit, sagt er [Aristoteles] also, dass man beide lieben soll, nämlich jene, deren Meinung wir folgen, als auch jene, deren Meinung wir zurückweisen. Denn beide haben sich bemüht, die Wahrheit zu untersuchen und sie haben uns dabei geholfen. Dennoch sollen wir vom Gewisseren überzeugt werden, d. h. der Meinung jener folgen, die gewisser zur Wahrheit gelangen.“¹¹

Es findet sich bei Thomas keine Polemik, wohl aber die Aufdeckung unredlicher Vorgehensweisen. Bei der umstrittenen Frage in IV, 12, 1, ob man Jugendliche in einen Orden aufnehmen darf,

¹¹ Darauf macht aufmerksam J. Pieper, Hinführung zu Thomas von Aquin, München 1958, 79. Siehe: Thomas von Aquin, In Sententia libri Metaphysicae - XII, 9 (Editio Leonina, Band 46): „Sed, quia in eligendis opinionibus vel repudiandis, non debet duci homo amore vel odio introducentis opinionem, sed magis ex certitudine veritatis, ideo dicit quod oportet amare utrosque, scilicet eos quorum opinionem sequimur, et eos quorum opinionem repudiamus. Utrique enim studuerunt ad inquirendam veritatem, et nos in hoc adiuverunt. Sed tamen oportet nos persuaderi a certioribus, idest sequi opinionem eorum, qui certius ad veritatem pervenerunt.“

wo 23 *Quod-non*-Argumente und 6 *Sed-contra*-Argumente vorgebracht werden, beginnt Thomas seine Antwort mit der Vermutung, hier werde versucht, die Wahrheit zu vernebeln. Und er zitiert zunächst aus *De civitate Dei* von Augustinus: „Denn die, welche das Vorgebrachte nicht verstehen oder in der Widerspenstigkeit ihres Sinnes so hartnäckig sind, dass sie sich gegen ihre bessere Einsicht verschließen, die erwidern, wie geschrieben steht, und ‚sprechen ungerechte Rede‘ und sind unermüdlich in haltlosen Meinungen. Es ist leicht einzusehen, eine wie endlose, mühevoll und unfruchtbare Aufgabe es wäre, wollten wir ihre Einwendungen jedes Mal widerlegen, so oft sie mit trotziger Stirn, nur um unsern Ausführungen zu widersprechen, irgendetwas vorbringen, unbekümmert darum, was sie sprechen.“¹² Und Thomas bemerkt dann: „Es wird hier also die Weise beibehalten werden, dass die Wahrheit klar und gleichsam spürbar gezeigt wird, und wenn etwas Gegenteiliges gesagt wird, das kein Gewicht hat, wird es missachtet, und es ist nicht immer nötig, auf unnütze Weise darauf zu antworten. Und wenn einer etwas Gegenteiliges sagen will, schreibe er auf, was er sagt, sodass andere, die es bedenken, urteilen können, ob er die Wahrheit lehrt.“¹³ Menschen, denen es nicht um die Sache geht, sondern die um des Streitens willen streiten wollen, werden hier zur Disziplin gerufen. Zugleich fällt auf, dass Thomas dennoch am Ende auf alle 23 *Quod-non*-Argumente antwortet.

Thomas geht es nicht darum, Recht zu behalten, sondern die Wahrheit zu finden. In seinem Kommentar zum Buch Ijob nennt er drei Hindernisse zur Wahrheitsfindung durch Diskussion, die in den bisherigen Leitsätzen bereits angeklungen sind. Er schreibt: „Das ist nämlich das erste Hindernis, zur Wahrheit durch Diskussion zu gelangen: Wenn jemand das, was vom Gegner gesagt wird, nicht hören will. Das zweite Hindernis besteht darin, wenn er auf das Gehörte lautstark und beleidigend antwortet [...]. Das dritte Hindernis

¹² Augustinus, *De civitate Dei* II, 1. Die Übersetzung stammt aus: BKV2, Reihe I, Bd. 11 (1911) 80.

¹³ Thomas von Aquin, *Quaestiones de quolibet* IV, 12, 1: „Erit ergo hic modus servandus ut veritas manifeste et quasi palpabiliter ostendatur, et si qua in contrarium dicta fuerint quae aliud pondus non habeant, contemnantur, ne semper oporteat inutiliter eadem replicare. Sed si quis contrarium dicere voluerit, scribat quod dicit, ut alii intelligentes diiudicare possint an doceat veritatem.“

besteht darin, dass einer in der Diskussion nicht auf Wahrheit abzielt, sondern auf Sieg und Ehre, wie es in den Diskussionen von Streitern und Sophisten vorkommt. Und *sagt das, von dem ihr urteilt, dass es richtig ist*, d. h. räumt das ein, was euch wahr erscheint und verneint das, was euch falsch erscheint.¹⁴

3 Der Inhalt des Artikels *Quodlibet* IV, 9, 3

Der Inhalt des Artikels 9, 3 liefert weitere Ansatzpunkte dafür, wie man bei Meinungsverschiedenheiten in Dialogen vorgehen kann. Um sie zu entfalten, lege ich zunächst eine Übersetzung des Textes vor:

„Anscheinend soll der Lehrer, der theologische Fragen entscheidet, mehr Autoritäten verwenden als Vernunftgründe.

Weil in jeder Wissenschaft die Fragen am besten durch die ersten Prinzipien jener Wissenschaft entschieden werden, die ersten Prinzipien der theologischen Wissenschaft aber die Glaubensartikel sind, die uns durch Autoritäten bekannt gemacht werden, so sind die theologischen Fragen am besten durch Autoritäten zu entscheiden.

Aber dagegen spricht, was im Titusbrief, Kapitel 1 (9), steht: „dann kann er mit der gesunden Lehre (die Gemeinde) ermahnen und die Gegner widerlegen.“⁶ Nun widerlegt man die Gegner bes-

¹⁴ Darauf macht White, *The Quodlibeta* of Thomas Aquinas (s. Anm. 3), 49–50 aufmerksam. Siehe den Originaltext bei Thomas von Aquin, *Expositio super Iob ad litteram* 6, 28–29 (zit. nach Editio Leonina, Band 26, Rom 1965, 44–45, 5.307–17): „unde subdit *praebebe aurem, idest auscultate, et videte, idest considerate, an mentiar: hoc est enim primum impedimentum veritatis inveniendae per disputationem, cum aliquis ea quae ab adversario dicuntur audire non vult. Secundum impedimentum est cum ad audita clamose et contumeliose respondet, et ad hoc removendum dicit *respondete, obsecro, absque contentione: est enim contentio*, ut Ambrosius dicit, *impugnatio veritatis cum confidentia clamoris*. Tertium impedimentum est cum aliquis in disputatione non intendit ad veritatem sed ad victoriam et gloriam, ut accidit in disputationibus litigiosis et sophisticis: *et loquentes id quod iustum est iudicate*, ut scilicet concedatis ea quae vobis videntur vera, et negetis ea quae videntur falsa. *Et, si hoc feceritis, non invenietis in lingua mea iniquitatem*, scilicet aliquid contra iustitiam quae debetur proximo, *nec in faucibus meis stultitia personabit*, idest aliquid contra sapientiam qua recte sentitur de Deo: intendebat enim et circa divina et circa humana defendere et probare veritatem.“*

ser mit Vernunftgründen als mit Autoritäten. Also soll man die Fragen mehr durch Vernunftgründe als durch Autoritäten entscheiden.

Antwort: Es ist zu sagen, dass jede Handlung so auszuführen ist, dass sie ihrem Ziel entspricht. Nun kann man eine Diskussion auf ein zweifaches Ziel hin ordnen:

Manche Diskussion nämlich ist darauf hin geordnet, einen Zweifel zu beheben, ob etwas so ist. Und in einer solchen theologischen Diskussion sind am meisten die Autoritäten zu verwenden, die jene anerkennen, mit denen man diskutiert. Wenn man z. B. mit Juden diskutiert, ist es angebracht, die Autoritäten des Alten Testaments anzuführen; wenn mit Manichäern, die das Alte Testament ablehnen, soll man nur die Autoritäten des Neuen Testaments verwenden; wenn aber mit Schismatikern, die zwar das Alte und das Neue Testament anerkennen, nicht aber die Lehre unserer Heiligen, wie es die Griechen sind, soll man mit ihnen aus dem Alten und Neuen Testament und jenen Lehrern, die sie anerkennen, diskutieren. Wenn sie jedoch keine Autorität anerkennen, soll man zu den natürlichen Gründen Zuflucht nehmen, um sie zu überzeugen.

Manche Diskussion ist lehrhaft in den Schulen (*magistralis in scholis*), nicht um einen Irrtum zu beseitigen, sondern um die Zuhörer zu belehren, um sie zur Einsicht in die Wahrheit zu führen, die sie glauben, und da soll man sich auf Vernunftgründe stützen, die die Wurzel der Wahrheit untersuchen und dazu führen zu wissen, auf welche Weise das, was gesagt wird, wahr ist. Ansonsten, wenn der Lehrer mit nackten Autoritäten die Frage entscheidet, wird der Hörer zwar zur Gewissheit gebracht, dass es so ist, erwirbt aber nichts an Wissen und Einsicht, sondern geht leer weg.

Und dadurch ist die Antwort auf die Eingangsargumente offensichtlich.¹⁵

¹⁵ „Circa tertium sic proceditur. Videtur quod magister determinans quaestiones theologicas magis debeat uti auctoritatibus quam rationibus.

Quia in qualibet scientia quaestiones optime determinantur per prima principia illius scientiae; sed prima principia scientiae theologicae sunt articuli fidei, qui nobis per auctoritates innotescunt; ergo maxime quaestiones theologicae sunt determinandae per auctoritates.

Die Frage lautet: Mit welchen Arten von Gründen soll man bei theologischen Fragen argumentieren, mit Autoritätsgründen oder Vernunftgründen?

Thomas nennt zunächst ein Eingangsargument dafür, Autoritätsargumente zu verwenden. Entscheidet man in Fragen einer Wissenschaft, so soll man auf die Grundlagen dieser Wissenschaft rekurrieren. Nun sind in der Theologie die Grundlagen die Glaubensartikel, die uns aufgrund der Autorität der Schrift bekannt sind. Daher sollen Theologen die Autorität der Schrift einsetzen.

Das zweite Eingangsargument spricht mit einer Schriftautorität als erster Prämisse gegen diese Auffassung. Man soll die Gegner widerlegen. Nun geschieht diese Widerlegung wirkungsvoller mit Vernunftgründen. Also soll man Vernunftgründe einsetzen.

Die Antwort des Thomas fällt differenziert aus. Welche Art von Argumenten man einsetzt, hängt erstens von der Zielsetzung ab. Und hier erinnert Thomas daran, dass es verschiedene Zielsetzungen für Diskussionen gibt.¹⁶ Er nennt zwei: (1) Irrtümer zu beheben hin-

Sed contra, est quod dicitur ad Tit., I, 9: ut sit potens exhortari in doctrina sana, et contradicentes revincere; sed contradicentes melius revincuntur rationibus quam auctoritatibus; ergo magis oportet determinare quaestiones per rationes quam per auctoritates.

Responsio. Dicendum quod quilibet actus exequendus est secundum quod convenit ad suum finem. Disputatio autem ad duplicem finem potest ordinari.

Quaedam enim disputatio ordinatur ad removendum dubitationem an ita sit; et in tali disputatione theologica maxime utendum est auctoritatibus, quas recipiunt illi cum quibus disputatur. Puta, si cum Iudaeis disputatur, oportet inducere auctoritates veteris testamenti; si cum Manichaeis, qui vetus testamentum respiciunt, oportet uti solum auctoritatibus novi testamenti; si autem cum schismaticis, qui recipiunt vetus et novum testamentum, non autem doctrinam sanctorum nostrorum, sicut sunt Graeci, oportet cum eis disputare ex auctoritatibus novi vel veteris testamenti, et illorum doctorum quod ipsi recipiunt; si autem nullam auctoritatem recipiunt, oportet ad eos convincendos, ad rationes naturales confugere.

Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit, et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur. Alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae vel intellectus acquirere et vacuus abscedet.

Et per haec patet responsio ad obiecta.“

¹⁶ Vgl. dazu auch *Scriptum super Sententiarum I, 1, 5.*

sichtlich der Frage, ob etwas so oder so ist, und (2) zur Einsicht zu führen. Dies sind Zielsetzungen von Dialogen, bei denen es um Wahrheitsfindung geht. Dialoge können aber auch andere epistemische und nichtepistemische Ziele verfolgen, z. B. die Position der Gesprächspartner(innen) kennenzulernen, sie zu verstehen, Vorurteile abzubauen, ein gemeinsames Projekt zu entwickeln etc. Begründungen sollen der jeweiligen Zielsetzung dienen. Daher wird es am Beginn von Dialogen hilfreich sein, sich gemeinsam über die Zielsetzung Klarheit zu verschaffen. Die Lektion, die man daraus ziehen kann, lautet:

L8: Werdet euch über das Ziel des Dialogs bewusst!

Es wird sinnvoll sein, mit bescheidenen Zielen zu beginnen: Vertrauen aufzubauen, etwas besser zu verstehen etc.

Zweitens hängt die Entscheidung über die Art der Begründungen auch von den Gesprächspartner(innen) ab.¹⁷ Thomas nennt verschiedene Gesprächspartner: Juden, Manichäer, Schismatiker, Studenten. Er rät dazu, das gemeinsame epistemische Fundament zu suchen. Dieses kann entweder in Schriften bzw. Autoritäten bestehen, welche beide Parteien anerkennen. Oder, wenn es keine solchen Autoritäten gibt – Thomas denkt vermutlich an Streitgespräche mit Muslimen –, kann das gemeinsame epistemische Fundament in „natürlichen Gründen“ bestehen, d. h. in allgemeinen Voraussetzungen, die mit der natürlichen Vernunft unabhängig von einer Offenbarung erfasst werden können. Dies liefert einen weiteren Leitsatz:

L9: Sucht nach gemeinsamen epistemischen Fundamenten!

Freilich kann es sein, dass man im Dialog keine Anknüpfungspunkte findet. In der *Summa theologiae* I, 1, 8 nennt Thomas ein solches Szenario hinsichtlich der christlichen Glaubensinhalte. Er schreibt: „Wenn der Gegner aber nichts von dem glaubt, was göttlich offenbart ist, bleibt kein anderer Weg, die Glaubensartikel durch Vernunft zu beweisen. Man kann nur die Argumente gegen den Glauben entkräften, wenn er welche vorbringt.“

¹⁷ Siehe dazu auch *Summa theologiae* I, 1, 8.

Nehmen wir z. B. an, es geht um die Frage, ob es ein Leben nach dem Tod gibt, und es sitzen sich Christ(innen) und Physikalist(innen) gegenüber. Die Physikalist(innen) könnten behaupten, ein Leben nach dem Tod sei unmöglich, weil es unmöglich sei, dass ein biologischer Körper, der verrottet ist, als derselbe zu einem späteren Zeitpunkt wieder existiert. In solchen Fällen sollten Theolog(innen) oder Christliche Philosoph(innen) fähig sein, die weltanschaulichen Voraussetzungen der Physikalist(innen) zu erkennen und zu zeigen, dass die eigenen metaphysisch-anthropologischen Voraussetzungen nicht unhaltbar sind. In der Terminologie der Erkenntnistheorie gesprochen: Man sollte fähig sein, Gründe, die gegen die Wahrheit der eigenen Überzeugung sprechen, zu entkräften; in englischer Fachterminologie gesprochen: *to defeat the defeaters*.

Hinsichtlich religiöser Grundinhalte besitzen Christen keine Beweisgründe, welche die Gesprächspartner(innen) überzeugen würden. Thomas kennt aber auch andere Gründe, *rationes verisimiles*: Wahrscheinlichkeitsargumente, vielleicht auch Vergleiche, Zeichen, persönliche Erlebnisse und Erfahrungen. So schreibt er in der *Summa contra gentiles* I, 9: „Um eine derartige [geoffenbarte] Wahrheit darzulegen, sind einige Wahrscheinlichkeitsargumente anzuführen zur Übung und zum Trost der Glaubenden, nicht aber zur Überzeugung der Gegner. Denn das Nichthinreichend-Sein der Gründe würde sie mehr in ihrem Irrtum bestärken, indem sie meinten, wir würden aufgrund solch schwacher Gründe der Wahrheit des Glaubens zustimmen.“ Derartige Begründungen werden manchmal im Unterschied zu intersubjektiven Begründungen „personale Begründungen“ genannt.¹⁸ Man könne sie, so Thomas, zur Erbauung der Glaubenden einsetzen, solle damit aber nicht Gegner zu überzeugen versuchen, weil es schwache Gründe seien. Wenn es sich tatsächlich um Gegner handelt, könnten solche Gründe kontraproduktiv sein. In einer Dialogsituation hingegen, wo die Gesprächspartner(innen) um Verständnis und Wohlwollen bemüht sind, könnten solche personalen Begründungen auch eine Hilfe sein, die andere Position besser zu verstehen.

Drittens hängt die Entscheidung über die Art der Begründungen auch von weiteren Umständen ab. Handelt es sich um Diskussionen

¹⁸ Vgl. O. Muck, *Rationalität und Weltanschauung*, Innsbruck 1999, 113–114.

in der Schule oder an der Universität, und sind die Gesprächspartner Studierende, dann soll man, so Thomas, diskutierte Fragen nicht bloß mit Autoritäten klären, sondern mit Vernunftgründen. Hier verfolgt er ein sokratisches Ideal. Studierende sollen zu eigenständigem Verstehen gebracht werden. Sie sollen nicht einfach etwas aufgrund von Autoritäten glauben, sondern selbst verstehen und einsehen. Sie sollen, soweit möglich, zur Einsicht in das Wesen der Dinge gelangen und daraus verstehen, warum die Dinge sich so verhalten, wie sie sich verhalten.

Dies ist freilich ein hohes Ideal. Bei vielen Fragen wird man sich mit bescheideneren Zielen zufriedengeben müssen, z. B. Argumente anzugeben, die für die Wahrheit einer Aussage sprechen, wobei eine derartige Rechtfertigung einer Aussage in der Regel *prima facie* ist. Sie kann durch weitere Informationen außer Kraft gesetzt werden. Gerade im weltanschaulichen Bereich, aber auch in den meisten Fragen der Philosophie, wird man sich mit Argumenten bescheiden müssen, die einem plausibler erscheinen als andere.

Ich fasse zusammen: Thomas könnte mit seiner Antwort auf die Ausgangsfrage darauf aufmerksam machen,

- dass es bei Dialogen verschiedene Zielsetzungen geben kann.
- dass Dialogführung Teilnehmer(innen)-sensitiv sein soll. So soll man sich fragen: Teilen die Gesprächspartner(innen) viele Grundüberzeugungen oder nicht, sind es offizielle Vertreter(innen) verschiedener Positionen oder andere Gesprächspartner(innen), gibt es hierarchische Gefälle oder Ebenbürtigkeit, sind die Parteien eher wohlwollend oder gegnerisch eingestellt, etc.?
- dass Dialogführung auch kontextsensitiv sein soll. So soll man sich fragen: Handelt es sich um Gespräche im Rahmen einer Schule oder Universität, handelt es sich um einen offiziellen Dialog, handelt es sich um eine Talkshow, etc.?

Sensibilität für diese Aspekte und Leitsätze ist etwas, das selbst gelernt sein will: eine Haltung oder vielmehr ein Bündel von Haltungen, die sowohl kognitive als auch moralische Anteile haben. Einige dieser Haltungen sind im Lauf dieser Untersuchung bereits angeklungen. Nun möchte ich etwas näher auf sie eingehen.

4 Kognitive Tugenden und die Rolle der Klugheit

Wenn Thomas sagt, dass es manchen Menschen bei Diskussionen nicht um Wahrheit, sondern um Sieg und Ehre gehe, so deutet er indirekt auf die dazu entgegengesetzte Tugend hin, Verstehen erlangen und die Wahrheit herausfinden zu wollen. In diesem Zusammenhang könnte man auch auf die Tugend der Wissbegierde (*studiositas*) verweisen.¹⁹ Und wenn Thomas schreibt, es sei ein Hindernis zur Wahrheitsfindung durch Diskussion, wenn man die Argumente der Gegenseite nicht anhöre, so tönt hier die entgegengesetzte Tugend der intellektuellen Aufgeschlossenheit an. Oder wenn er von kognitiver Anmaßung²⁰ spricht, wonach kognitiv anmaßend ist, wer die eigenen kognitiven Vermögen überschätzt, so muss er auch die entgegengesetzte Tugend annehmen, die heute oft „intellektuelle Demut“ genannt wird.²¹ Eine Tugend, die Thomas ebenfalls annehmen muss, ist intellektueller Mut. Denn sich auf eine Diskussion einzulassen und vor andersdenkenden Personen zu behaupten, was man hinsichtlich einer Fragestellung für wahr hält, setzt Mut voraus. In diesem Zusammenhang ist auch die Tugend der Wahrhaftigkeit (*veracitas*) zu erwähnen, die Neigung, das zu sagen, was man für wahr hält.²² Wenn Thomas schließlich sagt, es sei

¹⁹ Nach Thomas ist der Tugend der *studiositas* das Laster der *curiositas* entgegengesetzt. *Studiositas* ist die Tugend, die es mit sich bringt, ein richtiges Streben in der Anwendung der Erkenntnisfähigkeiten zu haben: sie so oder so und hinsichtlich dieses oder jenes Gegenstandes einzusetzen. Siehe dazu: *Summa theologiae* II-II, 166, 2 ad 2.

²⁰ *Summa contra gentiles* I, 5. Bei der Behandlung der Anmaßung in der *Summa theologiae* II-II, 130, 2 ad 3 sagt Thomas, die anmaßende Person schätze ihre Vermögen größer ein als sie sind, und nennt unter den Vermögen auch Wissen. Die Person meint, mehr Wissen zu haben als sie hat.

²¹ Wo Thomas in der *Summa theologiae* II-II, 160 die Tugend der Demut behandelt, fragt er, ob sie zum Streben oder Vernunfturteil gehöre. Er meint zwar, sie gehöre zum Streben, setze aber die Erkenntnis der Defizite der eigenen Vermögen voraus. Zu diesen Vermögen gehören auch kognitive Vermögen. Damit kommt Thomas neueren Definitionen von intellektueller Demut nahe, einer kognitiven Haltung, wodurch eine Person disponiert ist, die eigene Kompetenz korrekt zu beurteilen. Siehe z. B.: L. Zagzebski, *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge 1997, 220, Fußnote 61.

²² *Summa theologiae* II-II, 109.

ein Hindernis zur Wahrheitsfindung, lautstark und beleidigend zu antworten, so klingt die Tugend des Respektes an. Thomas spricht sogar von Liebe. Und dies ist für ihn als Christen Ausdruck der Tugend der Gottes- und Nächstenliebe (*caritas*), welche die Ausübung aller anderen Tugenden motivieren soll.²³

Thomas nimmt an, dass es neben moralischen und theologischen auch kognitive Tugenden gibt. Allen Tugenden ist gemeinsam, dass sie Vollendungen von Vermögen sind.²⁴ Im Fall des Menschen geht es um das Erkenntnisvermögen und das Strebevermögen. Tugenden sind Qualitäten dieser Vermögen, sie sind – mit Ausnahme der theologischen Tugenden – durch Erziehung und Übung erworbene Dispositionen dieser Vermögen, gut tätig zu sein. Gut tätig zu sein heißt, verlässlich, prompt und mit einer gewissen Leichtigkeit, ja mit Genuss, ein bestimmtes Ziel auf richtige Weise zu erreichen.²⁵ Diese Begriffsbestimmung gilt für alle Tugenden. Dann unterscheidet Thomas: (1) Einige Tugenden befähigen, ein Ziel verlässlich und korrekt zu erreichen. Derartige kognitive Tugenden können für moralisch gute wie schlechte Ziele eingesetzt werden. Ihre Ausübung setzt keinen guten Willen voraus. (2) Davon unterscheidet Thomas Tugenden, die nicht nur bewirken, dass ein Vermögen gut tätig ist, sondern auch, dass die Person dieses Vermögen „recht“ im Sinn von „moralisch richtig“ gebraucht.²⁶ Dabei ist nicht nur ein nachgeordneter, guter Gebrauch einer Fähigkeit gemeint. Vielmehr meint Thomas, dass bereits ihre Ausübung einen guten Willen voraussetzt. Zu diesen Tugenden zählt Thomas im kognitiven Bereich ausdrücklich die Tugend der Klugheit, die eingegossene Tugend des Glaubens und die Gabe der

²³ Zur Formel der „*caritas* als Form aller Tugenden“ siehe: B. Niederbacher, Glaube, der durch Liebe geformt ist, in: M. Quast-Neulinger, Ch. Bauer, M. Eckholt, F. Gmainer-Pranzl (Hg.), Mit dem Herzen denken. Konturen einer leidenschaftlichen Theologie der Welt. Festschrift für Roman Siebenrock, Freiburg – Basel – Wien 2022, 15–29.

²⁴ Summa theologiae I-II, 55, 1 (zit. nach Editio Leonina, Band 6, Rom 1891): „Respondeo dicendum quod virtus nominat quandam potentiae perfectionem.“

²⁵ Thomas von Aquin, Quaestio disputata de virtutibus in communi 1, 1.

²⁶ Summa theologiae I-II, 56, 3 (s. Anm. 24): „Alio modo aliquis habitus non solum facit facultatem bene agendi sed etiam facit quod aliquis recte facultate utatur.“ Siehe auch Summa theologiae I-II, 57, 1 und 65, 4 und Quaestio disputata de virtutibus in communi 1, 7.

Weisheit.²⁷ Thomas schreibt über die Klugheit: „Zur Klugheit gehört, wie gesagt wurde, die Anwendung der rechten Vernunft auf die Tätigkeit, was nicht ohne richtiges Streben geschieht. Daher hat Klugheit nicht nur die Bestimmung der Tugend, wie sie die anderen intellektuellen Tugenden haben, sondern auch die Bestimmung der Tugend, wie sie die anderen moralischen Tugenden haben, unter die sie auch gezählt wird.“²⁸

Einige der kognitiven Tugenden für Dialogführung gehören zur Gruppe (1): die Kunst des Argumentierens, die Beherrschung der Logik,²⁹ die Einsichtsfähigkeit (*intellectus*) und die Fähigkeit zu wissenschaftlichen Wissensgenerierung (*scientia*). So befähigt *intellectus* dazu, einer an sich bekannten Proposition aus Einsicht in die Begriffszusammenhänge zuzustimmen. Und *scientia* in einem Bereich befähigt dazu, aus wahren Prämissen auf logisch korrekte Weise wahre Konklusionen abzuleiten. Zur Ausübung dieser kognitiven Tugenden ist kein moralisch guter Wille erforderlich.

Andere kognitiven Tugenden für Dialogführung gehören eher zur Gruppe (2). Die oben angeführten kognitiven Tugenden wie intellektuelle Aufgeschlossenheit, Gründlichkeit, kognitiver Mut und kognitive Demut scheinen Tugenden in diesem volleren Sinn von „Tugend“ zu sein. Zu ihrer erfolgreichen Ausübung bedarf es nicht nur der Beherrschung bestimmter Techniken, sondern auch eines moralisch geordneten Strebens. Dabei wird „Streben“ hier in einem weiten Sinn verstanden, das sowohl affektives als auch voluntatives Streben miteinschließt.

Schließlich war auch von moralischen Tugenden für Dialogführung die Rede wie Respekt vor den Gesprächspartner(innen), Wahr-

²⁷ Zur Interaktion von Streben und Verstand bei diesen Tugenden sowie zur kognitiven Rolle der Affekte siehe: B. Niederbacher, *Virtue Epistemology and Aquinas's Account of Faith*, in: H. Goris, L. Hendriks, H. Schoot (Hg.), *Faith, Hope, and Love. Thomas Aquinas on Living by the Theological Virtues*, Leuven – Paris – Bristol 2015, 107–124.

²⁸ *Summa theologiae* II-II, 47, 4 (zit. nach Editio Leonina, Band 8, Rom 1895): „Ad prudentiam autem pertinet, sicut dictum est, applicatio rectae rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto. Et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis quam habent aliae virtutes intellectuales; sed etiam habet rationem virtutis quam habent virtutes morales, quibus etiam connumeratur.“

²⁹ Ab dem 13. Jahrhundert wurde die Logik für Streitgespräche in den *Obligationes* entfaltet, z. B. durch Walter Burley.

haftigkeit und Liebe zur Wahrheit. Es ist klar, dass diese Tugenden ein gutes Streben voraussetzen, also Tugenden im volleren Sinn des Wortes sind und zur Gruppe (2) gehören.

All diese und weitere Tugenden, so könnte man resümieren, kommen nach Thomas im idealen Dialog zur Anwendung. Dabei ist zu beachten, dass Dialog zu führen, ein Handeln ist. Nun können Handlungen unter verschiedener Rücksicht bewertet werden. So kann man beispielsweise den spektakulären Diebstahl der weltberühmten Saliera als „gekonnt“ bewerten. Der Dieb ist raffiniert vorgegangen, er hat relativ zu seiner Zielsetzung alles richtig gemacht. Er beherrscht ein Können im Sinn (1) von Tugend. Unter moralischer Rücksicht hingegen hat er schlecht gehandelt. Sein Handeln war nicht Manifestation einer moralischen Tugend im Sinn von (2), sondern eines Lasters. Diese doppelte Bewertbarkeit gilt auch für Dialoge. Nehmen wir an, jemand verfolge bei einem Dialog epistemische Ziele und mache relativ zu diesen Zielen alles richtig. Dennoch könnte die Dialogführung, moralisch gesehen, schlecht sein. Für das moralische Gutsein von Handlungen und somit auch für das moralische Gutsein der Dialogführung braucht es immer die Ausübung der Klugheit. Klugheit ist letztlich die Herrin aller Tugenden.³⁰ Sie befähigt, verlässlich zu erkennen, was in einer Situation zu tun moralisch richtig ist. Man kann sich leicht Situationen vorstellen, in denen man mit den Argumentationstechniken, die man beherrscht, ein epistemisches Ziel erreichen könnte. Würde dies jedoch unter den gegebenen Bedingungen zu einem schweren Gesichtsverlust der Gesprächspartner(innen) mit weitreichenden Folgen führen, würde es als herablassend und beleidigend empfunden, so könnten kluge Personen zum Schluss kommen, dass im Rahmen dieses Dialogs ein anderes Ziel zu verfolgen moralisch richtig wäre. Insofern ist die *epistemische Verantwortung im Dialog* nicht der einzig relevante Aspekt – und Thomas' ganzheitliche Sicht macht darauf aufmerksam.³¹

³⁰ Zagzebski, *Virtues* (s. Anm. 21), 229, spricht von einer Tugend höherer Ordnung, welche alle Tugenden regiert. Eine genauere Analyse der Tugend der Klugheit bei Thomas findet sich in: B. Niederbacher, *Klugheit und Vorsehung*, in: S. Kopf (Hg.), *Vorsehung und Handeln Gottes aus analytischer und kontinentaler Perspektive: Versuch eines Brückenschlags in der deutschen Debatte (Quaestiones disputatae)*, Freiburg i. Br. 2023, 45–67.

³¹ Ich danke Sophia Lucke für wertvolle Verbesserungsvorschläge.

Leibniz und der ökumenische Dialog

Xaver M. Propach

1 Hinführung

Das Verhältnis zwischen Dialog und Philosophie ist ein enges aber keinesfalls ein notwendiges. Bloß eine kleine Anzahl philosophischer Texte ist in der Form eines Dialoges geschrieben.¹ Gleichwohl gehören diese sicherlich zu den kraftvollsten und wirksamsten Texten, die Philosophen je hervorgebracht haben: So die sokratischen Dialoge, die Dialoge Konfuzius', Aristoteles', Ciceros, Mencius' oder die *Upanishaden*. Der Dialog ist deswegen von so großer philosophischer Tragweite, weil er methodisch einen Diskurs ermöglicht, bei dem der Gedanke des anderen, die Widerlegung und Erwiderung, die Suche nach Antwort und Einigung und damit die Wahrheitssuche insgesamt, im Zentrum steht. Der Dialog basiert ursprünglich auf mündlichen Gesprächen zwischen Personen, doch ab der westlichen Antike wird der Dialog rasch zu einer eigenen Textgattung, die sich von der mündlichen Gesprächsform emanzipiert: Ciceros Dialoge oder Humes *Dialogues Concerning Natural Religion* sind dafür prominente Beispiele.

Die literarische Form des Dialogs hat im Vergleich zur strengen philosophischen Abhandlung den Vorteil, dass der Dialog (1) zugänglicher ist, müssen Argumente und Gedanken auf natürliche, ja alltagssprachliche Art und Weise ausgedrückt werden. Darüber hinaus kann (2) der Autor mit seiner eigenen Meinung hinter dem Berg halten, sie gewissermaßen einem anderen, vielleicht sogar einer fiktionalen Person, in den Mund legen. Weil beispielsweise David Hume in seinen 1779 veröffentlichten Dialogen über die natürliche Theologie zwar an der Existenz Gottes festhielt, die Frage nach seinen Attributen für die damalige Zeit allerdings äußerst kritisch diskutierte, wählte er zum eigenen Schutz vor politischen und kirchlichen Repressionen die Dialogform, um sich als Autor nicht hinter

¹ Zu den Sternstunden des Dialogs innerhalb der Philosophie zählen sicher das vierte Jahrhundert v. Chr., die Renaissance und das 18. Jahrhundert.

eine der dargestellten Positionen stellen zu müssen.² Schließlich erlaubt die Dialogform, (3) Argumente einer bestimmten Autorität in den Mund zu legen und ihnen dadurch ganz besonderes Gewicht zu verleihen. Neben Dialogen, die entweder auf tatsächlichen Gesprächen oder aber fiktiven Dialogen beruhen, sind auch philosophische Selbstgespräche, wie die des Augustinus, oder auch Briefwechsel als dialogisch zu betrachten, denn auch in ihnen entspannt sich ein auf die Suche nach der Wahrheit gerichtetes Gespräch mit sich selbst oder mit einem Gesprächspartner.

In diesem Sinne hat kaum ein Philosoph dem Dialog als Medium zur Überwindung von Widersprüchen und der Wahrheitsfindung eine derartig umfassende Bedeutung beigemessen, wie Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716). Er hat nicht bloß mit circa 1.700 Gelehrten seiner Zeit korrespondiert³ und zahlreiche Schriften in Dialogform verfasst⁴, sondern seine vielseitigen Aktivitäten, weit über die Philosophie hinaus, sollten in dieser dialogischen Perspektive betrachtet werden – insbesondere sein lebenslanges Bemühen um die Einheit der Kirchen durch wahrheitsgeleiteten Dialog zwischen den Konfessionen.

2 Leibniz und der Dialog zwischen den Konfessionen

Leibnizens Engagement für die Reunion der Kirchen lässt sich bis in sein frühes Erwachsenenleben zurückverfolgen.⁵ Zunächst konzentrierte er sich dabei auf eine mögliche Reunion zwischen der rö-

² Weil David Hume 1776 starb, wurden die Dialoge posthum veröffentlicht. Gleichwohl hatte er ab den 1750er Jahren intensiv an dieser Schrift gearbeitet.

³ Vgl. C. Giolito, *L'oeuvre-dialogue de Leibniz*, in: F. Cossutta (Hg.), *Le dialogue. Introduction à un genre philosophique*, Villeneuve-d'Ascq 2004, 183–206, hier: 186.

⁴ Am berühmtesten sind Leibniz' frühe Schrift *Confessio Philosophi*, die zwischen 1672 und 1673 entstanden war, und das Spätwerk, die *Nouveaux Essais*, abgefasst zwischen 1703 und 1705. In ersterer ringen die fiktiven Charaktere des *Catechista Theologicus* mit dem *Catechumenus Philosophicus*. In letzterer treten Philalethes als Stellvertreter John Lockes und Theophilus als Repräsentant Leibnizens in ein philosophisches Streitgespräch ein.

⁵ Für eine umfassende, deutschsprachige Untersuchung siehe P. Eisenkopf, *Leibniz und die Einigung der Christenheit. Überlegungen zur Reunion der evangeli-*

misch-katholischen Kirche und dem Luthertum. Als die realpolitischen Verhandlungen schlussendlich scheiterten, wandte sich Leibniz dem Dialog zwischen Lutheranern und Reformierten zu. Später gerieten ebenfalls die anglikanische Kirche und die Orthodoxie in Leibniz' Fokus.⁶ Dass Leibniz' Reunionspläne zu seinen Lebzeiten nicht verwirklicht wurden, hat unterschiedliche Gründe: Zum einen hing es vorrangig von politischen und nicht von religiösen Gründen ab, ob ein politischer Akteur die Reunion förderte oder nicht. So wurde die religiöse Polarität schon zu Leibnizens Lebzeiten selbst zu etwas, wodurch sich politischer Profit schlagen ließ. Auch die seinen Bemühungen zugrunde liegende Ekklesiologie war insbesondere für einen katholischen Amtsträger des 17. und frühen 18. Jahrhunderts kaum zu akzeptieren – was sich besonders deutlich in der Korrespondenz zwischen Leibniz und dem katholischen Bischof von Meux, Jacques Bénigne Bossuet (1627–1704), offenbart.⁷ Gleichwohl zeigte sich Leibniz stets optimistisch, dass sein Engagement nicht umsonst sei, sondern, „dass der Same, den sie [die Ireniker, JLP] in die Erde gepflanzt haben, womöglich zu [anderer] Zeit wird aufkeimen können.“⁸

schen und katholischen Kirche, München 1975. Darüber hinaus W. Li, H. Poser, H. Rudolph (Hg.), *Leibniz und die Ökumene*, Stuttgart 2013 und in französischer Sprache J. Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre d'après des documents inédits*, Paris 1907.

⁶ Vgl. C. Rösler, *Negotium irenicum* – Versuche eines innerprotestantischen Ausgleichs von G. W. Leibniz und D. E. Jablonski, in: W. Li, H. Poser, H. Rudolph (Hg.), *Leibniz und die Ökumene*, Stuttgart 2013, 137–158; W. Li, „Le point de ps.10.14.21.32.“ – Leibnizens Projekt eines Weltkonzils unter Peter dem Großen, in: W. Li, H. Poser, H. Rudolph (Hg.), *Leibniz und die Ökumene*, Stuttgart 2013, 87–94.

⁷ Vgl. Eisenkopf, *Leibniz und die Einigung der Christenheit* (s. Anm. 5), 222–225.

⁸ A 1.7, 611. Sofern nicht anders angegeben, sind Primärtexte vom Verfasser übersetzt. Folgende Werkabkürzungen werden verwendet:

A G. W. Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe* [Akademie-Ausgabe], hg. v. d. Preuß. (später: Dt., jetzt Berlin-Brandenburgischen) Akad. d. Wiss., Darmstadt (bzw. Leipzig, bzw. Berlin) 1923-, Reihe 2–13, zitiert nach Reihe, Band u. Seite.

AT Descartes, René. *Œuvres de Descartes*, Bd. I–XII, Paris 1964–1976, hg. v. Ch. Adam u. P. Tannery, zitiert nach Band u. Seite.

DH *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, lat.-dt., übers. u. hg. v. P. Hünemann, Freiburg i. Br. ⁴⁰2005, zitiert nach Nummern.

F G. W. Leibniz, *Œuvres de Leibniz publiées*, hg. F. de Careil, L.A., B. 1 u. 2, Paris ²1867–1869, zitiert nach Band und Seite.

Wieso aber nahm das Projekt der Kirchenreunion einen derart breiten Raum im Schaffen des Universalgenies ein? Obwohl der Dreißigjährige Krieg zwei Jahre nach seiner Geburt endete, war sein junges Leben immerzu mit den Konsequenzen dieses religiös teilmotivierten Krieges geprägt. Für Leibniz war klar, dass bloß die Reunion der Konfessionen derartige Konflikte in der Zukunft bannen und damit das Wohl des Menschengeschlechts gemehrt werden könne. So schreibt Leibniz im Herbst 1679 an Herzog Johann Friedrich von Hannover: „Nichts ist für das allgemeine Wohl nützlicher als die Autorität einer universalen Kirche, die den Leib *aller* Christen, die durch das Band der Nächstenliebe verbunden ist, bildet.“⁹ Im Gegensatz zum konfessionell weitestgehend geeinten Frankreich, schwächte darüber hinaus der religiöse Unfriede die Macht des Reiches und mehrte die Sorge vor einem Konflikt mit Ludwig XIV. (1638–1715), die sich im Pfälzischen Erbfolgekrieg (1688–1697) bewahrheiten sollte. Leibniz' Engagement für die Reunion der unterschiedlichen Denominationen speist sich auch aus der Hoffnung, dass das Reich durch sie stabilisiert und gegenüber Frankreich gestärkt werden könne. Darüber hinaus banden, aus seiner Perspektive, die kontroverstheologischen Auseinandersetzungen zwischen den Konfessionen Kräfte, die an anderer Stelle weitaus dringender gebraucht wurden, nämlich in der Auseinandersetzung mit den „Neuen“: dem Sozinianismus und dem Spinozismus, die für ihn beide *summa summarum* in den Atheismus führten. Durch die Einheit der Kirchen sollten die Kräfte für den Kampf gegen diese „Neuen“ und den Atheismus kanalisiert werden. Der wichtigste Grund für Leibnizens Engagement für die Kirchenreunion liegt m. E. jedoch in seiner Metaphysik. So schreibt Leibniz in der Schrift *De vera methodo philosophiae et theologiae ac de natura corporis*, entstanden zwischen 1673 und 1675, dass seine metaphysischen Theorien „von größter Bedeutung [...] für den Frieden zwischen den Kirchen“¹⁰ seien. Seine Metaphysik und seine irenisch-ökumenischen Bemühungen sind also bloß zwei Seiten ein und derselben Medaille.

GP G. W. Leibniz, Die philosophischen Schriften von Leibniz, hg. v. C. Gerhardt, Bd. I–VII, Berlin 1875–1890 (Neudruck: Hildesheim 1978), zitiert nach Band u. Seite.

⁹ A 2.1 (s. Anm. 8), 753, Herv. JLP.

¹⁰ A 6.3, 159.

Dies macht sich besonders an einem metaphysischen Prinzip fest, das bereits beim jungen Leibniz eine zentrale Rolle einnimmt: Das *Prinzip der universellen Harmonie*, wobei Leibniz unter Harmonie Einheit in Vielheit versteht.¹¹

Sein Konzept von Harmonie zeigt eindrücklich die radikal theozentrische Metaphysik des Universalgelehrten. In der *Causa Dei* schreibt Leibniz: „Ein Seiendes ohne Limitierung wäre Gott und eben keine Kreatur.“¹² Alles in der Welt ist für Leibniz dadurch gekennzeichnet, dass es einerseits seine Charakteristika und Merkmale bloß deswegen hat, weil es an den Vollkommenheiten Gottes, des *ens perfectissimum*, teilhat, diese Teilhabe jedoch notwendigerweise eine limitierte Teilhabe sein muss, denn ansonsten wäre gemäß dem Prinzip der Identität des Ununterscheidbaren alles mit Gott identisch und Leibniz’ Philosophie kippte in einen spinozistischen Pantheismus – eine Gefahr, gegen die sich Leibniz Zeit seines Lebens vehement zur Wehr zu setzen versuchte. Und so schreibt Leibniz in der *Theodizee*: „Die Vollkommenheiten Gottes sind dieselben wie die unserer Seelen, bloß dass Er sie ohne Limitierung besitzt.“¹³ Jede Kreatur ist also eine limitierte Instanzierung aller göttlichen Vollkommenheiten – so spricht Leibniz zumindest im Hinblick auf einige Substanzen von „petits Dieux“ und „petit[s] divinité[s]“¹⁴. Und so wie im vollkommenen Wesen die Vollkommenheiten miteinander maximal-konsistent sein müssen, damit das *ens perfectissimum* überhaupt ein mögliches Wesen sein kann¹⁵, so müssen auch die limitierten Instanzierungen der göttlichen Vollkommenheiten in den Kreaturen maximal-konsistent sein, denn ansonsten wären Kreaturen unmögliche Entitäten. Weil also die Vollkommenheiten Gottes durch die Maximalkonsistenz harmonisch geeint sind, müssen ebenfalls die limitierten Vollkommenheiten der Kreaturen als Imitatio-

¹¹ Vgl. A 6.1, 484–485; A 6.1, 475.477.479.484; A 2.1, 283; G 12. Der Begriff der Harmonie wird von Leibniz in vielfacher Art und Weise verwendet: um das Verhältnis von Gnade und Natur, von *causa finalis* und *causa efficiens* und Geist und Körper zu beschreiben.

¹² GP VI (s. Anm. 8), 449.

¹³ GP VI (s. Anm. 8), 27.

¹⁴ GP VI (s. Anm. 8), 621.

¹⁵ Darin besteht Leibnizens entscheidender Beitrag zur Entwicklung des ontologischen Argumentes im Nachgang zu Descartes, vgl. *Quod ens perfectissimum sit possibile* von 1676 (A VI, 572).

nen Gottes durch die Maximalkonsistenz harmonisch geeint sein.¹⁶ Aus dieser grundlegenden metaphysischen Fundierung der Harmonie, die ihren Ursprung also in Gott als dem *ens perfectissimum* hat, folgt, dass alles, was Gott geschaffen hat, in einer harmonischen Einheit und Ordnung zusammengefügt sein muss. Diese universelle Harmonie „in“ und unter den Kreaturen bedeutet für Leibniz keineswegs Uniformität, sondern gerade im Gegenteil: Die beste aller möglichen Welten, die Gott zur Aktualisierung erwählt hat, zeichnet sich durch größtmögliche Pluralität und Vielfalt bei gleichzeitiger Einfachheit von Prinzipien, Gesetzen und Ordnung aus.¹⁷ Einheit in Vielheit ist also keinesfalls mit *Einheitlichkeit* zu verwechseln, sondern ist eine durch Prinzipien und ontologische Fundierungsrelationen geordnete Struktur vielfältiger Phänomene. Nicht die Gleichförmigkeit, sondern die Einheit ist, was den Dingen überhaupt erst ihr Sein verleiht. So schreibt Leibniz an Antoine Arnauld: „[W]as nicht wahrhaft *ein* Wesen ist, [ist] auch nicht wahrhaft ein *Wesen*“¹⁸. Dass das Prinzip der universellen Harmonie, als eines der zentralen metaphysischen Prinzipien, bloß eine Seite einer Medaille ist, deren andere Seite Leibnizens lebenslanger Einsatz für die Kirchenreunion, liegt wohl auf der Hand: Die getrennte Christenheit mit ihren konfligierenden Lehren und Praktiken, ihrer gegenseitigen Polemik und Verunglimpfung, kann die Einheit der göttlichen Vollkommenheiten nicht widerspiegeln – und wenn schon die Kreaturen dies können, um wieviel mehr sollte es dann die *eine* Kirche tun. Aus diesem Grund ist Leibniz wie viele andere Ireniker der frühen Neuzeit bemüht zu zeigen, dass die allermeisten kontroverstheologischen Themen auf Missverständnissen oder Polemik beruhten, sich deren vermeintliche Widersprüchlichkeit durch den Dialog überwinden ließen und die Parteien zu einer Einheit geführt werden könnten. So wirft er 1687 in einem Brief an Ernst von Hessen-Rheinfels der kontroverstheologischen Polemik seiner Zeit vor,

¹⁶ Vgl. C. Mercer, *Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development*, Cambridge 2001, 220.

¹⁷ Vgl. A 6.4 (s. Anm. 8), 1537.

¹⁸ GP II (s. Anm. 8), 97.

daß man sagen kann, daß [...] [sie] mehr zur eigenen Genugtung und um des Beifalls der eigenen Partei willen geschrieben [ist], indem man den Gegner überrumpelt, statt auf eine Weise, die zugleich überzeugen und aufklären könnte.¹⁹

In diesem Beitrag möchte ich Leibnizens Mühen um die Kirchenreunion und den Dialog zwischen den unterschiedlichen christlichen Denominationen anhand zweier ausgewählter Beispiele untersuchen: (A) Seine Vorschläge zum Umgang mit den Aussagen des Trienter Konzils (1545–1563) im Zuge einer Reunion zwischen katholischer und lutherischer Kirche. (B) Sein ambitioniertes Projekt, die kontroverstheologischen Streitigkeiten hinsichtlich des Eucharistie- und Abendmahlsverständnisses aufzulösen. Aus beiden Beispielen sollen im Anschluss die zwei Grundprinzipien des ökumenischen Dialogs bei Leibniz extrahiert werden.

2.1 Leibniz, die Ökumene und das Trienter Konzil

Allen Irenikern der frühen Neuzeit stand unverkennbar vor Augen, dass das Trienter Konzil, als Ausgangspunkt der Katholischen Reform, das größte Hindernis protestantischerseits auf dem Weg zur Kirchenreunion war, obwohl das Konzil sich doch selbst die Überwindung der Kirchenspaltung zu eigen gemacht hatte.²⁰ Aus diesem Grund spricht sich Leibniz in Korrespondenzen mit Intellektuellen insbesondere in Frankreich, wie Bossuet, der Sekretärin der Äbtissin von Maubuisson, Marie de Brinon (1631–1701), dem Konvertiten Paul Pellisson-Fontanier (1624–1693) oder dem Professor der Sorbonne Edmonde Pirot (1631–1713) dafür aus, dass das Trienter Konzil bzw. einige seiner Beschlüsse für die protestantischen Kirchen suspendiert werden müssten. Diese Suspendierung sei nicht bloß *ein* Mittel auf dem Weg zur Reunion, sondern ein *notwendiges*, denn für die Protestanten sei eine vollständige Zustimmung zu allen Ent-

¹⁹ A 1.4 (s. Anm. 8), 11; übersetzt von L. A. Winterswyl, Über die Reunion der Kirchen. Auswahl und Übersetzung, Freiburg i. Br. 1939, 33.

²⁰ Die Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils hinsichtlich des Jurisdiktionsprimats und der Unfehlbarkeit des Papstes und auch die marianischen Dogmen des 19. und 20. Jahrhunderts lassen die Union weitaus unwahrscheinlicher erscheinen als noch zu Leibniz' Lebzeiten angesichts der Trienter Beschlüsse.

scheidungen von Trient unter Wahrung ihrer Prinzipien unmöglich.²¹ Um die Suspendierung von Trient zu rechtfertigen, verfolgt Leibniz zwei unterschiedliche Strategien:

Einerseits versucht er aufzuzeigen, dass Suspendierungen von Konzilien in der Kirchengeschichte des Öfteren vorkamen. So schreibt Leibniz an Bossuet, den Bischof von Meaux:

Zu diesem Zweck sandte ich Ihnen auf Ihren Wunsch hin, Herr Bischof, jene Urkunde, die von den Vätern des Konzils von Basel und den Ständen Böhmens und Mährens in einem ähnlichen Fall [nämlich einer möglichen Suspendierung des Tridentinums für die Protestanten ähnlich, JLP] erlassen wurde. Ich fand sie erwähnt bei römisch-katholischen Autoren. Euch bitte ich zu beurteilen, ob die römische Kirche nicht dasselbe für die Protestanten tun könnte, was sie damals für die Böhmen [gemeint sind die Hussiten, JLP] in Bezug auf das Konzil von Konstanz getan hat (vorausgesetzt man könne durch einen solchen Schritt die Protestanten wiedergewinnen), indem sie das Konzil für ihre Gegner suspendiert, vorausgesetzt, dass jene sich im Voraus mit aller Ehrerbietung, die man ihnen abverlangen kann, den Entscheidungen eines künftigen, rechtmäßigen ökumenischen Konzils unterwerfen [...].²²

Den gemäßigten Hussiten kam die katholische Kirche auf dem Konzil von Basel entgegen, indem man ihnen gegen die Bestimmungen des Konstanzer Konzils, dessen Autorität von den Hussiten bestritten wurde, den Empfang der Eucharistie unter beiderlei Gestalten erlaubte. Mehr noch: Es wurde ihnen gestattet, ihre Lehre, die dem Baseler Konzil widersprach, nämlich, dass der Empfang in beiderlei Gestalten Teil des *ius divinum* sei, beizubehalten und eingeräumt, dass die Frage nach dem rechten Empfang der Eucharistie auf dem Konzil zu klären sei. Wie also die Hussiten die Autorität des Konstanzer Konzils bestritten, so bestritten die Protestanten die Autorität des Trienter Konzils. Wenn schon die Kirche den zahlenmäßig unbedeutsamen Hussiten entgegenkam, um wieviel mehr müsse sie dann den Protestanten entgegenkommen, die zahlenmäßig doch viel bedeutsamer seien, so Leibnizens Argument.²³ Freilich ist auch er sich darüber im Klaren,

²¹ Vgl. A 1.6 (s. Anm. 8), 236–237.

²² F 2 (s. Anm. 8), 267.

²³ Dass die Entscheidungen der Konzilsväter in Basel auch anders interpretiert

dass nicht jedwede Entscheidung eines Konzils suspendiert werden könne; die Demarkationslinie verlaufe entlang des Merkmals eines ökumenischen Konzils. Bloß ein Konzil, das zweifelsfrei ein allgemeines und ökumenisches sei, könne unter keinen Umständen suspendiert werden und müsse von allen Christen anerkannt werden.

Und hier schließt nun Leibnizens zweite Strategie an: Er versucht nämlich zu zeigen, dass nicht zweifelsfrei klar sei, ob das Trienter Konzil überhaupt ein *ökumenisches* Konzil sei, was deswegen von allen Christen angenommen werden müsse. Auch hier bezieht er sich erneut auf die Kirchengeschichte, um nachzuweisen, dass derartige Anfragen hinsichtlich verschiedener Konzilien bestanden hätten. So schreibt er im *Examen Religionis Christianae*, der Hauptschrift Leibnizens zur Kirchenunion, aus dem Jahr 1686:

Es fehlt nicht an Beispielen, denn in Frankreich, teilweise auch in Deutschland galten oder gelten die Konzilien von Konstanz und Basel als ökumenisch; aber die Italiener geben das nicht zu. Andererseits gilt das letzte von Papst Leo X. abgehaltene Laterankonzil [das Fünfte Laterankonzil 1512–1517, JLP] in Italien als legitimes ökumenisches Konzil; und doch gibt es Katholiken, die das bezweifeln, wie Kardinal Bellarmin [...] anerkennt [...]. Sogar als das Trienter Konzil beendet war, machte man in Frankreich Miene, es nicht als ökumenisches Konzil gelten zu lassen [...].²⁴

Ob also ein Konzil legitim sei oder nicht, darin kann man, so Leibniz, unterschiedlicher Meinung sein und kann in dieser Meinung irren, ohne deswegen in *formaler* Hinsicht Häretiker zu sein. Denn bei der Frage nach der Legitimität eines Konzils handelt es sich bloß um

werden können, beweisen die Erwiderungen Bossuets auf einen Brief Leibnizens an den Bischof von Meaux, in dem er ebenfalls das Beispiel der Hugenotten anführt. Bossuet versucht nachzuweisen, dass die Baseler Konzilsväter zwar bereit waren, die Bedenken der Hussiten anzuhören, nicht aber die Autorität des Konstanzer Konzils anzurühren. Ferner sei unter der Prüfung des hussitischen Anliegens vielmehr gemeint, den Hussiten die Gründe für die Konstanzer Entscheidung zu erläutern. Zur Begründung dieser Ansicht verweist Bossuet auf die 30. Sitzung des Konzils, in der das Konzil erneut bestätigte, dass der Empfang der Eucharistie unter beiden Gestalten nicht geboten sei, vgl. J. B. Bossuet, *Oeuvres complètes*, Bd. 4., Paris 1858, 603.

²⁴ A 6.4 (s. Anm. 8); übersetzt von Winterswyl, *Reunion der Kirchen* (s. Anm. 19), 37.

eine *quaestio facti*, also um eine Tatsachenfrage, die den prinzipiellen Wunsch nach Übereinstimmung mit der Universalkirche nicht notwendigerweise zerstöre.²⁵ Man könnte sich also prinzipiell an die Autorität *eines* ökumenischen Konzils gebunden wissen, ohne ipso facto eines *konkreten* Konzils diese Autorität zusprechen zu müssen, letzteres ist, auch im Hinblick auf das Trienter Konzil, eine Frage, die als Tatsachenfrage, sofern gut begründet, angezweifelt werden könne. Leibniz bemüht sich aufzuzeigen, dass erhebliche Zweifel bestehen, ob das Trienter Konzil tatsächlich ein ökumenisches Konzil gewesen sei, weswegen die Position der Protestanten im Hinblick auf die *quaestio facti* durchaus vertretbar sein könne.²⁶ So schreibt Leibniz an Abbé Pirot:

Man kann also sagen, daß die Prälaten, entsprechend dem Verhältnis der Nationen, nicht in hinreichender Zahl [auf dem Tridentinum, JLP] waren, um die ökumenische Kirche zu repräsentieren: und um das Gewicht der Italiener und Spanier auszugleichen, hätte es einer beträchtlichen Anzahl nicht nur von Franzosen, die zusammen mit den genannten Italienern und Spaniern im eigentlichen Sinne die lateinische Sprachgruppe bilden, bedurft, sondern auch von Vertretern der deutschen Sprache, worunter man auch die Engländer, Dänen, Schweden und Flamen verstehen kann, und der slawischen Sprachgruppe, welche die Königreiche von Polen und Böhmen und andere Völker umfaßt, und die sich mit den Ungarn verbinden könnten, von den Griechen und den anderen Orientalen gar nicht zu reden. Und es nützt nichts, zu erwidern, daß ein beträchtlicher Teil von diesen Völkern von der Kirche getrennt ist, denn das heißt als zugestanden annehmen, was noch in Frage steht; und zu sagen, daß man sie geladen habe, das bedeutet nichts.²⁷

Weil das Übergewicht der italienischen Konzilsdelegaten so übermächtig war, plädiert Leibniz dafür, eher von einer italienischen Synode als einem ökumenischen Konzil zu sprechen.²⁸ Darüber hinaus

²⁵ Vgl. A 1.4 (s. Anm. 8), 355.

²⁶ A 1.4 (s. Anm. 8), 336.

²⁷ F 1 (s. Anm. 8), 470–471; übersetzt von Eisenkopf, Leibniz und die Einigung der Christenheit (s. Anm. 5), 173–174.

²⁸ Vgl. A 1.8 (s. Anm. 8), 139–140.

zeigt Leibniz, dass die Ökumenizität des Trienter Konzils auch innerhalb der katholischen Kirchen nicht überall gänzlich anerkannt sei. Aufgrund seiner Tätigkeit für den Erzbischof von Mainz und Kurfürsten Johann Philipp von Schönborn (1605–1673) zwischen 1668 und 1672, argumentiert er, dass im Mainzer Erzbistum und seinen Suffraganbistümern die Beschlüsse des Trienter Konzils zwar angenommen, nicht jedoch rezipiert worden seien.²⁹ Auch in Frankreich, so Leibniz, habe man Heinrich IV. (1553–1610) bei seiner Konversion zwar als Bekenntnis die *Professio fidei Tridentina* annehmen lassen, allerdings habe man bewusst an zwei Stellen direkte Bezüge zum Trienter Konzil weggelassen, was Leibniz als Beleg dafür ansieht, dass das Konzil auch in Frankreich nicht durchweg als ökumenisches Konzil betrachtet wurde. So schreibt Leibniz, dass die Bischöfe Frankreichs „nicht glaubten, daß die Autorität des Konzils in Glaubensfragen in Frankreich ausreichend begründet ist, da sie es in einem Glaubensbekenntnis, das sie ihrem König vorlegten, strichen.“³⁰ Zusätzlich verweist Leibniz darauf, dass es gerade die Franzosen waren, die zweimal offiziell gegen das Trienter Konzil und dessen ökumenischen Charakter Protest einlegten: 1551 während der zweiten und 1563 während der dritten Sitzungsperiode.³¹

Weil also der ökumenische Charakter des Trienter Konzils für Leibniz alles andere als klar sei, sei es gerechtfertigt, in der *quaestio facti* nach der Legitimität des Konzils zu einem anderen Urteil als die katholische Kirche zu kommen. Wer daher einzelne Lehren des Konzils ablehne, würde nicht prinzipiell die Autorität von Konzilien und kirchlicher Lehrgewalt in Frage ziehen, sondern lediglich, dass ein einzelnes Konzil keinen allgemeinen und ökumenischen Charakter habe und daher nicht überall gleichermaßen rezipiert werden müsse. Was Leibniz also im Kern behauptet, ist, dass es im Fall der Entscheidungen des Tridentinums nahezu unüberwindliche Gründe gebe, daran zu zweifeln, „dass die katholische Kirche [verstanden als die universale Kirche, JLP] sie autorisiert hat“³².

Was aber erhoffte sich Leibniz von der Suspension des Trienter Konzils? So wie die gemäßigten Hussiten und die katholische Kirche

²⁹ Vgl. A 1.4 (s. Anm. 8), 355.

³⁰ A 1.8 (s. Anm. 8), 186.

³¹ Vgl. F 1 (s. Anm. 8), 457–458.

³² A 1.7 (s. Anm. 8), 271.

sich durch die Suspension des Konstanzer Konzils annäherten, sollte durch die Suspension des Tridentinums eine *réunion préliminaire* erreicht werden, die eine Übergangsphase bilden sollte zur Vorbereitung eines zukünftigen, und dieses Mal eindeutig ökumenischen Konzils, auf dem die Einheit dann vollends wiederhergestellt werden sollte.³³ Diese sollte hergestellt werden,

1. indem man den Protestanten bestimmte Punkte der Disziplin zugesteht, als da sein würden die beiden Gestalten, die Verheiratung der Geistlichen, der Gebrauch der Volkssprache usw., 2. indem man ihnen solche Erklärungen der Kontroverspunkte gibt, wie sie der Herr v. Meaux veröffentlicht hat, die wenigstens nach dem Eingeständnis mehrerer kluger und gemäßigter Protestanten zeigen, dass die Lehren in diesem Sinne verstanden, obgleich sie ihnen noch nicht alle insgesamt als wahr erscheinen, ihnen doch nicht mehr als verdammungswürdig vorkommen, 3. indem man mehreren Ärgernissen und Missbräuchen abhilft, über die sie sich beklagen können, und die die Kirche selbst missbilligt.³⁴

Die dogmatischen Unterschiede, die während der *réunion préliminaire* geklärt werden müssten, betrachtete Leibniz als nicht erheblicher, als die Kontroversen zwischen unterschiedlichen katholisch-theologischen Traditionen, wie beispielsweise hinsichtlich des Gnadenstreits zwischen Jesuiten und Dominikanern, die offenbar auch nicht zum Zerschneiden der kirchlichen Einheit geführt hatten.³⁵ Ebenso sollten die unterschiedlichen Hierarchien zusammengeführt werden, indem die protestantischen Amtsträger „mit dem Papst vereint und gemäß den wesentlichen in der Kirche üblichen Formen zu Bischöfen erklärt werden“³⁶ sollten. Im Anschluss daran sollte dann die volle Abendmahls- und Eucharistiegemeinschaft angestrebt werden und zudem sollten die Protestanten im Papst „einen Primat der Ordnung, der Würde und der Leitung in der ganzen universalen Kirche über alle Bischöfe der christlichen Welt anerkennen und außerdem die darüber hinausgehenden Rechte des Patriarchats des Westens“³⁷.

³³ Vgl. A 1.6 (s. Anm. 8), 214.

³⁴ A 1.7 (s. Anm. 8), 164.

³⁵ Vgl. A 1.7 (s. Anm. 8), 96–97.

³⁶ A 1.4 (s. Anm. 8), 383.

³⁷ F 2 (s. Anm. 8), 179.

Die Verschiedenheit der Konfessionen wird bei Leibniz nicht als Uneinheit, sondern als Moment der Wahrheit erkannt und in einem universalen Ganzen integriert.³⁸ So ist ein allgemeines und ökumenisches Konzil, kann sich dieses als ein solches ausweisen, für die gesamte Kirche bindend und schafft die Einheit. Herrscht allerdings im Hinblick auf die Ökumenizität eines Konzils zurecht Zweifel, zerstört eine Suspendierung eines solchen Konzils oder die Ablehnung einiger seiner Dekrete nicht ipso facto die Einheit der universalen Kirche. Somit ist Leibniz' Ekklesiologie von jener des Zweiten Vatikanums nicht weit entfernt: Für ihn subsistiert die universale, unsichtbare Kirche in der sichtbaren, römischen Kirche, ist aber keineswegs mit ihr identisch.³⁹

2.2 Leibniz und die Kontroverse um Transsubstantiation und Realpräsenz

Leibniz beschäftigte sich Zeit seines Lebens mit der Eucharistie und war, obwohl selbst Lutheraner, bis zu seinem Tod an der Vereinbarkeit seiner philosophischen Systeme mit der katholischen Lehre von der Eucharistie, insbesondere der auf dem Trienter Konzil formulierten Lehre, dass Christus „vere, realiter et substantialiter“⁴⁰ unter den sichtbaren Gestalten des Sakramentes präsent sei, interessiert.⁴¹ Als Leibniz 1668 eine Anstellung als Jurist am Hofe des Mainzer Erzbischofs antrat, tauchte er, dank seines engen Vertrauten, dem Konvertiten Baron Johann Christian von Boineburg (1622–1672), der ihn in einen Zirkel von zum Katholizismus konvertierten Intellektuellen einführte, in die philosophisch-theologischen Kontroversen Westeuropas ein. Darunter sollten ihn insbesondere die Auseinandersetzungen um die Vereinbarkeit von der mittlerweile zur Stan-

³⁸ Vgl. Eisenkopf, Leibniz und die Einigung der Christenheit (s. Anm. 5), 30.

³⁹ Insbesondere in der Auseinandersetzung mit Bossuet, der die universale mit der römischen Kirche identifiziert, zeigt sich Leibnizens inklusivistische Ekklesiologie, vgl. Eisenkopf, Leibniz und die Einigung der Christenheit (s. Anm. 5), 222.

⁴⁰ DH (s. Anm. 8), 1636.

⁴¹ Bereits ab den 1660er Jahren beginnt Leibniz sich intensiv mit dem christlichen Geheimnis der Eucharistie, der Realpräsenz und der Transsubstantiationslehre auseinanderzusetzen. Und noch in den Briefwechseln mit dem Jesuiten Bartholomäus des Bosses (1668–1738) verteidigt Leibniz die Vereinbarkeit seiner Spätmetaphysik mit der katholischen Eucharistielehre, vgl. GP II (s. Anm. 8), 388–435.

dardmetaphysik gewordenen Cartesianischen Mechanik und den christlich-katholischen Glaubensgeheimnissen, insbesondere der Eucharistie, faszinieren und weitreichende Konsequenzen für seine gesamte philosophische Entwicklung haben. Worin aber bestand das Konfliktpotential?

Schon der Philosoph, Theologe und Geistliche Antoine Arnauld (1612–1694) hatte Descartes in seinen Einwänden gegen die *Meditationes* auf die Schwierigkeiten, die seine neue Philosophie für die Lehre von der Eucharistie habe, hingewiesen. Hier heißt es:

Was meines Erachtens die Theologen am meisten beunruhigen dürfte, ist die Tatsache, dass nach den Lehren des Autors [Descartes, JLP] die Lehre der Kirche über die heiligen Geheimnisse der Eucharistie nicht völlig intakt bleiben könne. Im Glauben wissen wir, dass dem Brot der Eucharistie seine Substanz entzogen wird und nur die Akzidenzien übrigbleiben; nämlich Ausdehnung, Form, Farbe, Geruch, Geschmack und andere Eigenschaften, die von den Sinnen wahrgenommen werden.⁴²

Nicht erst im Falle Descartes, sondern vor ihm schon bei Galilei, war es der Mangel an Vereinbarkeit von Metaphysik mit einzelnen Glaubenswahrheiten, der dazu führte, dass beide mit den kirchlichen Autoritäten in Konflikt gerieten.⁴³ Die Lehre von der Eucharistie, wie sie auf dem Vierten Laterankonzil und dem Trienter Konzil formuliert worden war, hatte unhintergehbare ontologische Voraussetzungen: nämlich die Existenz realer Akzidenzien, d. h. Akzidenzien, die ohne eine Substanz, in der sie inhärieren, existieren können.⁴⁴ Die

⁴² AT VII (s. Anm. 8), 217.

⁴³ In Galileis Fall war es nicht so sehr, wie vielfach angenommen, seine Kosmologie, sondern sein Atomismus und dessen Konsequenzen für das katholische Dogma der Eucharistie, der ihn mit den kirchlichen Autoritäten in Konflikt brachte. Siehe dazu ausführlich P. Redondi, *Galilei, der Ketzer*, Frankfurt a. M. 1989, 206–228. Mittlerweile ist nachgewiesen, dass u. a. die folgenschweren Konsequenzen der Metaphysik und Physik Descartes' für die katholische Lehre von der Eucharistie einen der wesentlichen Gründe für die Indizierung der Schriften Descartes' ausmachten. Siehe dazu ausführlich J. R. Armogathe, V. Carraud, *The First Condemnation of Descartes's Oeuvres. Some Unpublished Documents from the Vatican Archives*, in: D. Garber, S. Nadler (Hg.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, Bd. 1, Oxford 2005, 67–110.

⁴⁴ Dies wird insbesondere in der pointierten Ablehnung der Lehre John Wyclifs (1328–1384) durch das Konzil von Trient deutlich, hatte dieser doch explizit die

Transsubstantiationslehre des Tridentinums sagt aus, dass die Akzidenzien⁴⁵ von Brot und Wein, ihr Geschmack, ihre Konsistenz, ihr Geruch etc., nach der Konsekration durch den Priester erhalten bleiben, ohne jedoch in den Substanzen von Brot und Wein inhärieren zu können, da diese durch die Konsekration in die Substanz des Leibes und Blutes verwandelt würden. Da Christi Leib und Blut jedoch kaum geeignet sein können, dass die Akzidenzien von Brot und Wein in ihnen inhärieren – schließlich war weder der historische noch der verkörperte Leib Jesu Christi knackig etc. – müssten die Akzidenzien als reale Akzidenzien wohl existieren, ohne in irgendeiner Substanz zu inhärieren.⁴⁶ Aus Descartes' mechanistischer Philosophie folgt jedoch, dass reale Akzidenzien nicht existieren können. So schreibt er: „Es gilt als sicher, dass ein Gedanke nicht ohne ein denkendes Ding existieren kann; und im Allgemeinen kann keine Handlung oder kein Akzidenz ohne eine Substanz existieren, zu der sie gehört.“⁴⁷ Wenn Descartes jedoch aus metaphysischen Gründen

Existenz realer Akzidenzien im Hinblick auf die Eucharistie geleugnet. So heißt es in den Konzilsunterlagen: „Quia si talis quantitas, quae fuit quantitas panis, non manet sine subiecto in sacramento altaris, erit tunc vel in corpore Christi, vel in pane, vel in utroque, vel in aere circumstanti“ (*Magnum oecum. Const. Conc. Tom. III, pars 12, 171*). Weil alle vier Optionen ausscheiden, müssen die Akzidenzien von Brot und Wein als reale Akzidenzien, ohne in einer Substanz zu inhärieren, weiterbestehen können.

⁴⁵ Zur Terminologie des Tridentinums siehe E. Gutwenger, Substanz und Akzidenz in der Eucharistielehre, in: Zeitschrift für katholische Theologie 83(3) (1961) 257–306.

⁴⁶ Die Frage, welche ontologische Robustheit reale Akzidenzien haben, ist schon in der mittelalterlichen Scholastik sehr unterschiedlich beantwortet worden: Während Dietrich von Freiberg, gut aristotelisch, reale Akzidenzien überhaupt ablehnt, geht Thomas von Aquin davon aus, dass Akzidenzien hinsichtlich ihrer Existenz von ihrem Subjekt ursächlich abhängen. Weil nun Gott als *causa prima* alle Wirkungen der Zweitursachen zeitigen kann, ist allein er in der Lage, Akzidenzien durch seine Ursächlichkeit in der Existenz zu erhalten, auch wenn ihr ursprünglich ursächliches Subjekt nicht mehr existiert. Johannes Duns Scotus argumentiert für eine ontologisch robuste Existenzweise von Akzidenzien, weil diese doch die Prinzipien seien, durch welche wir überhaupt eine Substanz erkennen. Es sei jedoch völlig haltlos zu behaupten, dass etwas ein Prinzip sei, aber nicht existiere, vgl. Ord. IV.12.1. Zur näheren ontologischen Bestimmung realer Akzidenzien siehe ausführlich R. Pasnau, *Metaphysical Themes (1274–1671)*, Oxford 2011, 179–199.

⁴⁷ AT VII (s. Anm. 8), 175.

die Existenz realer Akzidenzien bestreitet, zeitigt dies unmittelbare Probleme für die Eucharistielehre:

- (1) Es ist unmöglich, dass ein Akzidenz nicht in einer Substanz inhäriert. [Descartes' Ablehnung realer Akzidenzien]
- (2) Wenn es unmöglich ist, dass ein Akzidenz nicht in einer Substanz inhäriert, dann sind reale Akzidenzien unmöglich.
- (3) Reale Akzidenzien sind unmöglich. [modus ponens (1) und (2)]
- (4) Die katholische Eucharistielehre setzt die Möglichkeit realer Akzidenzien voraus.
- (5) Wenn die katholische Eucharistielehre die Möglichkeit realer Akzidenzien voraussetzt, dann ist Descartes' Metaphysik damit unvereinbar.

Obwohl Leibniz sich in seinen Jugendjahren vom Cartesianischen Mechanismus begeistert zeigte, führen die Kontroversen rund um die Vereinbarkeit von Descartes' Metaphysik und den christlichen Geheimnissen dazu, dass Leibniz seit den späten 1660er die Cartesianische Philosophie einer massiven Kritik unterzieht, die in der Etablierung einer eigenen, spekulativen Metaphysik münden sollte, die ihrerseits die explanatorischen Vorzüge der modernen Philosophie Descartes' aufweist, aber doch mit der katholischen Eucharistielehre vereinbar sein sollte.

Der Kern, der die Wirkmacht der Cartesianischen Mechanik ausmachte, war, dass sie meinte in der Lage zu sein, die Phänomene der Körper ohne Rückgriff auf Gott oder substanzielle Formen erklären zu können. Es waren die Körper selbst, ihr *esse in spatio* und ihre Qualitäten von Größe, Bewegung etc., die alle diese Phänomene ausreichend erklärten. Leibniz weist jedoch darauf hin, dass sich der Grund einiger Qualitäten eines Körpers, insbesondere seine Bewegung, nicht in der Natur jenes Körpers selbst finden ließe. Daraus folgte allerdings, dass die Körper nicht selbstgenügsam subsistieren könnten, war doch für die Erklärung ihrer Bewegung ein Prinzip notwendig, das offenbar nicht in den Körpern selbst liegen konnte; ein Körper könne also anders als Descartes behauptet hatte, keine Substanz sein.⁴⁸ Welches Argument führt Leibniz jedoch an, um zu zeigen, dass die Bewegung eines Körpers nicht aus seiner Natur fol-

⁴⁸ Vgl. GP II (s. Anm. 8), 135.

ge. In den Briefen an seinen ehemaligen Leipziger Lehrer, Jakob Thomasius (1622–1684), schreibt Leibniz 1668:

Da der Körper nichts anderes ist als Materie und Gestalt [*figura*] und die Ursache für die Bewegung nicht in Materie und Gestalt liegen kann, muss die Ursache der Bewegung notwendigerweise außerhalb des Körpers zu finden sein. Und da es außerhalb des Körpers nichts außer eines denkenden Dinges, eines Geistes, gibt, so ist dieses die Ursache der Bewegung. Der Geist aber, der das Universum lenkt, ist Gott.⁴⁹

„Weil in einem Körper nicht der Ursprung seiner Bewegung ist“⁵⁰ und aus seiner Definition seine Bewegung nicht abgeleitet werden kann, so kann kein Körper eine Substanz im Sinne selbstgenügsamen Subsistierens sein.

Denn wenn sie sagen [die Cartesianier, JLP], dieser Körper bewege sich von Ewigkeit her, so ist kein Grund ersichtlich, warum er nicht vielmehr von Ewigkeit her geruht haben sollte, da die Zeit, auch wenn sie unendlich ist, keine Ursache der Bewegung sein kann. Wenn sie aber sagen, dass dieser Körper von einem anderen Körper, der an ihn angrenzt und der in Bewegung ist, bewegt wird, und dieser wiederum von einem anderen, und so weiter *ad infinitum*, so haben sie noch keinen Grund dafür angegeben, dass der erste und der zweite und der dritte oder überhaupt ein Körper bewegt wird [...].⁵¹

Für Leibniz kann die Bewegung eines Körpers also nicht aus der Natur des Körpers selbst erklärt und begründet werden, sondern das *principium actionis* muss außerhalb des Körpers liegen. Und, gut cartesianisch, kommt somit nur der Geist als ein solches Prinzip in Frage. Was hier unscheinbar erscheinen mag, ist in Wirklichkeit eine tektonische Verschiebung innerhalb der Philosophiegeschichte: Der Cartesianische Substanzdualismus wird hier zu einem Idealismus abgewandelt, was Auswirkungen bis hin zur späten Monadologie Leibnizens haben wird.

⁴⁹ A 2.1 (s. Anm. 8), 19.

⁵⁰ A 6.1 (s. Anm. 8), 494.

⁵¹ A 6.1 (s. Anm. 8), 491.

Vor dem Hintergrund dieser Kritik an der mechanischen Philosophie Descartes' verfasst Leibniz 1668 die kleine Schrift *De Transsubstantiatione*, in der Leibniz zweierlei Ziele verfolgt: Erstens soll seine idealistische Modifikation der Philosophie Descartes' mit der katholischen Eucharistielehre versöhnt werden und zweitens sollen die kontroverstheologischen Streitigkeiten zwischen Lutheranern und Katholiken hinsichtlich der Eucharistie und des Abendmahls, um die Reunion zwischen den Konfessionen einen Schritt weiter zu bringen, durch philosophische Analyse aufgelöst werden.

Wir hatten bereits gesehen, dass Leibniz in Auseinandersetzung mit der Philosophie Descartes' argumentiert, dass ein Körper keine Substanz sein könne, weil ihm sein eigenes Handlungsprinzip nicht zu eigen ist. Was jedoch nicht Substanz ist, muss ein Akzidenz sein, daher muss der Körper ein bloßes Akzidenz sein. Erst in der Einheit mit einer *mens* oder *ratio* als *principium actionis* ist ein Körper Substanz.⁵² So kann Leibniz in den *Demonstrationes* schreiben, dass „nichts ist, ohne *ratio*.“⁵³ Im Falle eines menschlichen Körpers ist die *ratio* der menschliche Geist. Bei unbelebten Körpern, wie im Falle des Brotes und Weines innerhalb der Eucharistiefeier, kommt als *mens* bloß ein universeller Geist infrage, der Gott ist.⁵⁴ Wenn es nun ein Geist ist, der einem Körper seine substanzielle Einheit verleiht, dann bedeutet jeder Wechsel hinsichtlich des Geistes, der mit einem Körper zusammenwirkt, eine Transsubstantiation – einen Wechsel der substanziellen Form. Ändert sich die Identität des Geistes, mit dem der Körper zusammenwirkt, so verwandelt sich die Substanz, d. h. sie ändert ihre Identität. Die Konsekration als *conversio substantialis* kann Leibniz vor diesem metaphysischen Hintergrund ebenfalls als Wechsel hinsichtlich der *mens* deuten. Dieses Mal jedoch verleiht den Körpern

⁵² Vgl. A 6.1 (s. Anm. 8), 509.

⁵³ A 6.1 (s. Anm. 8), 494.

⁵⁴ Hierin besteht nun auch der wesentliche Unterschied zu Leibnizens Spätphilosophie: Während in der Frühphase Gott als universeller Geist allen unbelebten Körpern ihre substanzielle Einheit schenkt, so werden es später die Monaden selbst sein, die den Körpern, verstanden als aus ihnen resultierende Phänomene, ihre substanzielle Einheit geben. Gleichwohl ist der spätere Leibniz keinesfalls ein Panpsychist, wie dies u. a. Philip Goff in seinem Eintrag zum Panpsychismus in der *Stanford Encyclopedia of Philosophy* behauptet (<https://plato.stanford.edu/entries/panpsychism/>). Siehe dazu ausführlich A. Blank, Leibniz und die panpsychistische Deutung der Theorie der einfachen Substanzen, in: *Studia Leibnitiana* 32(1) (2000) 117–125.

von Brot und Wein nicht mehr der universelle Geist die substantielle Einheit, sondern, durch die Worte des Priesters, der Geist Christi. Dadurch, dass nicht mehr der universelle Geist, sondern der Geist Christi mit den Körpern des Brotes und Weines zusammenwirkt und ihnen, indem Christi Geist zum *principium actionis* dieser Körper wird, eine substantielle Einheit verleiht, geschieht eine *conversio substantialis*. In den Scholia zu *De Transsubstantiatione* fasst Leibniz seine These daher wie folgt zusammen: „Transsubstantiation bestimme ich näher als die Veränderung der substantiellen Form“⁵⁵, letztere freilich verstanden unter neuen Vorzeichen: Die substantielle Form nicht mehr im aristotelisch-scholastischen Sinn, sondern als geistig-rationaler Punkt.

Für die Frage nach der Kirchenreunion und den kontroverstheologischen Streitigkeiten zwischen lutherischem Abendmahls- und katholischem Eucharistieverständnis hat Leibnizens Schrift *De Transsubstantiatione* eine wichtige Implikation: Leibniz meint nämlich zeigen zu können, dass Transsubstantiation und Realpräsenz dasselbe sind und folglich die lutherische Theologie nicht die Realpräsenz Christi im Sakrament bejahen, aber die Transsubstantiation leugnen könne und müsse. Indem Leibniz zeigen kann, dass die Realpräsenz Christi im Sinne einer substantiellen Gegenwart unter den Gestalten von Brot und Wein bloß dadurch erklärt werden könne, dass Christi Geist mit den Akzidenzien von Brot und Wein eine substantielle Einheit eingehe, die vorher nicht bestanden habe, kann Leibniz in der 1671 verfassten Schrift *De Demonstratione possibilitatis Mysteriorum Eucharistiae* pointiert schreiben:

Ich, der ich Anhänger des Augsburger Bekenntnisses bin, habe mich bemüht, die Möglichkeit einer Realpräsenz nachzuweisen, bin aber unerwartet zu demselben Ergebnis gekommen wie die Transsubstantiation und zu dem Schluss, dass Transsubstantiation und Realpräsenz letztlich auf dasselbe hinauslaufen, so dass der Streit in der Kirche nur besteht, weil die eine Seite von der anderen nicht verstanden wird. Ich sage daher, dass Transsubstantiation selbstverständlich so verstanden wird, wie sie vom Konzil von Trient konzipiert ist [...].⁵⁶

⁵⁵ A 6.1 (s. Anm. 8), 511.

⁵⁶ A 6.1 (s. Anm. 8), 516.

Leibnizens neue Philosophie der 1660er Jahre, die einen großen Einfluss bis weit in seine Spätphilosophie haben sollte, vermag also die kontroverstheologischen Fragen hinsichtlich des Abendmahls und der Eucharistie zu versöhnen, indem Leibniz zeigt, dass es Realpräsenz bloß im Modus der Transsubstantiation im Sinne einer *conversio* der einem Körper seine substanziale Einheit verleihenden *mens* geben könne. Realpräsenz und Transsubstantiationslehre sind also zwei Seiten ein und derselben Medaille. Leibniz' spekulative Bemühungen stellen uns einen Ireniker vor Augen, der nicht den faulen Kompromiss sucht, sondern bemüht ist zu zeigen, dass die Kontroversen und die Polemik bei präziser philosophischer Analyse an Brisanz verlieren und nicht weiter kirchentrennend sein *müssen*.

3 Die Leitprinzipien des ökumenischen Dialogs

Die Dosis metaphysischer Verpflichtungen des Dialogs zwischen den Konfessionen ist bei Leibniz kaum zu überschätzen und zurecht setzt m. E. jede Form des Dialogs immer ein metaphysisches Commitment voraus, um das Ziel und den Inhalt eines Dialogs überhaupt präzise identifizieren und damit zu einem prinzipiellen Gelingen beitragen zu können. Welche bei Leibniz den Dialog – und daher auch den zwischen den Konfessionen – prägende Leitprinzipien lassen sich aus den beiden Beispielen des Engagements Leibniz in Fragen der Kirchenreunion extrahieren? Es sind dies *Liebe (caritas)* und *Einsicht*, die zumindest in Gott real nicht voneinander zu trennen, wohl aber zu unterscheiden sind.

Liebe heißt für Leibniz, „sich an der Glückseligkeit des anderen zu erfreuen oder, was dasselbe ist, die Glückseligkeit des anderen in die eigene zu verwandeln.“⁵⁷ Das Wohl, das Glück, die Vervollkommnung des anderen wird dem, der liebt, zum eigenen Wohl und zur eigenen Vervollkommnung. Die Spaltung der Christenheit ist für Leibniz nicht primär durch theologische Differenzen, sondern durch einen Mangel an solcher Liebe verursacht. So kann Leibniz an Madame de Brinon schreiben: „Die Liebe ist die wahre und wesentliche Gemeinschaft, durch die wir zum Leib Christi gehören.“⁵⁸

⁵⁷ A 4.5 (s. Anm. 8), 61.

⁵⁸ A 1.6 (s. Anm. 8), 235.

Ohne diese Liebe verliert der Leib Christi seine Integrität. Nur ein Mehr der Liebe kann letzten Endes die Einheit der Kirche wiederherstellen. Und so fordert Leibniz:

Lasst uns also nicht vorschnell Verdammungsurteile gegen unsere Brüder aussprechen. Und lasst uns zufrieden sein, zu sagen, dass es gefährlich ist, der ordentlichen Wege des Heils beraubt zu sein: das genügt, die Bedeutung der Kirche aufzuzeigen, und verpflichtet uns alle, alle Mühen auf uns zu nehmen, die Einheit wiederherzustellen.⁵⁹

Die Liebe als Freude an der Vervollkommnung des anderen soll die Verhandlungen zwischen den christlichen Denominationen bestimmen. So wie den Vätern des Baseler Konzils die Vervollkommnung, das Heil der Hussiten ihrer eigenen Vervollkommnung näherbrachte, so soll der römischen Kirche abermals an der Vervollkommnung der Protestanten um ihrer eigenen Vervollkommnung willen gelegen sein, weswegen eine Suspendierung mancher Entscheidungen des Tridentinums erwogen werden solle. Nicht eigene Machtbehauptungen sollen aufrechterhalten werden, sondern das Wohl und Heil des anderen, das stets das eigene Wohl und Heil ist, sollen im Zentrum der Verhandlungen stehen.

Zu lieben setzt voraus, das Geliebte zu erkennen. Zudem wohnt dem Lieben der Drang inne, mehr über das Geliebte wissen zu wollen. Die Einsicht in das Geliebte ist also Voraussetzung des Liebens und die je tiefere Einsicht in das Geliebte ist Voraussetzung für das Mehren der Liebe. Verleitet das erste Leitprinzip der Liebe auf den ersten Blick dazu, eine bloße Toleranzökumene oder eine aus pragmatischen Erwägungen vollzogene Kirchenföderation zu fördern, leuchtet auf den zweiten Blick ein, dass es Liebe ohne Einsicht und Vernünftigkeit nicht geben kann.⁶⁰ Die Auseinandersetzungen mit den kontroverstheologischen Streitigkeiten um die Eucharistie und das Abendmahl haben gezeigt, dass Leibniz bemüht ist, zu zeigen, dass die allermeisten Differenzen durch philosophische Analyse entweder vollständig aufgelöst werden können oder zumindest auf Dif-

⁵⁹ A 1.6 (s. Anm. 8), 89.

⁶⁰ Siehe dazu ausführlich H. Rudolph, Leibniz, die Religion und die Ökumene, in: F. Johannsen (Hg.), Postsäkular? Religion im Zusammenhang gesellschaftlicher Transformationsprozesse, Stuttgart 2010, 175–191.

ferenzen bei den philosophischen Voraussetzungen zurückzuführen sind, die, wie beispielsweise im Fall des innerkatholischen Gnadenstreits zwischen Jesuiten und Dominikanern, die Einheit der Kirche nicht fundamental gefährden. Bloß eine von Wahrheitssuche geleitete philosophische Analyse kann zur Klärung der Differenzen und damit zu einer dauerhaften Einheit der christlichen Denominationen führen.

Ohne Liebe und Einsicht als Grundprinzipien kann der Dialog zwischen den Konfessionen also für Leibniz nicht gelingen, denn „wie der Glaube ohne Liebe tot ist, so ist das Bemühen um Wahrheit ohne Friedensliebe vergeblich.“⁶¹

⁶¹ A 1.4 (s. Anm. 8), 450; übersetzt von Eisenkopf, Leibniz und die Einigung der Christenheit (s. Anm. 5), 31.

John Rawls' Beitrag zu einer Ethik der Diskursführung

Matthias Hoesch

In öffentlichen wie akademischen Debatten wird in den letzten Jahren zunehmend nicht mehr einfach über Inhalte diskutiert, sondern auch darüber, wie man eigentlich diskutieren sollte. Wessen Stimme muss zu einem bestimmten Thema gehört werden? Welchen Positionen sollte man auf keinen Fall eine Bühne bieten? Welche Begrifflichkeiten sind erlaubt, welche Formulierungen sind abwertend oder müssen unterlassen werden, weil sie als abwertend empfunden werden? Mit welchen Haltungen begegnet man den am Diskurs Beteiligten, deren Position man für irrational oder sogar anstößig hält? Wie ist in Diskursen mit Rollen umzugehen, die Personen qua Amt für sich beanspruchen – sei es der entscheidungsbefugte Vorgesetzte, die preisgekrönte Professorin oder der geweihte Bischof? Wo ist die Grenze zwischen zulässiger Kritik und Hassrede, zwischen künstlerischer Satire und herabwürdigender Beleidigung?

Diese Fragen gewinnen derzeit an Bedeutung, aber sie werden meist eher im Eifer des Gefechts und vor dem Hintergrund von Sympathien für eines der beteiligten Lager beantwortet als im Rahmen einer systematischen Auseinandersetzung. Vor diesem Hintergrund ist mehr denn je nötig, was ich als „Ethik der Diskursführung“ bezeichnen möchte – eine systematische und fundierte Analyse der Frage, wie man Diskurse führen sollte.

Dabei verstehe ich unter einem Diskurs die Sonderform eines Dialogs, bei der Dinge verhandelt werden, die für die am Diskurs Beteiligten einen Geltungsanspruch erheben, sei es in Form eines Wahrheitsanspruchs propositionaler Aussagen oder des Anspruchs einer Regel, dass man ihr zu folgen hat. Dialoge, in denen dies nicht der Fall ist – etwa Dialoge, die dem Kennenlernen der Erfahrungswelt des anderen dienen –, werfen zumindest teilweise andere Fragen auf und unterliegen auch anderen normativen Idealen. Obwohl sich die Ethik der Diskursführung auf Diskurse fokussiert, darf sie nicht mit der sog. „Diskursethik“ gleichgesetzt werden – diese ist im Kern eine Metaethik, die erklären soll, weshalb moralischen Urteilen überhaupt objektive

Geltung zukommt.¹ Die Ethik der Diskursführung legt sich dagegen nicht von vornherein auf besondere metaethische Prämissen fest, sondern fragt im Sinne der Angewandten Ethik nach Prinzipien, die mit unterschiedlichen normativen Grundlagen vereinbar sind. Weiterhin fällt die Ethik der Diskursführung nicht – oder zumindest nicht vollständig – mit der *virtue epistemology*² zusammen, die nach den erkenntnistheoretischen Funktionen von Diskurstugenden fragt: Die Ethik der Diskursführung diskutiert moralische Grundsätze um ihres moralischen Anspruchs willen, nicht Tugenden, die primär auf Erkenntnisgewinn ausgerichtet sind.

Weit davon entfernt, eine solche Ethik der Diskursführung zu entwerfen, möchte der vorliegende Beitrag die Philosophie von John Rawls daraufhin untersuchen, was sie zur Ethik der Diskursführung beisteuern kann. Rawls' philosophische Theorien enthalten nicht explizit den Versuch, eine vollständige Ethik der Diskursführung auszuarbeiten. Rawls' Ausführungen, die hierfür relevant sind, finden sich stattdessen innerhalb von Überlegungen, die ein spezielles Problem lösen sollen, dem sich Gesellschaften zumindest seit dem 20. Jahrhundert, vielleicht auch genereller, ausgesetzt sehen: Wie können Menschen, die sehr unterschiedliche Weltanschauungen haben, sehr unterschiedliche Dinge für wertvoll halten und ihre Lebensführung an sehr unterschiedlichen Normen orientieren, trotz dieser Unterschiede in einem Staat zusammenleben, der wesentliche Aspekte des Lebens mit zwangsbewehrten Gesetzen regelt, ohne dass diese Gesetze von Teilen der Bevölkerung als Entfremdung von ihren eigenen Überzeugungen, als gewaltsame Beherrschung des Stärkeren über die Schwächeren, aufgefasst werden müssen? Diese Frage ergänzt Rawls noch durch das sogenannte Stabilitätsproblem: Wie kann eine Antwort auf diese Frage aussehen, deren Umsetzung in der realen Welt nicht nur für einen Moment, sondern dauerhaft bestehen kann?

¹ Vgl. J. Habermas, Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a. M. 1983, 53–126.

² Ausgearbeitet insb. in L. Trinkaus Zagzebski, *Virtues of the Mind. An Inquiry Into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge 1996; sowie S. F. Aikin/J. C. Clanton: *Developing Group Deliberative Virtues*, in: *Journal of Applied Philosophy* 4 (2010), 409–424.

Rawls' Einlassungen zur Ethik der Diskursführung sind daher von einigen Merkmalen geprägt, die sich aus diesen Grundfragen ergeben. Erstens geht es um Diskurse, die der Rechtfertigung von zwangsbewehrten Gesetzen gelten, nicht um einen Streit über wissenschaftliche Hypothesen oder ‚Wahrheiten‘ über Gott und die Welt. Zweitens geht es um Diskurse, in denen Menschen verschiedener Weltanschauungen aufeinandertreffen, nicht um Diskurse, in denen bestimmte religiöse, ethische oder weltanschauliche Annahmen als geteilt vorausgesetzt werden könnten.

Rawls grenzt seine Prinzipien deshalb explizit auf den Sonderfall der Politik unter Bedingungen des Pluralismus ein und vertritt, dass außerhalb der Politik, nämlich in der sog. Hintergrundkultur, zu der insbesondere der akademische Diskurs und die öffentlichen Debatten von Intellektuellen, Medienschaffenden, Parteien und Kirchen zählen, Diskurse anders geführt werden müssen. Gleichwohl könnten viele seiner Prinzipien sicherlich auch außerhalb des politischen Diskurses relevant sein, denn die Welt außerhalb der Politik ist der Sphäre des Politischen ja gar nicht unähnlich.

Der folgende Beitrag möchte daher Rawls' Prinzipien zur Diskursführung in pluralistischen Demokratien einerseits rekonstruieren und andererseits daraufhin befragen, wie plausibel sie für eine Ethik der Diskursführung im Allgemeinen – also auch außerhalb des, wie Rawls es nennt, „politischen Forums“ – sein können. Dabei möchte ich in drei Schritten vorgehen. Erstens rekonstruiere ich die zentralen Bausteine der Rawlschen Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs (Abschnitte 1–3). Ich erhebe insbesondere in diesem Abschnitt keinen Anspruch auf Originalität oder philosophische Innovation – mir geht es vielmehr darum, Thesen in Erinnerung zu rufen, die in der heutigen Debatte teilweise in Vergessenheit geraten sind oder nur noch verkürzt als Gegenfolie zu zeitgenössischen Positionen vorgebracht werden. Zweitens möchte ich zumindest andeuten, dass Rawls eine überzeugende Position vorstellt, indem ich ihn kurz gegen zwei jüngere Einwände verteidige (Abschnitte 4 und 5). Im letzten Schritt möchte ich dann fragen, was sich von Rawls lernen lässt, wenn man seine Position für Kontexte außerhalb des politischen Forums heranzieht (Abschnitt 6).

1 Die Bürden des Urteilens

Ein erster zentraler Baustein der Rawlschen Ethik der Diskursführung ist das Konzept der Bürden des Urteilens (*burdens of judgment*). Rawls bestreitet nicht, dass es eine gemeinsame Vernunft gibt, an der alle Menschen teilhaben – er ist in diesem Sinn Universalist.³ Im Prinzip können sich Menschen also gegenseitig mit Argumenten überzeugen, sodass sich letztlich die Position durchsetzt, für die am meisten spricht. Zu erwarten wäre dementsprechend eine zunehmende Konvergenz der Positionen, je länger ein Diskurs geführt wird. Nun ist aber (mit Ausnahme der sog. exakten Wissenschaften) genau das Gegenteil der Fall: Rawls geht davon aus, dass sich unter freien Institutionen ein Pluralismus an Auffassungen ergibt.

Das Vorliegen solcher Meinungsverschiedenheiten könnte nun darauf zurückgeführt werden, dass manche Menschen kognitiv nicht in der Lage sind, das beste Argument herauszufiltern, oder dass viele Menschen stärker von ihren Interessen und Affekten gesteuert sind als von einer unparteiischen Vernunft. Eine solche Annahme (die ja *prima facie* nicht von der Hand zu weisen ist) hätte problematische Konsequenzen für die Ethik der Diskursführung: Die am Diskurs Beteiligten würden sich, wenn sie dieser Annahme folgen und zugleich die anderen von ihrer eigenen Auffassung überzeugen wollen, wohl gegenseitig für kognitiv eingeschränkt halten müssen; ein jeder, der andere von seiner Auffassung überzeugen möchte, wäre dazu verleitet, anderen mit der Haltung entgegenzutreten, dass diese, wenn sie eine abweichende Positionen verteidigen, entweder an einem Intelligenzmangel oder an einem korrupten Charakter leiden. Dies ist für Rawls nicht akzeptabel, sollen sich doch Bürgerinnen und Bürger trotz ihrer Meinungsverschiedenheiten als freie und gleiche entgegentreten können.

Entsprechend führt Rawls die Idee vernünftiger Meinungsverschiedenheiten ein, d. h. die Idee, dass Menschen, die jeweils vollständig vernünftig urteilen und diskutieren, zu einander ausschließenden Ergebnissen kommen können. Grundlage ist, was Rawls als die „Bürden des Urteilens“ bezeichnet. Diesem zufolge birgt der Gebrauch des Vernunftvermögens auch für vollständig vernünftige Per-

³ Vgl. J. Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt a. M. 2003, 128f.

sonen viele Risiken: Wie mit entgegengesetzten Forschungsergebnissen umzugehen ist, wo die Grenzen unscharfer Begriffe angesetzt werden, wie Werte gegeneinander abgewogen werden, all das sind Fragen, bei denen vernünftige Menschen vernünftigerweise zu unterschiedlichen, einander widersprechenden Antworten kommen.⁴ Rawls betont, dass sich daraus kein Skeptizismus bezüglich der in Frage stehenden Auffassungen ergibt: Ihre Wahrheitsfähigkeit wird ihnen nicht abgesprochen.⁵ Wahr sein kann natürlich höchstens eine dieser Antworten, aber welche es ist, kann nicht entschieden werden.

Aus den Bürden des Urteilens lässt sich ableiten, mit welcher Haltung sich die am Diskurs Beteiligten begegnen sollten. Niemand darf andere nur deshalb für irrational halten, weil ihr Vernunftgebrauch zu einer abweichenden Position führt. Zugleich muss jeder Person bewusst sein, dass sie sich selbst jederzeit täuschen kann – man kann für sich selbst nicht grundsätzlich ein besseres Urteilsvermögen annehmen als für andere. Selbst die Dinge, die einer Person völlig klar vor Augen zu stehen scheinen, können als Resultat der Bürden des Urteilens fehlerbehaftet sein. Rawls' Konzept der Bürden des Urteilens bildet daher eine plausible Grundlage und überzeugende Ausbuchstabierung der Haltung, die oft als „epistemische Demut“ bezeichnet wird (vgl. die Beiträge von Niederbacher S. 54, Wasmair-Sailer S. 157 und Langenfeld S. 295f. in diesem Band).

Damit ist natürlich nicht gesagt, dass sich alle Differenzen in Diskursen als vernünftige Meinungsverschiedenheiten rekonstruieren lassen. Es gibt für Rawls durchaus auch unvernünftige Meinungsverschiedenheiten, nämlich dann, wenn Meinungen durch klare Fehler im Vernunftgebrauch entstehen. Daraus folgt, dass Diskursbeteiligte stets gehalten sind, nach Möglichkeit vernünftige und unvernünftige Meinungsverschiedenheiten voneinander zu trennen, wobei die Grenze zwischen beidem immer wieder neu bestimmt werden muss – und zwar diskursiv. Zumindest im demokratischen Diskurs sei der Bereich der vernünftigen Meinungsverschiedenheiten aber sehr weit zu ziehen: Positionen, die man eigentlich für widersprüchlich hält, sollten in der Sphäre des Politischen als vernünftig anerkannt werden, da die Frage nach ihrer Widersprüchlichkeit auf-

⁴ Vgl. ebd., 130f.

⁵ Vgl. ebd., 137.

grund der Bürden des Urteilens selbst strittig bleibt. Rawls deutet an, dass das in der Hintergrundkultur anders aussehen könnte.⁶

2 Der übergreifende Konsens

Bis hierin ist geklärt, dass es für Rawls unter freien Institutionen zu einem Pluralismus an vernünftigen Auffassungen kommt, die sich teilweise wechselseitig widersprechen. Diese Auffassungen nehmen oft die Gestalt einer Weltanschauung an, die von einer Gruppe geteilt wird und Aussagen über letzte Werte und Wahrheiten enthält. Rawls spricht dann von einer „umfassenden Lehre“ – „Lehre“ im Sinn einer Weltanschauung, sei es eine religiöse, philosophische oder sonst wie geartete, und „umfassend“ in dem Sinn, dass sie Aussagen über letzte Werte oder Wahrheiten enthält.

Aber wie sollte man mit der Koexistenz einander ausschließender umfassender Lehren umgehen? Am Ende müssen Gesetze beschlossen werden, die für alle gelten, und diese werden möglicherweise nicht jeder vernünftigen Auffassung gleichermaßen gerecht. Ist dann Demokratie die Unterdrückung der berechtigten Auffassungen der Minderheiten durch die Überzeugungen der Mehrheit? Dies wäre für Rawls fatal, denn nach dem liberalen Legitimitätsprinzip, auf das er sich wiederholt bezieht,⁷ gilt, dass Gesetze mit Zwangscharakter allen gegenüber gerechtfertigt werden müssen, d. h. so gerechtfertigt werden müssen, dass erwartet werden kann, dass die Rechtfertigung jeder vernünftigen Person auf der Grundlage ihrer eigenen Weltsicht einleuchten kann. So, wie ich erwarte, dass man mir in für mich annehmbarer Weise Gesetze erklären kann, an die ich mich halten soll, muss auch ich bereit sein, nur für solche Gesetze einzutreten, bei denen ich anderen in einer für sie hinnehmbaren Weise erklären kann, warum sie gelten sollen. Um zu zeigen, wie trotz vernünftiger Meinungsverschiedenheiten eine von allen akzeptable Politik möglich ist, führt Rawls eine zweite zentrale Idee ein: die Idee des übergreifenden Konsenses (*overlapping consensus*) vernünftiger umfassender Lehren.

⁶ Vgl. ebd., 134 Fn. 13.

⁷ Vgl. ebd., 223 und 317.

Dieser Idee zufolge können vernünftige umfassende Lehren in einem Kernbereich, der den Bereich des Politischen betrifft, übereinstimmen. Jede Lehre stimmt diesem Kernbereich aus unterschiedlichen Gründen zu – manche Lehren leiten ihn aus tieferen Grundsätzen der Lehre ab, andere Lehren enthalten den Kernbereich als ad hoc-Sätze. Dass ein solcher Konsens möglich ist, liegt teilweise in einem Merkmal des „Vernünftigen“ begründet, das bislang noch nicht zur Sprache kam: „Vernünftig“ bedeutet u. a., bereit zu sein, gerechte Regeln des Zusammenlebens vorzuschlagen, von denen man glaubt, dass jedermann sie akzeptieren kann, und sich an diese Regeln zu halten, solange andere es auch tun. Vernünftige Lehren sind deshalb Lehren, die von anderen nicht erwarten, sich Regeln anzupassen, die sie selbst nicht akzeptieren können. Vernünftige Lehren enthalten vielmehr die Überzeugung, dass Zwang gegenüber anderen nicht einfach darin begründet sein darf, dass man andere zu einer Lebensführung nach der fraglichen Lehre verpflichten möchte. Sie gehen entsprechend davon aus, dass ein besonderer Bereich von Werten, die sog. politischen Werte, wichtiger sind als andere Werte der Lehre: Jemandem eigene Entscheidungen zu überlassen ist in politischen Kontexten wichtiger als sicherzustellen, dass er das tut, was gemäß der umfassenden Lehre erstrebenswert ist.⁸ Diese politischen Werte – grundlegende Überzeugungen vom Rechtfertigungsbedürfnis von Zwang, von Grundsätzen demokratischer Entscheidungsfindung und der Angemessenheit bestimmter demokratischer Institutionen, von politischer Gerechtigkeit, also von Grundfreiheiten, einer fairen Teilhabe an Ressourcen und Chancengleichheit, und von grundlegenden Regeln des Vernunftgebrauchs wie das logische Schließen und eine angemessene Berücksichtigung empirischer Erkenntnisse⁹ – sollten also Teil einer jeden vernünftigen Lehre sein können. Dabei sind die politischen Werte nicht exakt definiert, sondern lassen eine gewisse Varianz zu. Rawls spricht deshalb von einer „Familie“¹⁰ politischer Gerechtigkeitskonzeptionen, die sich hinreichend ähnlich sind, um als geteilte Werte zu gelten, auch wenn sie nicht vollständig zusammenfallen.

⁸ Vgl. ebd., 225.

⁹ Vgl. ebd., 226.256.

¹⁰ Rawls, Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft, in: ders., Das Recht der Völker, Berlin/New York 2002, 165–218, hier: 176.

Gibt es einen übergreifenden Konsens, dann stellt dies die Ausübung von staatlichem Zwang unter besondere Vorzeichen: Jeder kann in diesem Fall gewisse staatliche Eingriffe aus seiner Position heraus tatsächlich bejahen – nicht nur notgedrungen erdulden, sondern für moralisch geboten halten. Rawls stellt diesem Modell, das er als das Modell der Stabilität aus richtigen Gründen bezeichnet, das Modell des *Modus vivendi* entgegen. Gibt es zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen einen *Modus vivendi*, dann gibt es sozialen Frieden nur deshalb, weil keine der Gruppen gerade eine Chance sieht, die eigene Position auf Kosten der anderen zu verbessern – aber alle Gruppen wären bereit, genau das zu tun, sobald sich die Möglichkeit böte. Auf den Pluralismus an Lehren bezogen hieße das, dass die Gefolgsleute einer jeden Lehre bereit wären, jede Gelegenheit zu ergreifen, um staatliche Zwangsmittel einzusetzen, andere unter die Prinzipien der eigenen Lehre zu zwingen.

Der übergreifende Konsens ermöglicht demgegenüber, dass sich die durch umfassende Lehren gekennzeichneten sozialen Gruppen gegenseitig nicht belauern, um den bestehenden Kompromiss zum passenden Zeitpunkt wieder aufzukündigen, sondern stattdessen eine Politik finden, der alle zustimmen können. Dass es zu einem übergreifenden Konsens kommt, dass also tatsächlich die in einer Gesellschaft vorhandenen vernünftigen umfassenden Lehren eine ausreichend große Schnittmenge haben und diese die öffentliche Kultur und den Commonsense prägt, ist historisch bedingt. Laut Rawls ist der übergreifende Konsens oftmals die Folge eines funktionierenden *Modus vivendi*: Die Mitglieder des Gemeinwesens lernen nach und nach, einen als Notbehelf geschlossenen Kompromiss, der alle umfassenden Lehren zufriedenstellt, wertzuschätzen und als gerechte Lösung anzusehen. Anschließend stabilisiert sich das System von selbst: Ihre Nachkommen wachsen in einer öffentlichen Kultur auf, die den übergreifenden Konsens als wertvoll ausweist, und sie finden in funktionierenden Institutionen die Bestätigung, dass dieser Konsens tatsächlich wertvoll ist.

3 Die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs

Sind die angesprochenen gesellschaftlichen Voraussetzungen gegeben, folgt aus ihnen eine bestimmte Art, wie Diskurse zu führen sind. Rawls nennt dies den „öffentlichen Vernunftgebrauch“. Kerngedanke des öffentlichen Vernunftgebrauchs ist, dass in öffentlichen Rechtfertigungen für zwangsbewehrte Gesetze nur Argumente aus dem übergreifenden Konsens vorgebracht werden dürfen. Der öffentliche Vernunftgebrauch markiert somit ein Ideal der guten demokratischen Deliberation, und er zählt zum Ethos des guten Bürgers bzw. der guten Bürgerin.¹¹ Dies ist Rawls' entscheidender Beitrag zur Ethik der Diskursführung: Allen Beteiligten kommt die Verantwortung zu, in politischen Diskursen nur Argumente aus dem geteilten Konsens vorzubringen, sodass demokratische Entscheidungen von jedem akzeptiert werden können.¹²

Dabei gibt es Abstufungen in zwei Hinsichten. Die eine Hinsicht hat mit der Frage zu tun, wer gerade spricht. Richterinnen und Richter sind für Rawls am strengsten an die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs gebunden, Mitglieder des Parlaments fast ebenso streng. Auch für normale Bürgerinnen und Bürger gilt der öffentliche Vernunftgebrauch, wenn sie sich an Diskursen beteiligen oder wählen gehen: Ihre Wahlentscheidungen soll dem öffentlichen Vernunftgebrauch folgen und nicht den Präferenzen der umfassenden Lehre, die sie bejahen. Im Vergleich zu Gerichten und Parlamenten ist das Gebot des öffentlichen Vernunftgebrauchs in den Räumen des bürgerlichen Engagements jedoch weniger streng.

Die zweite Hinsicht betrifft die Frage, was gerade verhandelt wird. Grundlegende Fragen der gerechten Ordnung einer Gesellschaft stehen vollständig unter dem Gebot des öffentlichen Vernunftgebrauchs. Je konkreter es wird, desto weniger relevant ist er jedoch – die Frage, ob ein bestimmtes Museum staatlich gefördert werden soll, darf dann auch anhand von Überzeugungen entschie-

¹¹ Vgl. Rawls, *Politischer Liberalismus* (s. Anm. 3), 313.

¹² Rawls deutet weitere Thesen an, die für die Ethik der Diskursführung relevant wären, auf die ich aber nicht weiter eingehe. So müsse etwa der Diskurs vor dem „Fluch des Geldes“ geschützt werden; vgl. J. Rawls, *Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft* (s. Anm. 10), 174.

den werden, die nicht zum übergreifenden Konsens zählen.¹³ Es bleibt allerdings unklar, ob Rawls das für normativ begründet hält oder nur aus pragmatischen Gründen einräumt; er legt zumindest nahe, dass die Rechtfertigung von Gesetzen, die mit Zwang verbunden sind (und das sind, zumindest indirekt über die Erhebung von Steuern, fast alle), eigentlich immer dem öffentlichen Vernunftgebrauch unterstehen sollte.

Laut Rawls determiniert der öffentliche Vernunftgebrauch nicht, welche Gesetze denn nun erlassen werden sollten. Im Gegenteil wird es auch unter Personen, die vollständig vernünftig sind und sich am öffentlichen Vernunftgebrauch orientieren, Streit darüber geben, wie die abstrakten Ideen der Gerechtigkeit realisiert werden sollen. Der öffentliche Vernunftgebrauch impliziere zwar, dass viele strittige Themen gar nicht diskutiert werden (nämlich Themen, die die Wahrheit umfassender Lehren tangieren), aber man dürfe kein Thema von der Tagesordnung nehmen, nur weil dieses Thema umstritten ist.¹⁴ Es darf durchaus beherzt ein Streit ausgetragen werden, und am Schluss gibt es Abstimmungen, in denen sich Mehrheiten durchsetzen.¹⁵

Gilt der öffentliche Vernunftgebrauch für Bürgerinnen und Bürger weniger stark als für Rechtsprechende und für konkrete Entscheidungen weniger streng als für grundsätzliche Gerechtigkeitsfragen, so gibt es auch Fälle, in denen er laut Rawls gar nicht zur Anwendung kommt. Eine grundsätzliche Beschränkung ist, dass der öffentliche Vernunftgebrauch explizit nicht für die Hintergrundkultur gilt. Wenn Universitäten oder Kirchen über Wahrheiten oder Regeln streiten, dann können sie diese auch mit Argumenten aus umfassenden Lehren begründen. Rawls' entscheidendes Argument für diese Beschränkung ist, dass nur der Staat faktisch unausweichliche Regeln schafft. Die Mitgliedschaft in allen anderen Vereinigungen sei dagegen freiwillig, sodass Personen, die mit den Regeln nicht einverstanden sind, einfach austreten können.¹⁶

Aber auch für den politischen Diskurs gibt es Ausnahmen vom öffentlichen Vernunftgebrauch. In einer späten Schrift stellt Rawls

¹³ Vgl. Rawls, *Politischer Liberalismus* (s. Anm. 3), 314f.

¹⁴ Vgl. ebd., 240.

¹⁵ Vgl. ebd., 346.

¹⁶ Vgl. ebd., 322.

den öffentlichen Vernunftgebrauch explizit unter einen Vorbehalt. Unter anderem als Reaktion auf den Einwand, dass es für viele Personen überfordernd sein dürfte, zwischen ihrer umfassenden Lehre und den politischen Werten des übergreifenden Konsenses zu unterscheiden, lässt er zu, dass Personen Argumente aus ihrer umfassenden Lehre (oder in der Sprache ihrer umfassenden Lehre) vorbringen, wenn sie glauben, dass sie später Argumente aus dem übergreifenden Konsens nachreichen oder ihre Argumente in der Sprache des übergreifenden Konsenses reformulieren können.¹⁷ Dies ist dem Grundsatz geschuldet, dass jeder am Diskurs Beteiligte die Möglichkeit haben muss, seine Position in den Diskurs einfließen zu lassen, unabhängig von seiner Fähigkeit, dieser Position den bestmöglichen Ausdruck zu verleihen.¹⁸

Einen speziellen Fall dieses Vorbehalts hat Rawls bereits in den älteren Schriften diskutiert – ein Fall, in dem es nicht nur erlaubt ist, vom öffentlichen Vernunftgebrauch abzuweichen, sondern sogar gute Gründe vorliegen, das zu tun.¹⁹ Gemeint ist der Fall, dass es keinen übergreifenden Konsens hinsichtlich bestimmter grundsätzlicher Fragen gibt. Hier dürfen die Beteiligten Argumente aus ihren umfassenden Lehren vorbringen, aber nur unter der Bedingung, dass sie glauben, dass dies der beste Weg ist, um einen künftigen übergreifenden Konsens zu ermöglichen. Rawls' Beispiele sind die Gegner der Sklaverei im amerikanischen Bürgerkrieg und die Bürgerrechtsbewegung des 20. Jahrhunderts. Jeweils haben hier einige Akteure religiöse Begründungen vorgebracht, um für ihre politischen Ziele einzutreten. Eine Politik auf religiöser Grundlage ist zwar im Prinzip falsch, aber in diesen Fällen war sie erlaubt, weil sie den Weg bereitet für einen späteren Konsens von Lehren, der auf die religiöse Grundlage nicht mehr rekurren musste.

Rawls' Ideen des überlappenden Konsenses und des öffentlichen Vernunftgebrauchs sind heute explizit oder implizit weit anerkannt. In der politischen Philosophie etwa wird oftmals unterstellt, dass es

¹⁷ Rawls, *Nochmals, Die Idee der öffentlichen Vernunft* (s. Anm. 10), 179.

¹⁸ Man kann darüber streiten, ob Rawls tatsächlich diese Überlegung als Begründung für den Vorbehalt ansieht – jedenfalls ist es m. E. die plausibelste Begründung.

¹⁹ Vgl. Rawls, *Politischer Liberalismus* (s. Anm. 3), 356–359; vgl. auch Rawls, *Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft*, 191.

so etwas wie einen demokratischen Konsens über grundlegende moralische Prinzipien gibt, auf die man rekurren sollte, wenn man mit wissenschaftlichem Anspruch in Debatten um konkrete ethische Probleme eingreift.²⁰ Plausiblerweise lässt sich Rawls' Position noch verschärfen, indem man fordert, dass politisch Engagierte nicht nur auf Argumente aus dem übergreifenden Konsens begrenzt sind, sondern darüber hinaus nur dann Debattenbeiträge liefern sollen, wenn sie von diesen Argumenten auch *motiviert* werden – für die unterlegene Gruppe wird sonst der Eindruck entstehen, dass die vorgebrachten Argumente nur vorgeschoben sind, um Positionen durchzudrücken, die zwar neutral begründbar sind, aber doch die eigene umfassende Lehre bevorzugen.²¹

Rawls' Liberalismus hat aber in letzter Zeit auch deutliche Kritik erfahren und gilt heute – der faktischen Anerkennung seiner Prinzipien in vielen Bereichen zum Trotz – vielen nur noch als negative Abgrenzungsfolie. Bevor ich versuche herauszuarbeiten, was wir von Rawls für die Ethik der Diskursführung auch jenseits der politischen Philosophie lernen können, möchte ich deshalb plausibel machen, dass Rawls' Theorie zumindest für den Bereich des Politischen tatsächlich eine attraktive Position darstellt, indem ich sie kurz gegen zwei Einwände verteidige, die in letzter Zeit vorgebracht worden sind.

4 Blakes Einwand: der öffentliche Vernunftgebrauch und das Stabilitätsproblem

Der erste Einwand zehrt von den Erfahrungen der Demokratien der letzten Jahre, insbesondere von dem Erstarken des Populismus und wissenschaftsfeindlicher Positionen im politischen Diskurs. Michael Blake²² argumentiert, Rawls' Annahme, dass sich Demokratien selbst stabilisieren, indem Bürgerinnen und Bürger den Erfolg gerechter

²⁰ Dies hat, um ein Beispiel aus der Ethik der Migration heranzuziehen, etwa Carens gut auf den Punkt gebracht; vgl. J. Carens: *The Ethics of Immigration*, Oxford 2013, 2f. und 9.

²¹ Vgl. M. Hoesch, *Why Adequate Secular Motivation Matters*, in: Johannes Müller-Salo (Hg.), Robert Audi. *Critical Engagements*, Dordrecht 2018, 171–185.

²² M. Blake, *Public Reason, Humiliation, and Democratic Decay*, in: C. Mieth/W. Cremer, *Migration, Stability and Solidarity*, Baden-Baden 2021, 11–32.

Grundsätze wahrnehmen und sich dadurch diesen Grundsätzen erst recht verpflichtet fühlen, habe heute an Plausibilität verloren. Ähnliche Mechanismen, wie Rawls sie für die Selbststabilisierung gerechter Gesellschaften beschreibt, gibt es demzufolge auch auf der Gegenseite, also in populistischen Strömungen, die keineswegs nur vorübergehend in Krisen Anhänger finden, sondern Wählerschaften auch dauerhaft hinter sich versammeln können. Wenn Populisten ihrer Anhängerschaft weismachen, dass diese zu Unrecht von externen Kräften gedemütigt werden, dann verfestigt sich das in den Köpfen nicht weniger gut als die Erfahrung, dass in einer diversen Gesellschaft auf alle Gruppen Rücksicht genommen werden muss, so Blake.

Rawls habe aber kein theoretisches Instrument, das er dieser Entwicklung entgegensetzen könne, argumentiert Blake. Denn die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs setze ja voraus, dass es schon einen übergreifenden Konsens voller liberaler Ideen *gibt*. Nur wenn es ihn gibt, kann das Staatsvolk auf die liberalen Ideen des Konsenses zurückgreifen und wechselseitig akzeptierbare Argumente formulieren. Gibt es ihn aber nicht, dann kann der Politische Liberalismus à la Rawls nur traurig mit den Achseln zucken.

Auch wenn Blake im Kern eine wichtige Entwicklung anspricht und zu Recht die Janusköpfigkeit der menschlichen Moralphysikologie thematisiert, stellt seine Argumentation keinen Einwand gegen Rawls' Ethik der Diskursführung dar. Zwei Aspekte zeigen dies. Zum einen hält Rawls es keineswegs für falsch, wenn umfassende Lehren gute Argumente gegen den Populismus formulieren, sondern er schließt diese Argumente nur aus dem engen Bereich der Politik aus, der es mit der Rechtfertigung von zwangsbewehrten Normen zu tun hat. Universitäten, Kirchen, Gewerkschaften und Vereine sollen selbstverständlich in der Hintergrundkultur um die Wahrheitsansprüche ihrer Lehren kämpfen – insofern diese Lehren die Inhalte des übergreifenden Konsenses umfassen, kämpfen sie auf diese Weise auch für die Wahrheit und den Wert demokratischer Ideale. Auch die Philosophie, hier ist Blake recht zu geben, ist heutzutage wieder gefordert, demokratische Ideale nicht nur vorauszusetzen, sondern sie auf die tieferen Werte umfassender philosophischer Lehren zurückzuführen und diese aktiv gegen Einwände zu verteidigen. Die Verteidigung der demokratischen Ideale ist aus guten Gründen aber der Zivilgesellschaft überlassen. Eine staatlich vor-

gegebene, für alle Personen verbindliche Begründung, warum die liberale Demokratie besser ist als andere Gesellschaftsordnungen, darf es nicht geben.

Zweitens sieht Rawls, wie ich oben ausgeführt habe, ausdrücklich vor, dass vom öffentlichen Vernunftgebrauch abgewichen werden darf, wenn es zu einem Thema derzeit keinen übergreifenden Konsens gibt und das Abweichen vom öffentlichen Vernunftgebrauch die künftige Entstehung eines solchen begünstigt. Man kann manche Debatten der letzten Jahre tatsächlich in diesem Sinn deuten. Nehmen wir als Beispiel den Umgang mit Wissenschaft. Laut Rawls zählen, wie oben erwähnt, zum übergreifenden Konsens neben den grundlegenden Ideen der Gerechtigkeit auch Überzeugungen darüber, welche unstrittigen wissenschaftlichen Erkenntnisse in den öffentlichen Diskurs eingespeist werden sollten und in welcher Weise daraus Schlüsse zu ziehen sind. Ob es nun um Klimawandel oder Impfstoffe geht, stehen zumindest einige Akteure der öffentlichen Debatte klarerweise außerhalb dessen, was lange Zeit als Konsens über die Art der Einbeziehung von Wissenschaft in die Politik gelten konnte – der Konsens ist also gestört.²³ Das bedeutet ganz konkret, dass Gesetze, die aufgrund bestimmter Annahmen über den menschengemachten Klimawandel oder über die Wirksamkeit von Impfstoffen erlassen werden, in einer Weise begründet werden, die diese Personen nicht akzeptieren werden. Dennoch ist es in diesem Fall der Mehrheitsgesellschaft erlaubt, entsprechende Gesetze mit Argumenten zu erlassen, die eben nicht von allen geteilt werden, sondern auf in einem minimalen Sinn umfassenden Theorien beruhen, nämlich Theorien über die Generierung und die Reichweite wissenschaftlicher Erkenntnis. Die Mehrheitsgesellschaft ist aber entsprechend verpflichtet, diese Argumente ausführlich kritisch zu reflektieren und zu begründen, sodass ein künftiger Konsens über diese Argumente möglich wird.

²³ Es ist unklar, ob wir es mit einem Beispiel zu tun haben, in dem es Meinungsverschiedenheiten zwischen vernünftigen Lehren gibt, oder ob die eine Seite schlicht unvernünftig ist. Da Rawls für einen weiten Begriff vernünftiger Lehren argumentiert, der auch viele irrationale Lehren einschließt, ist es zumindest möglich, den Konflikt als einen zwischen vernünftigen Lehren aufzufassen.

5 Die agonale Demokratietheorie

Eine anders gelagerte Kritik setzt tiefer an und wendet sich – dem eigenen Anspruch nach – tatsächlich gegen die Grundlagen der Rawlschen Konzeption. Die Debatte ist allerdings nicht leicht nachzuzeichnen, weil Vertreterinnen und Vertreter der sog. agonalen Demokratietheorie, um die es mir hier geht – ich habe paradigmatisch Chantal Mouffe²⁴ vor Augen – Argumente auf verschiedenen Ebenen vorbringen und sich rhetorisch deutlich stärker von Rawls abgrenzen, als es sachlich gerechtfertigt wäre. Mir geht es um Folgendes keinesfalls um eine kritische Würdigung der agonalen Demokratietheorie selbst, die zweifellos viel zum Verständnis moderner Demokratien beigetragen hat, sondern lediglich um die Frage, ob man aus ihr einen tragfähigen Einwand gegen die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs gewinnen kann.

Ein zentraler Punkt von Mouffe ist die Bestreitung, dass es in modernen Gesellschaften einen übergreifenden Konsens in Rawls' Sinn überhaupt geben kann. Der Pluralismus sei so tiefgreifend, dass es einfach keine Übereinstimmung über zentrale Gerechtigkeitsfragen gebe, und die Sozialpsychologie des Menschen, für die die Abgrenzung von anderen Gruppen wichtig sei, lasse die Entstehung eines substanziellen Konsenses grundsätzlich nicht zu, so kann man Mouffes Position verstehen. Dies soll jedoch nicht bedeuten, dass es gar nichts gebe, was die Gesellschaft zusammenhalte; zumindest die Ablehnung von Ungleichheiten und Unfreiheiten sei ein in Demokratien geteilter Wert.

Auf einer zweiten Ebene wird bestritten, dass es überhaupt ein erstrebenswertes Ideal ist, Gesetze auf Grundlage eines übergreifenden Konsenses zu begründen. Menschen seien konflikthafte Wesen, und der Raum des Politischen sei der adäquate Ort, um Konflikte auszutragen; Konflikte dürfen demnach nicht einfach mit einer Konsensforderung aus der Politik herausgehalten werden. Demokratie

²⁴ Die hier angesprochenen Aspekte der Theorie Mouffes finden sich u. a. in Ch. Mouffe, *The Democratic Paradox*, London/New York 2000; aber auch in einer Vielzahl weiterer ihrer Texte. Eine schriftübergreifende Rekonstruktion der Theorie bietet M. Westphal, *Die Normativität agonaler Politik. Konfliktregulierung und Institutionengestaltung in der pluralistischen Demokratie*, Baden-Baden 2018.

werde gerade auch durch den Streit divergierender Positionen zu etwas Wertvollem, und er diene als Motor politischen Handelns, auf den man nicht verzichten dürfe. Als Spielregeln seien entsprechend lediglich das Mehrheitsprinzip, Gewaltfreiheit und die grundsätzliche Ablehnung von Ungleichheit und Unfreiheit zu beachten; alle weiteren Beschränkungen für das Vorbringen von Argumenten seien nicht nur überflüssig, sondern der Streitkultur abträglich.

Schließlich wird auf einer dritten Ebene vertreten, dass kollektive Selbstbestimmung mit der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs unvereinbar sei. Selbstbestimmung setze voraus, dass tatsächlich alle Positionen im Diskurs geäußert werden: Es dürfe keine Randgruppen geben, deren Positionen aus dem politischen Diskurs herausgehalten werden und damit nicht in die politische Willensbildung miteinfließen.

Auf allen drei Ebenen gelingt es der agonalen Theorie meines Erachtens nicht, ein schlagendes normatives Argument gegen die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs vorzubringen. Auf der ersten Ebene kann man sich bereits fragen, ob das Zugeständnis, es müsse einen Konsens über die Ablehnung von Ungleichheit und Unfreiheit geben, tatsächlich noch Raum lässt, eine dezidiert anti-Rawlsianische Position zu vertreten. Die Ablehnung solcher Ungleichheiten und Unfreiheiten beruht plausiblerweise darauf, dass die von den verschiedenen Bürgerinnen und Bürgern vertretenen Gerechtigkeitskonzeptionen sich hinreichend ähneln, um zur „Familie politischer Gerechtigkeitskonzeptionen“²⁵ zu zählen, die Rawls als Baustein des übergreifenden Konsenses begreift – wo sollte denn sonst die Übereinstimmung in der Ablehnung bestimmter Positionen herkommen? Mouffe selbst geht auf dieses Problem nicht ein, was ihr den Vorwurf einer Leerstelle eingebracht hat; Manon Westphals Versuch, die Leerstelle zu füllen, indem auf den rein negativen Charakter der Übereinstimmung abgestellt wird, kann keine ausreichende Abgrenzung zu Rawls begründen: Ihre Illustrationen, wie Übereinstimmung in der Ablehnung bestimmter Extrempositionen mit Divergenzen bezüglich der angemessenen Lösung der in Frage stehenden Probleme vereinbar sind, spiegelt schlichtweg nur Rawls' These, dass der übergreifende Konsens die Lösung politischer Fragen nicht de-

²⁵ Rawls, *Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft* (s. Anm. 10), 176.

terminiere.²⁶ Selbst wenn man aber zeigen könnte, dass der Konsens in modernen Gesellschaften nicht so weit reicht, wie Rawls es mit der Idee des überlappenden Konsens konzipiert hat, dann bleibt offen, ob ein solcher Konsens *grundsätzlich* möglich wäre – die These, dass er aus prinzipiellen Gründen nicht erreichbar sei, wird von Mouffe nicht hinreichend stichhaltig begründet.

Gegen die Argumentation auf der zweiten Ebene muss erneut betont werden, dass Rawls in der Hintergrundkultur heftigen Streit zulässt. Die Feuilletons der Zeitungen sowie die universitären Podien dürfen und sollen in Rawls' Augen von Agonalität geprägt sein – anders ist die Hintergrundkultur kaum denkbar. „Worauf es in manchen Fällen denjenigen, welche die Idee der öffentlichen Vernunft abzulehnen scheinen, wirklich ankommt, ist, die Notwendigkeit uneingeschränkter und offener Diskussionen in der Hintergrundkultur zu bekräftigen. Damit stimmt der Politische Liberalismus völlig überein.“²⁷ Mit diesem Argument kann man m. E. vielem begegnen, was heute an Rawls-Kritik vorgebracht wird. Warum soll Streit in der Hintergrundkultur nicht ausreichen, um Konflikte zwischen Gruppierungen mit starken Identitäten auszutragen?

Einige werden sich damit nicht zufriedengeben und antworten, dass der Streit doch gerade dann entscheidend sei, wenn es nicht um die Spielereien der Hintergrundkultur, sondern um politische Entscheidungen mit Tragweite gehe. Es mag sein, dass das Austragen von Konflikten dann besonders engagiert erfolgt – aber der Preis, den die unterlegene Partei zahlen muss, ist dann auch besonders hoch: Gibt es keine Restriktion, die dem öffentlichen Vernunftgebrauch entspricht, dann wird der Konflikt wohl so ausgetragen werden, dass die unterlegene Gruppe am Schluss unter restriktiven Gesetzen leidet, deren Sinn sie in keiner Weise nachvollziehen kann.

Dies bildet bereits die Brücke zur dritten Ebene: Zwar ist richtig, dass in einer politischen Auseinandersetzung die eigentlichen Anliegen und wirklichen Überzeugungen der Bürgerinnen und Bürger geäußert werden können müssen. Zu glauben, dass jede dieser Überzeugungen gleichermaßen in die letztendliche Begründung von Gesetzen einfließen muss, setzt jedoch ein problematisches Verständnis von kollektiver Selbstbestimmung voraus: Ein solches Verständnis würde

²⁶ Vgl. Westphal, Normativität agonaler Politik (s. Anm. 24), 206.

²⁷ Rawls, Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft (s. Anm. 10), 169.

ja zulassen, dass Mehrheiten uneingeschränkt über Minderheit bestimmen können, ohne dass dies der kollektiven Selbstbestimmung abträglich wäre. Plausiblerweise ist ein Kollektiv mindestens nicht weniger selbstbestimmt, wenn es nach Regeln sucht, die jedes Mitglied des Kollektivs grundsätzlich akzeptieren kann – auch wenn Mehrheiten manche ihrer Überzeugungen zurückhalten müssen, sobald es zu den entscheidenden Abstimmungen kommt.

Die agonale Demokratietheorie kann damit die Vorzüge der Rawlschen Theorie allenfalls relativieren, aber nicht bestreiten. Wo sie die Unmöglichkeit eines übergreifenden Konsens behauptet, vertritt sie eine unplausibel starke These; wo sie selbst auf eine Art Konsens zurückgreift, gelingt ihr die Abgrenzung von Rawls nicht zufriedenstellend; und wo sie die normative Angemessenheit der Begründung zwangsbewehrter Gesetze durch den übergreifenden Konsens angreift, bietet sie weder eine überzeugende Begründung noch eine zufriedenstellende Alternative. Daher kann festgehalten werden, dass der öffentlichen Vernunftgebrauch zu Recht als ethisches Ideal des demokratischen Diskurses angesehen werden kann.

6 Die Idee der öffentlichen Vernunft als Baustein einer Ethik der Diskursführung?

Nach der Skizzierung und kurzen Verteidigung der Theorie des öffentlichen Vernunftgebrauchs als Ideal des „politischen Forums“ möchte ich abschließend danach fragen, was wir von Rawls' Theorie für die Ethik der Diskursführung im Allgemeinen, also auch jenseits des demokratischen Diskurses, lernen können. Dazu möchte ich unterscheiden zwischen Diskursen, die Regeln aushandeln und begründen sollen, und solchen, die der Wahrheitsfindung dienen. Rawls setzt diese Unterscheidung in seinen Schriften weitgehend gleich mit der Unterscheidung zwischen dem politischen Diskurs (der auf Regeln aus ist) und der Hintergrundkultur (die sich mit Wahrheitsfindung befasst). Diese Gleichsetzung lässt sich nicht durchhalten, wie bei Rawls an wenigen Stellen auch zugestanden wird. Auch in der Hintergrundkultur geht es nämlich an vielen Stellen um die Aushandlung und Begründung von Regeln.

Beginnen wir mit wenigen Bemerkungen zu Diskursen, die der Wahrheitsfindung dienen. Rawls' Konzept der Bürden des Urteilens

begründet auch für Diskurse dieser Art eine angemessene Diskurshaltung: Jeder sollte mit der Haltung in Diskurse eintreten, dass er sich auch da irren kann, wo er von etwas fest überzeugt ist. Darüber hinaus sollten diese Diskurse aber möglichst wenig Beschränkungen unterliegen, und insbesondere wäre die Beschränkung auf einen geteilten Konsens abwegig: Wenn es um Wahrheit geht, muss alles vorgebracht werden, was diese Wahrheit potenziell begründen kann, und es darf keinen Imperativ geben, irgendwelche Begründungen absichtlich fernzuhalten. Grundsätzlich darf daher alles als Argument vorgebracht werden, was der Wahrheitsfindung dienen *könnte*. Natürlich wissen die diskutierenden Parteien, welche Hintergrundüberzeugungen ihre Opponenten haben, und sie werden ihre Argumentationsweise entsprechend anpassen (Rawls hat das als „Argumentieren aus Vermutungen“ bezeichnet, weil man so argumentiert, wie man vermutet, dass der andere auf der Grundlage seiner Weltanschauung zustimmen kann²⁸). Das ist aber eine Frage der Klugheit, nicht eine Frage der Ethik. Die Ethik des Führens von wahrheitsorientierten Diskursen muss sich natürlich mit vielen weiteren Fragen befassen, aber von Rawls können wir hierfür nichts Entscheidendes lernen.

Anders ist es in Diskursen, die Regeln aushandeln und begründen. Ich halte es hier für angemessen, die Idee eines übergreifenden Konsenses über das politische Forum hinaus auszudehnen und auch auf Diskurse der Hintergrundkultur anzuwenden. Hier sind es aber, je nach Kontext, immer andere Inhalte, die Teil eines übergreifenden Konsenses sind. Doch grundsätzlich sollten Regeln so beschaffen sein, dass sie von den jeweiligen Adressaten akzeptiert werden können, d. h., dass die Adressaten ihre Begründung aus je ihrer Perspektive bejahen können, auch wenn sie sich vielleicht andere Regeln gewünscht hätten. Dies ist Ausdruck der wechselseitigen Anerkennung des je Anderen als gleichwertiges Subjekt – nicht weniger, als sich Staatsbürgerinnen und Staatsbürger mit dieser Haltung begegnen sollten, sollten sich die Mitglieder von Vereinigungen als gleichwertige Subjekte anerkennen.

Man denke etwa an eine Vorstandssitzung eines Philosophischen Seminars. Natürlich geht es in einer solchen Sitzung zu Recht auch

²⁸ Vgl. Rawls, Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft (s. Anm. 10), 192.

ein Stück weit einfach um die Präferenzen der Mitglieder. Sobald aber grundsätzliche normative Fragen ins Spiel kommen, wäre es merkwürdig, wenn die Utilitaristinnen des Seminars die Kantianer ausstechen. Angemessen ist dagegen, dass man sich auf Argumente verständigt, die alle Beteiligten nachvollziehen können.

Nicht viel anders verhält es sich, wenn in Kirchen über Regeln diskutiert wird. Der entscheidende Unterschied ist nun, dass ein gewisser Konsens über religiöse Gehalte vorausgesetzt werden kann, der im politischen Forum einer Gesellschaft nicht vorausgesetzt werden kann. Aber dieser Konsens ist begrenzt. Genauso, wie es in einer Gesellschaft einen Pluralismus vernünftiger umfassender Lehren gibt, gibt es innerhalb einer jeden umfassenden Lehre einen Pluralismus vernünftiger Interpretationen der Lehre. Diese mögen darin übereinstimmen, was man als den gemeinsamen Kern der umfassenden Lehre bezeichnen kann; darüber hinaus herrschen divergierende Auffassungen. Regeln, die für alle akzeptabel sind und nicht lediglich die Machtposition der Verfechter einer bestimmten Interpretation der Lehre widerspiegeln, müssen auf Argumenten beruhen, die sich auf den gemeinsamen Kern der Lehre zurückführen lassen.

Wie oben erläutert, bringt Rawls nur ein einziges Argument, um die Geltung der Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs auf den Raum des Politischen zu beschränken: Er argumentiert, der öffentliche Vernunftgebrauch sei in Universitäten, Kirchen und Vereinen nicht nötig, weil es sich um freiwillige Vereinigungen handle – was dort an Regeln festgelegt wird, kann man umgehen, indem man austritt. Es ist sicherlich richtig, dass dies einen wichtigen Unterschied macht. Aber diese Überlegung zeigt bei Weitem nicht, dass die Idee des öffentlichen Vernunftgebrauchs gegenstandslos ist, sobald Zwang wegfällt.

Zum einen gibt keinen Grund, aus dem Mangel an Zwang zu schlussfolgern, dass es nicht weiter schlimm ist, wenn in solchen Vereinigungen ein *Modus vivendi* konkurrierender Auffassungen der umfassenden Lehre besteht. Auch wenn das Problem der Legitimation von Zwang wegfällt, gilt: Regeln, die sich Vereinigungen geben, sollten möglichst von allen akzeptiert werden können, und deshalb sollte sich die Begründung aus Argumenten speisen, die alle Mitglieder teilen. Gerade in nicht zwangsbewehrten Vereinigungen sollte doch eine Anerkennung der Regeln aus freien Stücken möglich sein.

Zum anderen kann der Austritt aus einer nicht zwangsbewehrten Institution mit hohen Kosten verbunden sein.²⁹ Als Individuum auszutreten oder sich als Gruppe abzuspalten, sind zwar Handlungsoptionen, die dazu führen, dass Regeln, die man ablehnt, nicht wie Zwangsgesetze wirken. Aber wenn man sich mit einer Institution identifiziert und deshalb nicht austreten möchte, oder wenn man in soziale Strukturen eingebettet ist, die einen Austritt sanktionieren, dann sind diese Optionen nur unter Inkaufnahme von Nachteilen wählbar, die sich die Mitglieder wechselseitig nicht ohne Not zumuten sollten. Wenn sich zeigen sollte, dass kein Kompromiss gefunden werden kann, mag der Austritt oder die Abspaltung eine angemessene Lösung sein – nicht zuletzt eine Lösung, die innerhalb der neu zusammengesetzten Gruppen einen übergreifenden Konsens ermöglicht, den es zuvor womöglich nicht gegeben hat. Aber es scheint doch eine ethische Pflicht zu geben, den für alle akzeptablen Kompromiss, der auf geteilten Werten aufbaut, zumindest zu suchen, bevor es zu Austritten und Abspaltungen kommt. Wenn eine dominante Gruppe von Mitgliedern dies nicht versucht, dann scheint sie sich gewissermaßen als Eigentümerin der in Frage stehenden Institution zu betrachten, deren Vorstellungen die anderen Mitglieder, als wären sie Gäste, akzeptieren müssen, wenn sie denn bleiben wollen.

Rawls' Argument für die Beschränkung des öffentlichen Vernunftgebrauchs auf die Politik überzeugt also nicht. Man kann jedoch fragen, ob diese Beschränkung von anderen Merkmalen der Theorie nahegelegt wird. Würde mit der Ausweitung der Idee des übergreifenden Konsenses auf Diskurse außerhalb des Politischen das Rawlssche Anliegen konterkariert, dass die Hintergrundkultur den angemessenen Ort für politischen Streit bildet? Dies ist aus zwei Gründen nicht der Fall. Erstens entsteht dieser Streit typischerweise *zwischen* den Institutionen der Hintergrundkultur, und nicht innerhalb einer Institution. Zweitens bezieht sich der Streit, um den es Rawls geht, überwiegend auf Wahrheiten und die aus ihnen erwachsenden Folgen für das öffentliche Zusammenleben, weniger auf die Regeln, die die Institutionen der Hintergrundkultur sich geben. Man kann die Ausweitung der Idee des übergreifenden Konsens-

²⁹ Vgl. D. Borchers, Freiheit trotz Zugehörigkeit. Über den Ausstieg aus kulturellen und religiösen Gruppen, Paderborn 2019.

ses also vertreten, vollständig ohne die Bedeutung anzutasten, die Rawls der Hintergrundkultur zuspricht.

Gegen den Versuch der Ausweitung der Idee eines übergreifenden Konsenses auf Diskurse außerhalb des Politischen kann man allerdings einwenden, dass damit der Boden des Politischen Liberalismus verlassen wird, weil das Resultat eine umfassende Lehre darstellt, und keine politische. Meine Auffassung impliziert nämlich, dass Werte wie Autonomie und Reziprozität grundsätzlich Geltung haben – und nicht nur im Raum des Politischen. Insofern wird definitiv Rawlsianischer Boden verlassen. Für mein Anliegen ist das jedoch nicht entscheidend. Die Ethik der Diskursführung hat zwar den Anspruch, allgemeinverbindliche Grundsätze der Diskursführung aufzustellen, die möglichst nicht auf eine bestimmte Moraltheorie begrenzt sind; aber als ethische Theorie greift sie von vornherein über den Raum des Politischen hinaus und kann in diesem Sinn als eine umfassende Lehre verstanden werden. Andererseits ist sie keine gewöhnliche umfassende Lehre, weil sie den Umgang von Personen mit divergierenden (Interpretationen von) umfassenden Lehren diskutiert, und nicht die Angemessenheit einer dieser (Interpretationen der) umfassenden Lehren.

Möchte man die Begründung für die Ausweitung des übergreifenden Konsenses über das Politische hinaus möglichst eng an Rawls' Politischen Liberalismus anknüpfen, so kann man vielleicht folgendermaßen formulieren: Es ist schwer zu sehen, wie eine umfassende Lehre Autonomie und Reziprozität als politische Werte bejahen kann, ohne auch im Umgang mit der internen Pluralität Werte wie Autonomie und Reziprozität zu bejahen. Denn die Gründe, die dafür sprechen, diese Werte im politischen Raum zu bejahen – die Bürden des Urteilens, die reziproke Stellung der Beteiligten, die gegenseitige Zumutung von Nachteilen, die sich aus der Einführung bestimmter Regeln ergeben – sprechen auch dafür, sie intern zu bejahen, wann immer gemeinsame Regeln auszuhandeln sind. In manchen Fällen mag dieser Schluss vom Politischen auf die Institutionen der Hintergrundkultur freilich eine gewisse historische Dialektik aufweisen: Umfassende Lehren, die lange als Garanten des demokratischen Lebens angesehen wurden, weil sie demokratische Werte für die Politik eingefordert haben, werden nun selbst von Werten eingeholt, die ihre demokratisierten Mitglieder nun nicht mehr nur von der Politik, sondern auch von den Institutionen ihrer umfassenden Lehre einfordern.

7 Fazit

Aus Rawls lässt sich auf verschiedenen Ebenen für die Ethik der Diskursführung lernen. Was angemessene *Haltungen* im Diskurs angeht, kann man Rawls darin folgen, dass sich Diskurspartner grundsätzlich als gleiche begegnen, also eine reziproke Stellung einnehmen sollen: Was man vom anderen erwartet, muss man auch selbst zu erbringen bereit sein. Zugleich begegnen sich die Diskurspartner so, dass sie einerseits eine gemeinsame Vernunft unterstellen, sich aber der Bürden des Urteilens bewusst sind, die dazu führen können, dass der Vernunftgebrauch zu einander ausschließenden Ergebnissen führt. Dies impliziert die Anerkennung der Tatsache, dass man selbst sich irren kann; die Wertschätzung des Arguments des anderen; und die Bereitschaft, sich vom anderen überzeugen zu lassen. Zudem sind die Diskursbeteiligten grundsätzlich bereit, ihre Argumentation dem Ziel des Diskurses anzupassen, insbesondere in Diskursen um Regeln andere Argumente vorzutragen als in Diskursen um Wahrheiten.

Neben diesen Haltungen enthält Rawls' Theorie auch ein *Prinzip*, das die Beteiligten zu befolgen haben. Dieses Prinzip besagt, dass in Diskursen um Regeln nach Möglichkeit nur Argumente vorgebracht werden, die einem übergreifenden Konsens aller an diesem Diskurs Beteiligten entspringen. Rawls beschränkt dieses Prinzip auf den Bereich des Politischen; ich habe zu zeigen versucht, dass eine Ethik der Diskursführung sich diese Beschränkung nicht zu eigen machen sollte.

Die Ethik der Diskursführung erschöpft sich natürlich nicht in diesen Aspekten, die aus der Theorie von John Rawls gewonnen werden konnten. Mit Rawls ist lediglich ein kleiner Schritt in Richtung der Ausarbeitung einer umfassenden Ethik der Diskursführung als eigenständiger Bereichsethik getan.³⁰

³⁰ Für wertvolle Hinweise danke ich allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Tagung „Epistemische Verantwortung im Dialog“ in Paderborn.

Systematische Aspekte des Dialogs

Gelingende Verständigung und epistemische Verantwortung zwischen Vorurteilen, Repräsentation und Silencing

Versuch einer kritischen Relektüre der Diskursethik

Anne Weber

Die Suche nach epistemisch und ethisch verantwortbaren Orientierungen erweist sich in einer hyperkomplexen, fragmentierten und akzelerierten Spätmoderne als zunehmend anspruchsvoll. Die Frage danach, wie Verständigung gelingen, genauer hin so gelingen kann, dass sich daraus eine gemeinsam verantwortete Handlungskoordination entwickeln lässt, ist deshalb nicht lediglich ein intellektuelles Glasperlenspiel oder Beschäftigungstherapie für müde Philosophinnen. Gerade dort, wo eingelebte Kommunikations- und Wissensformen entlang disruptiver technologischer Entwicklungen grundlegend verändert werden und sich mit der faktischen Lebensform- und Perspektivenpluralität neue Herausforderungen politischer Legitimation einstellen¹, zeigt sich die Suche nach den Gelingensbedingungen verständigungsorientierter Kommunikation als Glutkern deliberativer Demokratien. Der an digitalen Informations- und Kommunikationstechnologien anhebende, neuerliche Strukturwandel der Öffentlichkeit erweist sich als Zäsur für die öffentliche und politische Meinungsbildung. Die Motivation, Grundkoordinaten gesicherten Wissens, nachhaltiger Lebensformen oder fairer Gesellschaftsordnungen zu ermitteln, verblasst dabei mit der zunehmend überfordernden Pluralität an Wirklichkeitsdeutungen und Handlungsoptionen. In diesem Gegenlicht scheint es erkenntnistheo-

¹ „Denn je heterogener die sozialen Lebenslagen, die kulturellen Lebensformen und die individuellen Lebensstile einer Gesellschaft sind, desto mehr muss das Fehlen eines a fortiori bestehenden Hintergrundkonsenses durch die Gemeinsamkeit der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung wettgemacht werden.“ Dazu und zum folgenden Problemaufriss: J. Habermas, Überlegungen und Hypothesen zu einem erneuten Strukturwandel der politischen Öffentlichkeit, in: M. Seeliger, S. Seignani (Hg.), Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit?, in: Sonderband Leviathan 37, Baden-Baden 2021, 470–500, hier: 475.

retisch wie auch ethisch häufig als ausreichend empfunden zu werden, (persönliche) Meinungen über hohe Reichweite zu autorisieren oder durch viele Follower zu legitimieren. Die Orientierung an solchen doxischen und damit unhinterfragten Überzeugungen verlacht jedoch nicht nur den philosophischen Erkenntnisanspruch und die darin wurzelnde epistemische Verantwortung, sondern ideologisiert politische Herrschaft zunehmend durch ein Ensemble an rhetorisch und ästhetisch ansprechenden Glaubensinhalten.² Problematisch sind diese Entwicklungen auch deshalb, weil die verbreiteten Inhalte auf propositionaler Ebene häufig gerade nicht „in der Währung kritisierbarer Geltungsansprüche ausgetauscht“³ und damit einer argumentativen, rationalen Abwägung zugänglich gemacht werden, sondern wahlweise als Tatsachen und Evidenzen inszeniert oder mit Rekurs auf das Recht freier Meinungsäußerung gegen kritische Anfragen immunisiert sind. Eine argumentativ abgerüstete Öffentlichkeit kompromittiert schließlich die Reintegration der Perspektivenpluralität in die Prozesse gesamtgesellschaftlicher Entscheidungs- und Handlungskoordination, blockiert kulturelle Reproduktion und verstärkt so soziale gesellschaftliche Fragmentierungs- und Kohäsionskräfte.⁴

² Siehe zur Problematisierung ebenso die Beiträge in: F. Martinsen (Hg.), *Wissen. Macht. Meinung. Digitalisierung und Demokratie*, Weilerswist 2018; P. Ptassek, B. Sandkaulen-Bock, J. Wagner, G. Zenker, *Macht und Meinung. Die rhetorische Konstitution der politischen Welt* (Neue Studien zur Philosophie 5), Göttingen 1992, besonders: 248–261. Der bereits bei Platon programmatische Differenzierungsversuch zwischen Meinung (δόξα), d. h. einem bloßen Führwahrhalten, und Erkenntnis (ἐπιστήμη) als wirklichem Wissen ist nicht zuletzt der Motor abendländischer, philosophischer Erkenntnistheorie bis heute. Siehe zur ethisch-politischen Dimension die Verschränkung von Doxa und Macht exemplarisch auch: G. Wayand, P. Bourdieu: *Das Schweigen der Doxa aufbrechen*, in: P. Imbusch (Hg.), *Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Konzeptionen und Theorien*, Wiesbaden 1998, 221–237.

³ Zum Zitat und zur folgenden Formulierung: Habermas, *Überlegungen* (s. Anm. 1), 497.

⁴ Vor diesem Hintergrund erklärt sich die Zunahme an rechtspopulistischen, aber auch anderen fundamentalistischen Strömungen, insofern deren einfache bzw. vereinfachenden Weltbilder vermeintliche Orientierungskraft in der hyperkomplexen Spätmoderne versprechen.

Vor dem Hintergrund dieses kursorischen Problemaufrisses verbindet sich die Frage nach den Gelingensbedingungen für Verständigung und Dialog mit der Bestimmung der Voraussetzungen für epistemische Verantwortung in dieser hyperkomplexen, heterogenen Spätmoderne. Gesucht wird entsprechend nach einem Ansatz, der dabei hilft die faktische Perspektivenpluralität so zu bearbeiten, dass die implizit erhobenen Geltungsansprüche ohne szientistische Verkürzungen kritisch von unbegründeten Meinungen abgegrenzt werden können. Epistemische Verantwortung zu übernehmen heißt somit erkenntnistheoretisch verlässliche und damit auch ethisch verantwortbare Entscheidungs- und Handlungsgrundlagen zu identifizieren, ohne damit gleichzeitig deren Alternativlosigkeit aussagen oder der Kontingenz der Weltbilder mit kontextenthobenen universellen Begründungsansprüchen begegnen zu müssen.

Ich möchte im folgenden Beitrag dafür argumentieren, dass ein kritisch profilierter Diskurs entscheidende verfahrenstheoretische Hinweise liefert, um unter den Bedingungen einer detranszendentalisierten, nachmetaphysischen Vernunft epistemisch und ethisch verantwortbare Urteile formulieren zu können. Dazu will ich zunächst die Diskursethik in der universalpragmatischen Lesart vernunfttheoretisch einordnen und als Verfahren der rationalen Geltungsanspruchsprüfung vorstellen. In der Rekonstruktion der performativ in Anspruch genommenen Kommunikationspräsuppositionen lassen sich dabei zum einen implizite Bedingungen verständigungsorientierter Kommunikation benennen und zum anderen mit dem kontrafaktischen Konsens ein Kriterium epistemischer Verlässlichkeit gewinnen (i). In einem zweiten Schritt gilt es das diskurstheoretische Verfahren mit Kritik zu konfrontieren. Dabei möchte ich mich besonders auf solche Anfragen konzentrieren, die entlang feministischer sowie postkolonialer Erkenntniskritik formuliert worden sind und für potentielle epistemische bzw. hermeneutische Ungerechtigkeiten des Verfahrens sensibilisieren (ii). In einem dritten Schritt will ich zu zeigen versuchen, dass diese Kritik zwar eine Statusveränderung des diskursiv ermittelten Urteils nach sich zieht, unter den Vorzeichen nachmetaphysischen Denkens aber gerade dadurch eine wenn auch nur schwache, dennoch aber prima-facie gültige, d. h. epistemisch verantwortbare, ethisch gerechtfertigte Orientierung ermöglicht (iii).

1 Verständigungsorientierte Kommunikation und die Diskursethik

Vor über 40 Jahren hat Jürgen Habermas (* 1929) mit seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* erstmals in einem systematischen Gesamtentwurf versucht auf das vernunftdefätistische, resignative Fazit der frühen Kritischen Theorie zu reagieren.⁵

Dabei nimmt er einerseits die diagnostizierten pathologischen Entwicklungen der Moderne und ihre ursächliche Rückführung auf die immanente Logik der Aufklärungsvernunft ernst. Trotz der in der *Dialektik der Aufklärung* radikalisierten Kritik, der Habermas letztlich eine unsachgemäße Totalität attestiert⁶, verteidigt er auf der anderen Seite die mit der Kantischen Vernunftkritik ermöglichten Ausdifferenzierungsprozesse als Bedingung der Möglichkeit für die Entstehung und den Fortbestand komplexer Gesellschaften.⁷

Einen entscheidenden Impuls für eine neuerliche Auslotung der Grenzen und Chancen der Vernunft gewinnt Habermas dabei zum einen durch Hegels Philosophie.⁸ So hatte auch Hegel zunächst in den drei Kritiken Kants das Selbstverständnis der Moderne angelegt gesehen. Weil Kants Vernunftkritik jedoch im Fokus auf die transzendente Absicherung von Erkenntnis das aufkeimende historisch-soziale und schließlich sprachliche Bewusstsein vernachlässigt hatte,

⁵ Siehe hierzu und zum folgenden Abschnitt besonders: J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns 2* (Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft), Frankfurt a. M. 1981, 4. Aufl. 1987 (1995); ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1983; ders., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. 1988; A. Honneth, H. Jonas (Hg.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*, Frankfurt a. M. 1986.

⁶ Siehe dazu ausführlich: A. Weber, *Zwischen Wunsch und Wirklichkeit einer egalitären Gesellschaft. Die kritische Rekonstruktion der anti-porn-Debatte im Horizont einer anerkennungstheoretisch profilierten Diskurstheorie* (Praktische Philosophie Kontrovers 7), Berlin – New York 2018, 268–277.

⁷ Habermas' (Lebens-)Werk lässt sich m. E. insgesamt als akribischer Versuch lesen, trotz der Ernst- und Annahme ihrer Abgründe, an den Errungenschaften der Moderne festzuhalten und entlang einer fulminanten Zusammenschau von sprachakttheoretischen, soziologischen und evolutionsgenetischen Ansätzen auf die totalisierte Vernunft- bzw. Modernekritik reagieren zu können.

⁸ Vgl. dazu: J. Habermas, *Wege der Detranszendentalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück*, in: ders., *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1999, 186–229, 186–191.

war diese – so die Hegel-Interpretation Habermas⁶ – im Letzten unvollständig geblieben. Auch wenn Hegels Philosophie des Geistes mit der schnell einsetzenden Kritik an der zu hohen Hypothek dialektischer Vernunft letztlich keine überzeugende Alternative zum Subjekt-Objekt-Dualismus aufzeigen konnte, gilt es spätestens seit Hegel, die (sozial)geschichtliche Situierung von Vernunft stetig mitzudenken. Damit ist er für Habermas zum ersten Zeugen der Moderne geworden. Erst nämlich mit einer solchen historisch rekonstruierten, *detranszendentalisierten* Vernunft, die sich von der impliziten Annahme apriorischer Erkenntnis befreit hat und auch den letzten Überresten metaphysischer Hinterwelten entsagt, lässt sich in Habermas⁶ Verständnis eine vertrauenswürdige Grundlage ausweisen, mit deren Hilfe eine *moderne* und in diesem Sinne nachmetaphysische Gesellschaftstheorie fundiert werden kann.

Ein weiterer wichtiger Impuls erfolgt zum anderen über die Rekonstruktion der sprachlichen Dimensionen von Rationalität.⁹ Entlang der Grundeinsichten des *linguistic turn* konstatiert Habermas, dass jeder zielorientierte Umgang mit der (belebten und unbelebten) Welt, als *sprachlich* vermitteltes In-Beziehung-Treten, bereits von einem impliziten Wissen Gebrauch macht. Dieses Wissen lässt sich wiederum nicht in einer Zweck-Mittel-Logik verorten, sondern offenbart eine Form der Rationalität, die aus dem Sinn erfolgreichen Sprachgebrauchs rekonstruiert werden kann. Als implizites „Know How“¹⁰ sprachlicher Verständigung werden diese Kommunikationspräsuppositionen von Subjekten in ihren sprachlichen Vollzügen mutual vorausgesetzt und performativ in Anspruch genommen. Im Sinne generativer Regelsysteme transzendieren sie individuelle Sprachspiele und situative Kontexte. Habermas folgt Noam Chomsky (* 1928) damit in der Annahme, dass Sprechhandlungen einen *universellen* Kern besitzen, insofern das Wissen darum, *wie* Sprache funktioniert, und die darin aktivierte *kommunikative Kompetenz*, nicht lediglich eine Kompetenz einzelner Gruppen oder Individuen darstellt, sondern „allgemeiner Art“¹¹ ist. Aus

⁹ Vgl. zur Darstellung insgesamt: Weber, Wunsch und Wirklichkeit (s. Anm. 6), 277–289.

¹⁰ J. Habermas, Was heißt Universalpragmatik, in: ders., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a. M. (Neuaufgabe) 2006, 353–440, hier: 368.

¹¹ Ebd., 370.

pragmatischer, d. h. an sinnvoller Anwendung von Sprache interessierter Sicht erscheint sie als eine notwendige Bedingung, um überhaupt erfolgreich und zielgerichtet kommunizieren zu können. Andererseits bleibt die konkrete *Regelanwendung* in Form der spezifischen Umsetzung dieses *Know Hows* abhängig von den jeweiligen sprachlichen Vollzügen und wird geprägt durch die individuellen oder situativen Ziele des jeweiligen Settings. Wie sich die Art der Kommunikation, die Form und Geltung der Symbole oder das Verhältnis von Tiefen- und Oberflächengrammatik in einzelnen Sprachen oder Sprachspielen konkret vollzieht, bleibt folglich bedingt durch den jeweiligen Kontext des sprachlichen Vollzugs und damit zurückverwiesen auf partikulare, sozial etablierte und kultivierte Kommunikationskonventionen. Ohne an dieser Stelle die sprachliche Dimension von Rationalität weiter durch intersubjektivitäts- und sprechakttheoretische Analysen plausibilisieren oder die einzelnen Implikationen für die Pathologiediagnostik der Gesellschaftsanalyse bzw. eine therapeutische Fortsetzung des *Projekts der Moderne* ausführen zu können¹², ist es für die Suche nach den Bedingungen epistemischer Verantwortung unter den Vorzeichen nachmetaphysischer Philosophie ausreichend festzuhalten, dass sich in dieser Rekonstruktion der ursprüngliche Telos von Kommunikation überhaupt zeigt: *gemeinsame Verständigung*.¹³ Verständigung wiederum ist für Habermas die Grundbedingung nachhaltiger Handlungskoordination. Gelingende Verständigung und darauf basierende Handlungskoordination realisiert sich dabei über die Akzeptanz der im sprachlichen Vollzug durch die kommunizierenden Subjekte explizit oder implizit erhobenen Geltungsansprüche. Die grundlegende Motivation, das Gegenüber und dessen Geltungsansprüche anzuerkennen, beruht dabei wiederum auf dem kognitiven Charakter konstatierender Sprechakte, d. h. auf der Annahme, dass die Sprechenden im Zweifelsfall den im Sprechakt erhobenen Anspruch – den der Wahrheit, der Richtigkeit, der Wahrhaftigkeit oder der Verständlichkeit – darstellen, erläutern und begründen können.¹⁴ Weil Spre-

¹² Siehe dazu ausführlich: Weber, Wunsch und Wirklichkeit (s. Anm. 6), 289–300; 300–322.

¹³ Siehe zur Formulierung: „Verständigung wohnt als Telos der menschlichen Sprache inne.“ Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns (s. Anm. 5), 387.

¹⁴ Ders., Was heißt Universalpragmatik, in: ders., Vorstudien und Ergänzungen

cher(in) und Hörer(in), wenn sie sich miteinander über etwas in der Welt verständigen wollen, performativ immer schon intersubjektive Anerkennung beanspruchen, erweist sich dieser Sprachvollzug zudem auch gegenüber strategischen oder instrumentellen Interaktionsformen als *vorgeordnet*.¹⁵ Diese im *Know How* sprachlicher Verständigung unthematisch verbleibenden, pragmatisch rekonstruierbaren Präsuppositionen lassen sich schließlich als normativ gehaltvolle Regeln *diskursiver*, d. h. an Verstehen und Verständigung orientierter Kommunikation explizieren¹⁶:

Jedes sprach- und handlungsfähige Subjekt darf an Diskursen teilnehmen.

A – Jede(r) darf jede Behauptung problematisieren.

– Jede(r) darf jede Behauptung in den Diskurs einführen.

– Jede(r) darf ihre und seine Einstellungen, Wünsche und Bedürfnisse äußern.

Kein(e) Sprecher(in) darf durch internen oder externen Zwang daran gehindert werden, die in (1) und (2) festgelegten Rechte wahrzunehmen.

Die in den Regeln zum Ausdruck gebrachten Grundaxiome, wie reziproke Solidarität, Unparteilichkeit, grundsätzliche (Chancen-) Gleichheit und rational-mutuale Anerkennung, konvergieren dabei nicht nur mit einem formalen Verständnis von Gerechtigkeit, wie es Habermas später in seinem deliberativen Demokratieverständnis erläutert hat.¹⁷ Entlang dieser Koordinatenachsen lässt sich zudem ein Verfahren gewinnen, mit dessen Hilfe argumentative Praxis, das Erkennen und Bewerten von Gründen, wiederholbar gelingen kann. Als kommunikativer Problem-Modus entlastet eine solche diskursiv-argumentative Verhandlung die Subjekte zumindest punktuell

zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a. M. (Neuaufgabe) 2006, 353–440, hier: 433.

¹⁵ Dass diese Primordialität keineswegs selbstverständlich, sondern vielmehr streitbar ist und schließlich die Achillesferse der Habermas'schen Gesellschaftsanalyse ausweist, habe ich in Rekurs auf Axel Honneths Kritik zu zeigen versucht in: Weber, Wunsch und Wirklichkeit (s. Anm. 6), 400–408.

¹⁶ Dazu besonders: J. Habermas, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a. M. 1983, 53–126, hier: 99.

¹⁷ Ders., Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates, Frankfurt a. M. 1992.

vom lebensweltlichen Situationsdruck. So können auf theoretischer und praktischer Ebene brüchig gewordene Überzeugungen identifiziert, reflexiv verflüssigt und rational verhandelt werden. Lässt man sich also auf eine argumentative Rechtfertigung der eigenen Geltungsansprüche ein, akzeptiert und anerkennt man die Andere in deren gleichberechtigter Rolle als Diskursteilnehmer(in) mit je eigenen Interessen und Bedürfnissen und wird umgekehrt als solche anerkannt. In Reminiszenz der Kantischen Moraltheorie mündet die diskursive Rechtfertigung der Gründe in eine intersubjektive Verallgemeinerbarkeitsprüfung. Das von Habermas vorgeschlagene Kriterium ist dabei bekanntermaßen der (kontrafaktische) Konsens. Entsprechend gilt es, die konfligierenden Geltungsansprüche solange argumentativ zu bearbeiten, bis eine Einigung erzielt wird, die den Bedingungen genügen muss,

„dass die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines *jeden* Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von *allen* Betroffenen akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können.“¹⁸

Zentral für die rationale Verlässlichkeit diskursiver Ergebnisse und deren Orientierung- bzw. Geltungskraft in Theorie und Praxis ist folglich, dass die diskursive Erkenntnis- und Willensbildung weder durch ein zufälliges Übereinstimmen noch eine geschickte Überredung oder einen faulen Kompromiss beendet wird.¹⁹ Nur im Konsens lässt sich die Unparteilichkeit der Sprachgemeinschaft im Sinne einer regulativen Idee antizipieren. Die reflexive Bezugnahme und die an Einverständnis orientierte Einsicht in die Geltungsansprüche des Gegenübers garantieren nicht nur die Nachhaltigkeit der gemeinsamen Handlungskoordination, sondern initiieren als kritisch-verstehensorientierte Analyse der vorgebrachten Argumente zudem einen Prozess der reflexiven Selbstaufklärung über die eigenen (basalen) Handlungsgründe, Wirklichkeitsdeutungen und Hintergrundannahmen. Wichtig ist dabei, dass sich dieser Reflexionsprozess *nicht* monologisch vollziehen *kann*. Vielmehr ergibt sich für Habermas, dass die Beziehung des Subjekts zu sich selbst, d. h. die

¹⁸ Ders., Diskursethik (s. Anm. 16), 75f. (kursiv im Original).

¹⁹ Ebd., 63.

reflexive Einstellung zu den eigenen Äußerungen, Gedanken und Handlungen, mindestens unter den Vorzeichen eines inneren Diskurses vollzogen wird: „Auch die Reflexion verdankt sich einem vorgängigen dialogischen Verhältnis und schwebt nicht im Vakuum einer kommunikationsfrei konstituierten Innerlichkeit.“²⁰ Reflexion vollzieht sich entsprechend immer dialogisch und intersubjektiv, d. h., sie erhält gerade dadurch emanzipatorisches Profil, dass sie unbemerkte Handlungsgrundlagen aufdecken kann und sie im Gegenlicht alternativer Wirklichkeitsdeutungen auf ihre Geltungsgrundlagen befragt. Insofern man um eine *vernünftige Einsicht* und ein (selbst)kritisches Einverständnis bemüht ist, erweist sich das Gegenüber dabei folglich als Mitstreiterin bei der Suche nach verlässlichen, rationalen und gerechten Orientierungen. Die Diskursregeln fordern dazu auf, *alle* Betroffenen zu integrieren und ihre Geltungsansprüche hör- bzw. verstehbar und für alle anderen Betroffenen argumentativ einsichtig zu machen. Dass die Artikulation der je anderen Interessen oder Einwände nicht selten hermeneutische Übersetzungsarbeiten und einen empathischen Perspektivwechsel erfordert, d. h., reale Diskurse ungemein ressourcenintensiv sind, ändert nichts daran, dass diese Integration die verfahrenslogische Grundlage rationaler Verlässlichkeit und erkenntnistheoretischer Verbindlichkeit diskursiver Ergebnisse markiert. Der intersubjektiven „kooperative(n) Wahrheitssuche“²¹ liegt dabei zwar *kein* gradualistisches Verständnis von Wahrheit oder Richtigkeit zu Grunde. Im Verfahren immanent enthalten ist im Blick auf die Diskursregeln letztlich jedoch, dass die Geltungskraft eines Ergebnisses je mehr dem Anspruch des *emanzipatorischen Erkenntnisinteresses* gerecht wird, desto mehr Positionen und Geltungsansprüche im Diskurs integriert und in der Konsens- bzw. Urteilsfindung kommunikativ-rational mitbedacht worden sind. Komplementär dazu steigt die praktische *Orientierungskraft* eines Urteils mit der Quantität an Positionen,

²⁰ J. Habermas, Rationalität und Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität, in: ders., Rationalitäts- und Sprachtheorie. Philosophische Texte (Studienausgabe in fünf Bänden), Bd. 2, Frankfurt a. M. 2009, 105–145, hier: 106f.

²¹ Siehe zu dieser Formulierung: J. Habermas, Wahrheitstheorien, in: ders., Rationalitäts- und Sprachtheorie. Philosophische Texte (Studienausgabe in fünf Bänden), Bd. 2, Frankfurt a. M. 2009, 208–269, hier: 214.

Perspektiven und Sprachspielen, die das diskursiv gerechtfertigte Urteil oder die konsensuell begründete Norm anerkennen, d. h. als Repräsentation ihrer individuellen oder kollektiven Interessen verstehen. Darin spiegelt sich nicht zuletzt die Verknüpfbarkeit von Empirie und Diskurs im Sinne kritischer Hermeneutik. Gleichwohl ermahnt eine pragmatisch-diskursive Erörterung wissenschaftlicher Hypothesen, deren grundsätzliche Fallibilität nicht durch eine Verabsolutierung des erfahrungswissenschaftlichen Denkens kompensieren zu wollen. So entstandene Urteile und Erkenntnisse könnten „im Meer eines dezentrierten Weltverständnisses nur auf abgeschirmten subkulturellen Inseln“⁴²² überleben. Solche abgeschlossenen Weltbilder müssen im Blick auf die Komplexität und Interdisziplinarität wissenschaftlicher Praxis aber als unaufgeklärt und letztlich als irrational gelten. Die grundsätzliche Fallibilität und Reversibilität diskursiver Urteile zeigen vor diesem Hintergrund nicht nur die Offenheit diskursiver Urteilsfindungsprozesse an, sondern garantieren gerade *durch* diese Offenheit die Rationalität des Verfahrens selbst.

Besonders im Blick auf die *Historizität von Vernunft* stellt sich die Orientierungskraft der diskursiven Ergebnisse also gegenüber alternativen Verfahren genau dadurch unter Beweis, dass sie für Aktualisierungen, für neue Informationen oder unberücksichtigte Perspektiven offenbleibt. Mehr noch, die Integration und argumentative Verhandlung verschiedener wissenschaftlicher Hypothesen, die Pluralität lebensweltlicher Perspektiven, die unterschiedlichen kulturellen oder religiösen Wirklichkeitsdeutungen, *verbürgen die epistemische Relevanz diskursiver Ergebnisse*. Veto, Dissens und Konfrontation haben entsprechend emanzipatorisches Potential und gewährleisten somit epistemische Verantwortung im Sinne rationaler Verlässlichkeit. Im Horizont dieser Explikation erhält die Diskurstheorie trotz ihrer universalistischen Ansprüche insgesamt eine *transitorische*, prozessuale Signatur; transportiert die Orientierung am kommunikativen Ideal immer auch eine Negation, zumindest aber kritische Reflexion auf die faktischen Bedingungen unserer Kommunikation. In diesem Sinne ermutigt Seyla Benhabib (* 1950), „den Konsens nicht als Endziel

²² Zum Zitat und Gedanken: J. Habermas, Motive nachmetaphysischen Denkens, in: ders., Philosophische Texte. Kritik der Vernunft (Studienausgabe in fünf Bänden), Bd. 5, Frankfurt a. M. 2009, 174–202, hier: 175.

zu verstehen, sondern als Prozeß, als gemeinschaftliche Suche nach Wahrheit oder Gültigkeit.²³ Dadurch verändert sich schließlich auch das Selbstverständnis von Philosophie und ihr Verhältnis zu den anderen Wissenschaften. In der Rolle als Platzhalterin und Interpretin gewinnen ihre Urteile durch eine Kooperation mit den anderen wissenschaftlichen Disziplinen an Plausibilität und Tiefenschärfe.²⁴ In diesem Sinne sind Pluralität und Interdisziplinarität sowohl auf der wissenschaftstheoretischen Ebene als auch auf Ebene lebensweltlicher Handlungskoordination für die erkenntnistheoretische Nachhaltigkeit diskursiver Urteils- und Entscheidungsfindung zentral. Das egalitäre Profil, auch wenn nur asymptotisch erreichbar, wiederum ist die formale Basis, um die rationale Verlässlichkeit der Diskursergebnisse *prima-facie*, d. h. bis auf Widerlegung, unterstellen zu können. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass mit dem diskursiven Verfahren nicht etwa eine idealisierte Kommunikationsutopie vorgestellt wird.²⁵ Diskursive Rechtfertigung muss vielmehr als eine *reale Praxis* verstanden werden, die sich im Rahmen institutionalisierter, praktischer Diskurse als argumentatives Konfliktbewältigungsverfahren ausweisen lässt. Die Diskursregeln sind somit kontrafaktische Idealisierungen, d. h. als *Anhaltspunkte* dafür zu verstehen, was an Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit und Unparteilichkeit von den Kommunikationspartner(innen) vor dem Hintergrund der rationalen Einlösung von Geltungsansprüchen gefordert werden *darf* und somit als hinreichend unterstellt werden muss. In diesem Sinne gelten sie als unausweichlich, nicht aber unhintergebar, was schließlich universal- von transzendentalpragmatischen Lesarten der Diskursethik unterscheidet.

²³ S. Benhabib, Im Schatten von Aristoteles und Hegel. Kommunikative Ethik und Kontroversen in der zeitgenössischen praktischen Philosophie, in: dies., Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne, Frankfurt a. M. 1995, 33–75, hier: 51.

²⁴ Vgl. dazu: J. Habermas, Die Philosophie als Platzhalter und Interpret, in: ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln (s. Anm. 5), 9–28.

²⁵ Siehe dazu besonders: J. Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, in: ders., Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a. M. 1991, 119–226, besonders: 160f.

2 Diskurs in der Kritik – zur Dynamik unbemerkter Stereotype

So plausibel und naheliegend bis hierher der verständigungsorientierte Diskurs als formales Orientierungsverfahren in heterogenen Gesellschaften erscheint, so deutlich ist an der Diskurstheorie auf unterschiedlichen Ebenen Kritik formuliert worden.²⁶ Neben der grundsätzlichen Problematisierung einer kommunikativen Rehabilitation der Vernunft hat ebenso die universalpragmatische, d. h. schwache Begründung und Geltung des Konsenses, Skepsis hinsichtlich der rationalen und erkenntnistheoretischen Verlässlichkeit diskursiver Ergebnisse hervorgerufen. In diesem Zusammenhang stellen besonders postmoderne und feministische Perspektiven die erkenntnistheoretische und ethische Verantwortbarkeit diskursiver Urteile in Frage. Sind Diskurssubjekte tatsächlich in der Lage von ihren individuellen, partikularen Erfahrungen bei ihrer Beurteilung der Gültigkeit und Autorität von Gründen zu abstrahieren und den zwanglosen Zwang des besseren Arguments wirken zu lassen? Angesichts der leiblich-emotionalen Dimension subjektiver Erfahrungen scheint der Verdacht, dass reale Diskurse potentiell Orte lebensweltlicher Herrschaftsbündnisse sind bzw. diese verdecken und verlängern können, nicht unbegründet und verweist damit auf einen neuralgischen Punkt: Denn nur, wenn die Unparteilichkeit und Offenheit des diskursiven Verfahrens gewährleistet ist, lässt sich der rationale Konsens als ein epistemisch und ethisch verlässliches Kriterium bestimmen, das auch auf der handlungspraktischen Ebene Orientierungsfunktion übernehmen kann. Werden lebensweltliche Interessen – intentional oder unbemerkt – nicht abstrahiert und in argumentativ rechtfertigbare Geltungsansprüche übersetzt, unterlaufen sie die Diskursregeln. Übersieht oder ignoriert man also, dass die lebensweltliche Imprägnierung der Subjekte auch in Diskursen nicht einfach abgelegt werden kann, beginnt die formal über die Diskursregeln zugesicherte Unparteilichkeit einen dunklen Schatten zu werfen, in dem sich lebensweltliche Hierarchien und kulturell habitualisierte Machtlogiken unbemerkt verstetigen.²⁷

²⁶ Vgl. dazu ausführlich: Weber, Wunsch und Wirklichkeit (s. Anm. 6), 301–353. Zum folgenden Abschnitt besonders: ebd., 326–335.

²⁷ Siehe zu dieser Kritik exemplarisch: M. Foucault, Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I, Frankfurt a. M. 1977; ders., Das Subjekt und die Macht,

Diese Diagnose verschärft sich besonders in Erinnerung an die Ergebnisse der Rassismus- und Vorurteilsforschung der letzten Jahre, d. h. im Blick auf Wirkung und Dynamik von *implicit bias* und deren Rolle in wahrnehmungspsychologischen Prozessen.²⁸ Zentrale Erkenntnisse dieser Forschungen sind dabei, dass die menschliche Psyche die Welt in Kategorien und Typologien, sogenannte Stereotype, einteilt und zur Informationsverarbeitung einteilen *muss*. Diese Ordnungs- und Organisationskategorien sind Teil der biologischen Grundausstattung, werden jedoch auch durch die individuelle Sozialisation gelenkt, verstärkt oder überblendet. Ihre latente Einseitigkeit kann, z. B. im Rahmen von Bildungsprozessen, durch neue Erkenntnisse und Erfahrungen herausgefordert, überwunden oder erweitert werden. Treffen sie in kulturellen und medialen Narrationen auf ähnliche oder identische Ordnungs- und Weltdeutungskategorien, werden solche individuellen Stereotype umgekehrt perpetuiert und vertieft. Problematische Folgen haben diese Stereotype besonders dann, wenn sie *unbemerkt* bleiben und sich mit normativen Bewertungen verbinden (*implicit bias*). Dann führt die Wahrnehmung von Einzelmerkmalen zu erfahrungsunabhängigen, verallgemeinerten Urteilen über den Charakter, die Leistungsfähigkeit oder den Wert von Einzelpersonen oder Gruppen mit diesem Merkmal. Wenn solche *Vorurteile* auch von anderen aus der Deutungs- und Lebensgemeinschaft geteilt werden, erscheinen sie zudem als normal oder objektiv richtig. So führen sie zu einer Praxis, in der damit einhergehende Diskriminierungen nicht als Unrecht (*harm*) auffallen. Aus wahrnehmungspsychologischer Perspektive sind implizite Vorurteile keine Seltenheit und auch deshalb so hartnäckig, weil sie als *In-Out-Group*-Kontrastmittel mit der eigenen Identitätsentwicklung verwoben und emotional besetzt sind. Schließlich schützt die Psyche sich selbst und kann zudem neue Erfahrungen ausblenden, um die Integrität des eigenen Weltbildes zu erhalten.

in: H. L. Dreyfus, P. Rabinow (Hg.), Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Frankfurt a. M. 1987, 269–294. Dass solche Machtkontexte über das Gehört- oder Nicht-Gehört-Werden von Personen entscheiden, ist nicht erst mit Foucault ins Bewusstsein der Philosophie gerückt, sondern auch von der ersten Generation der Frankfurter als Herausforderung für das kritisch-theoretische Denken identifiziert worden. Vgl. dazu: H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, München ³1994, besonders: 21f.; 159f.

²⁸ Vgl. dazu ausführlich: Weber, Wunsch und Wirklichkeit (s. Anm. 6), 213–247.

Im Blick auf die skizzierte Kritik am Diskurs lässt sich daraus folgend nicht nur bestätigen, dass mit der Lebensweltimprägung der Diskursteilnehmenden trotz der formalen Abstraktionsforderungen unbemerkt Vorurteile in den Diskurs eingeführt werden können. Zwar setzen diese die Geltung der Diskursregeln nicht außer Kraft. Insofern sie aber präjudizieren, wer für sprach- und handlungsfähig gehalten wird, und beeinflussen, welche Gründe und Argumente überhaupt als relevant eingestuft werden, unterminieren sie die Unparteilichkeit und damit letztlich auch die rationale Verlässlichkeit des Verfahrens massiv. Die Übernahme epistemischer Verantwortung wäre unter diesen Vorzeichen im Rahmen der Diskurstheorie nicht möglich und die Orientierung an Einsicht, Verstehen und Verständigung hinfällig.

Ich möchte an dieser Stelle der Argumentation die Konsequenzen solcher (unbewussten) Diskriminierungsdynamiken an zwei Phänomenen, dem des *Silencing* und dem der *Hermeneutical Injustice*, verdeutlichen und so deren *harm*-Effekte im Blick auf die Möglichkeit der *Repräsentation* im Diskurs präzisieren²⁹:

2.1 Silencing

In der Soziologie und Sozialpsychologie werden *Silencing*- oder *Shameing*-Phänomene als Unterdrückung von dissidenten Meinungen (*suppression of dissent*) erläutert und als direktes, indirektes oder selbstauferlegtes Rede- und Teilnahmeverbot differenziert.³⁰ Ich möchte hier in Anlehnung an die sprechaktanalytischen Untersuchungen von *Silencing*-Phänomenen, wie sie Rae Langton (* 1961) und Jennifer Hornsby (* 1951) vorgelegt haben³¹, als *Silencing* all diejenigen diffamierenden Verhaltensweisen in der intersubjektiven Kommunika-

²⁹ Siehe zum folgenden Abschnitt: A. Weber, Zur epistemischen Relevanz von Diversität. Über Diskriminierungsdynamiken und die Kirche als divers-konviviale Lebensform, in: B. Brunnert, W. Haunerland, S. Kopp (Hg.), Der Vielfalt Raum geben. Zum ambivalenten Potenzial einer differenzsensiblen Kirche (Reihe: Kirche in Zeiten der Veränderung Bd. 14), Freiburg i. Br. 2022, 145–173.

³⁰ Vgl. T. D. Nelson (Hg.), Handbook of Prejudice, Stereotyping, and Discrimination, New York 2009, 64–87, besonders 73f.

³¹ Vgl. dazu u. a.: R. Langton, Speech Acts and Unspeakable Acts, in: dies., Sexual Solipsism. Philosophical Essays on Pornography and Objectification, New York 2009, 25–63. Siehe zur Darstellung von solchen Silencing-Dynamiken im Kon-

tion bezeichnen, entlang derer die Geltung der Aussagen von anderen Diskursteilnehmenden unterminiert wird. Dies ist z. B. dann der Fall, wenn einer Person oder einer Gruppe aufgrund von stereotypen Rollenbildern Unglaubwürdigkeit oder fehlende Zurechnungsfähigkeit unterstellt werden. Ein solches *Sincerity-Silencing*³² stellt also in Abrede, dass bestimmte Personen überhaupt zu berücksichtigende Geltungsansprüche formulieren *können*. Noch *vor* der argumentativen Rechtfertigung werden diese Personen so von der diskursiven Erörterung ausgeschlossen. Exemplarisch lassen sich solche aus (impliziten) diskriminierenden Vorurteilen resultierende *Silencing*-Dynamiken im Blick auf die Akzeptanz von Frauen in der Wissenschaft rekonstruieren: Frauen galten lange als physisch und psychisch unfähig rational zu argumentieren. Die essentialistischen Rollenbilder und damit verbundene Charakterzuschreibungen ließen ihre Aussagen als irrelevant erscheinen. Aufgrund ihrer angeblichen Emotionalität, Unkontrolliertheit oder Hysterie waren Frauen mit wenigen Ausnahmen also – scheinbar berechtigt – aus den wissenschaftlichen Diskursen ausgeschlossen.³³ Auch heute wird eine Aufarbeitung der daraus entstehenden einseitig-männlichen Geschichte, z. B. in Form einer Ergänzung und Erneuerung klassischer Wissensbestände, nur langsam umgesetzt und bleibt ein Nebenschauplatz.³⁴

Miranda Fricker (* 1966) hat in ihren Analysen zur epistemischen Ungerechtigkeit eine solche Absprache von Fähigkeiten bzw. die Abwertung einer Person als wissendes Subjekt durch Vorurteile als intrinsische Ungerechtigkeit der individuellen Zeugenschaft (*testimonial injustice*) bezeichnet.³⁵ Die unterstellte Unzurech-

text der Analyse des *harm*-Potentials pornographischer Artefakte: Weber, Wunsch und Wirklichkeit (s. Anm. 6), 120–137.

³² Zum *Sincerity-Silencing*: M. K. McGowan, *Sincerity Silencing*, in: *Hypatia* 29 (2/2014), 458–473.

³³ Siehe dazu in systematischer Aufarbeitung u. a.: M. Wyer u. a. (Hg.), *Women, Science, and Technology. A Reader in Feminist Science Studies*, London – New York ²2009.

³⁴ Pionierinnen-Arbeit für die Philosophie leistet dabei in Deutschland Ruth Hagen-gruber: R. Hagen-gruber, S. Thorgeirsdottir (Hg.), *Methodological Reflections on Women's Contribution and Influence in the History of Philosophy (Women in the History of Philosophy and Sciences 3)*, Basel 2020.

³⁵ Vgl. dazu und zum Folgenden: M. Fricker, *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford 2007, besonders: 9–59.

nungsfähigkeit und damit angezweifelte Glaubwürdigkeit kann, wenn die solchen Deutungen vorgeschalteten Stereotype kulturell verinnerlicht sind, zu einem Punkt führen, an dem die jeweilige Sprechhandlung nicht einmal mehr *als* illokutionärer Akt, z. B. als Aussage oder Zeugnis, erkannt wird: „It is possible to silence someone, not by ordering or threatening them into simple silence, not by frustrating their perlocutionary goals, but by making their speech acts *unspeakable*.“³⁶ Insofern man den Sprechakt im Sinne der Lautfolge also zwar hören, ihn jedoch nicht als Sprechhandlung (an)erkennt, scheitern solche Äußerungen – um an Langtons Begriffe anzuschließen – folglich nicht an ihrer Unhörbarkeit, sondern an ihrer Unsagbarkeit (*unspeakability*).

Auch für egalitäre Diskurssettings gilt demnach: Solange die Beurteilung, welche Subjekte, Bedürfnisse und Positionen in einen Diskurs integriert, d. h. als rational bezeichnet und als relevant gehört werden können, auf Kriterien und Beurteilungsmaßstäben basiert, die der *Logik der Erkennenden bzw. Beurteilenden* entspringen, bleiben Perspektiven, die dieser Logik nicht entsprechen, unberücksichtigt und aus Diskursen ausgeschlossen.³⁷ Damit können Vorurteile nicht nur die Diskurspräsuppositionen aushebeln, sondern schließlich die epistemische Verlässlichkeit des Diskurses vollständig aufweichen.

2.2 Hermeneutical Injustice und Repräsentationsparadox

Als ebenso problematische Konsequenz der bewussten oder unbewussten Zuschreibung von Stereotypen und Vorurteilen lässt sich ein weiterer, als hermeneutische Ungerechtigkeit (*hermeneutical injustice*) bekannter *harm*-Effekt benennen: So kann das Fehlen einer passenden Sprache bzw. das Fehlen ganzer Wissens- oder Sprachdiskurse verhindern, dass Erfahrungen überhaupt als Positionen in einen Diskurs integriert werden. Auch hier lässt sich abermals ein Beispiel aus dem Kontext der Frauenrechtsbewegungen heranziehen. So hat aufgrund der behaupteten Natur der Frau und damit vermeint-

³⁶ Zum Zitat und Gedanken: Langton, *Speech Acts* (s. Anm. 31), 49 (kursiv im Original).

³⁷ Vgl. dazu besonders die Kritik Lyotards: J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, München 1989.

lich korrelierter Funktionen bzw. daran anknüpfender Erwartungen in Ehe und Partnerschaft lange ein Bewusstsein gefehlt für das mit häuslicher Gewalt einhergehende Unrecht.³⁸ Die hermeneutische Ungerechtigkeit als Folge von Vorurteilen und Diskriminierung dringt also

„(...) in die tieferen Schichten des mitmenschlichen Zusammenlebens ein, denn sie betrifft die Sprache, Wissenskategorien und Wahrnehmungsweisen, die notwendig wären, um ungerechte, gewalttätige oder unwürdige Tatbestände zu beschreiben und zu bezeugen.“³⁹

Fehlen der Sprachdiskurs oder der normative Bezugsrahmen, dann fehlt auch die epistemische Grundlage für eine Anklage. Dass sexuelle Gewalt am Arbeitsplatz und in der Familie erst seit knapp 30 Jahren überhaupt zu einer rechtskräftigen Verurteilung führen, ist trauriges Zeugnis dieser Dynamiken. Unter dem Maßstab der normierenden Mehrheit sind solche Gewalterfahrungen lange als partikulares Unglück beschrieben oder als Leiden einer einzelnen Person trivialisiert worden.⁴⁰ Christina Schües (* 1959) bemerkt in diesem Zusammenhang, dass diese Trivialisierung eines Tatbestandes und die damit erlittene Verletzung sich zudem in einer stärkeren Verletzbarkeit niederschlagen können, dann und wenn das unter Vorurteilen verdeckte Subjekt erneut durch Diskriminierung ernied-

³⁸ Siehe als Erläuterungen zu den Motiven und Praktiken der Neuen Frauenbewegung: Weber, Wunsch und Wirklichkeit (s. Anm. 6), 31–52. Siehe dazu insgesamt ebenso: I. Lenz, Die unendliche Geschichte? Zur Entwicklung und den Transformationen der Neuen Frauenbewegung in Deutschland, in: dies. (Hg.), Die Neue Frauenbewegung in Deutschland. Abschied vom kleinen Unterschied. Ausgewählte Quellen, Wiesbaden ²2010, 19–42.

³⁹ Zum Zitat und zur Darstellung insgesamt: C. Schües, Auf Ungerechtigkeit antworten, in: H. Landweer, I. Marcinski (Hg.), Dem Erleben auf der Spur, Feminismus und die Philosophie des Leibes, Bielefeld 2016, 175–196, hier: 192.

⁴⁰ Nicht als einzige, aber in ihrer Wirkmacht wohl unverwechselbar hat Simone de Beauvoir im Blick auf die Geschichte und Gegenwart entsprechend festgehalten, dass die Vorstellung der Welt ein *Produkt der Männer* ist, insofern diese die Welt alleine von ihrem Standpunkt aus beschreiben und zugleich mit der absoluten Wahrheit verwechseln. Vgl. in der deutschen Übersetzung: S. d. Beauvoir, Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Reinbek ¹¹2011, 152f. Die Gender Studies und die postkoloniale Philosophie haben diese Erkenntnis weiter ausdifferenziert.

rigt und sein gesellschaftliches Verhältnis so als prekär bestätigt wird.⁴¹

Entlang der sozialetischen Aufgabe unbemerkte Exklusionsmechanismen und Arten verminderter Zugehörigkeit⁴² zu rekonstruieren, haben die *postcolonial studies* dafür sensibilisiert, dass die Dynamik von autoritativem Wissen, abysselem Denken und diskriminierender Macht nicht nur für unreflektierte oder irrationale, sondern auch für sich als *rational* verstehende und ethisch differenzierte Subjekte attestiert werden kann. Diese Dynamik wird dort besonders deutlich, wo die zeitlichen und örtlichen Limitationen realer Diskurse, aber auch physische, psychische oder strukturelle Partizipationshinderungsgründe auf Seiten der Subjekte durch eine stellvertretende Interessensrepräsentation kompensiert werden sollen.⁴³ Advokation und Stellvertretung – selbst wenn sie im Sinne einer diskursiven Anwaltschaft für Subalterne, Marginalisierte und Diskriminierte kontextsensibel und mit besten Absichten vollzogen werden – bergen nicht nur das Risiko paternalistischer Vereinnahmung. Vielmehr provozieren sie in der Identifikation der exkludierten Parteien die Verstetigung der damit einhergehenden Beschreibungskategorien und verlängern die Wahrnehmung der verminderten Zugehörigkeit sowohl auf Seiten der vermeintlichen Anwält(innen) (*Othering*) als auch auf Seiten der repräsentierten Gruppen (*Self-Othering*).⁴⁴ „Re-

⁴¹ Vgl. dazu Judith Butlers Erläuterungen zur sozialen Prekarität: „Precariousness is not simply an existential condition of individuals, but rather a social condition from which certain clear political demands and principles emerge.“ J. Butler, *Frames of War. When is Life Grievable?* London – New York 2009, XXV. Zitiert nach C. Schües, Epistemische Verletzlichkeit und Gemachtes Unwissen, in: <https://www.praefaktisch.de/nichtwissen/epistemische-verletzlichkeit-und-gemachte-unwissenheit/haft> (Zugriff: 2.6.2023).

⁴² Siehe dazu: M. Kronauer, *Exklusion. Die Gefährdung des Sozialen im hochentwickelten Kapitalismus*, Frankfurt a. M. – New York 2010.

⁴³ Vgl. zur Problematik advokatorischer Diskurse und zur Inklusionsfrage: M. H. Werner, *Who counts? Argumente zur Beantwortung der Inklusionsfrage*, in: M. Niquet, F. J. Herrero, M. Hanke (Hg.), *Diskursethik. Grundlegungen und Anwendungen*, Würzburg 2001, 265–292; H.-J. Höhn, *Sozialetik im Diskurs*, in: E. Arens (Hg.), *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*, Düsseldorf 1989, 179–198. Zur Darstellung auch: Weber, *Zwischen Wunsch und Wirklichkeit* (s. Anm. 6), 316–324.

⁴⁴ Vgl. zur identitätsstiftenden Rolle von Stereotypisierung und dem Phänomen

präsentation verspricht einerseits Emanzipation und Inklusion, weil diejenigen, die nicht selbst sprechen (können), eine Stimme von anderen bekommen, und somit Eingang in gesellschaftliche Aushandlungsprozesse erhalten.⁴⁵ Weil die Betroffenen nicht unmittelbar für sich sprechen, verstärkt sie – so erläutert Gayatri Spivak (* 1942) am Beispiel der Witwenverbrennung – jedoch ebenso das Nicht-Gehört-Werden und verschleiert so hermeneutische Ungerechtigkeit.⁴⁶

Insofern alle Subjekte in ihren aktuell gegebenen Erscheinungsformen immer auch Produkte der gesellschaftlich instanziierten Machtstrukturen und internalisierten Deutungsgewohnheiten sind⁴⁷, erweisen sie sich insgesamt in Form unterschiedlicher Partizipation an diesen Strukturen zugleich ebenso als zentrale Größen zur Aufrechterhaltung derselben. Der persönliche oder kollektive Vorteil einer solchen Partizipation manifestiert sich auf der Diskursebene nicht zuletzt in einer Deutungshoheit über die Geltung, Qualität oder Güte der Argumente, in der Entscheidungskompetenz über die Sprach- und Handlungsfähigkeit von Diskursteilnehmer(inn)en oder in der Rechtfertigung und Besetzung von advokatorischen Diskursen.

Richtig ist an diesen Diagnosen also im Horizont der problematisierten Geltung und Orientierungskraft von verständigungsorientierten Diskursen, dass diese tatsächlich häufiger Zeugnisse habitualisierter Vorurteile und struktureller Herrschaftsbündnisse sind denn emanzipatorisch-egaliserende Praxis. Die hier skizzierten

der *Self-Fulfilling Prophecies*: Weber, Wunsch und Wirklichkeit (s. Anm. 6), 220–222. Zum daran anschließenden Verfahren des Othering in der postkolonialen Theorie u. a.: G. C. Spivak, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation* [1998]. Aus dem Englischen von A. Jaskowicz und S. Nowotny, Wien 2008. Zum Self-Othering: K. Winkler, *Kritik der Repräsentation. Postkoloniale Perspektiven für die theologische Sozialethik*, in: *Ethik und Gesellschaft* (2/2017), 1–14.

⁴⁵ Zum Zitat und Gedanken: Winkler, *Kritik der Repräsentation* (s. Anm. 44), 2.

⁴⁶ Dass sich diese Dynamik z. B. auch im Kontext der sogenannten Sex Arbeit identifizieren lässt und einerseits zu einer Tabuisierung und andererseits zu einer Politisierung führt, bleibt in den Diskursen christlicher Sozialethik bisher unangearbeitet. Die Relevanz einer Thematisierung im Blick auf damit einhergehenden Menschenhandel zeigt m. W. zurzeit einzig: H. Haker, *Towards a Critical Political Ethics. Catholic Ethics and Social Challenges* (Studien zur Theologischen Ethik 156), Basel – Würzburg 2020, 191–219.

⁴⁷ Vgl. dazu: Weber, *Zwischen Wunsch und Wirklichkeit* (s. Anm. 6), 328–330.

harm-Effekte erschöpfen sich dabei natürlich keinesfalls in *Silencing* und *Epistemic Injustice*. Wie der kurze Verweis auf das Repräsentationsparadox in der Sozialethik nahelegt, führen sie vielmehr auch jenseits von Diskursettings zu sozialer Exklusion und Ignoranz gegenüber dem Leid Dritter. Ohne gesellschaftliche Teilhabe bleiben merkmalsabhängige, verletzende Erfahrungen nicht nur ungesehen, ungehört und für den Großteil der Gesellschaft bedeutungslos. Zudem verstetigen sie auch die daran ansetzenden und davon abgeleiteten Deutungs- und Rezeptionsautoritäten. Wo diese, wie skizziert, auch in anderen sozialen Bereichen und Sozialisationsquellen reproduziert werden, können sie schließlich zur Normalität gerinnen und so die verinnerlichten Diskriminierungen veräußerlichen, d. h. in öffentliche und rechtliche Institutionen übersetzen. Auf diese Weise dynamisieren sich Vorurteile und lassen ganze *Traditionen der Diskriminierung* entstehen:

„Eine Gesellschaft, die bestimmte Personen aufgrund von rassistischen, sexistischen oder anderen Vorurteilen von der Zeugenschaft ausschließt oder sie aufgrund von sozial und kulturell eingeübten Sprachdiskursen zur Stimmlosigkeit verdammt, wäre keine gerechte Gesellschaft, sondern eine, die prekäre Verhältnisse befördert.“⁴⁸

Um den Diskurs vor diesem Hintergrund überhaupt noch als Prüfungsverfahren epistemisch verantwortbarer Handlungsorientierung bzw. als Ort theoretisch und praktisch verlässlicher Wissensgewinnung plausibilisieren zu können, ist es insgesamt entscheidend zu klären, ob und wie solche Diskriminierungsdynamiken bzw. die in ihnen aktivierten Vorurteile und Rollenbilder aufgebrochen werden können. Im Folgenden möchte ich deshalb versuchen den Blick noch einmal auf das Potential kommunikativ-komprehensiver Vernunft zu lenken und dafür argumentieren, dass diese Probleme nicht jenseits diskursiver Praxis bearbeitet werden können.

⁴⁸ C. Schües, Auf Ungerechtigkeit antworten (s. Anm. 39), 192.

3 Diskurse als umkämpftes Terrain oder: „kein Diskurs ist auch keine Lösung“

Der weite Horizont der hier skizzierten verfahrenstheoretischen Bündelung kommunikativer Vernunft ist deren verstehens- und verständigungsorientiertes Engagement. Mit anderen Worten verweist das Diskurs-Programm auf das Profil kommunikativer Vernunft selbst zurück. In ihrem emanzipatorisch-aufklärenden Selbstanspruch fungiert diese zum einen als *pars construens*, d. h. als inhärenter Katalysator für die Suche nach den sprachspielgrammatischen Gemeinsamkeiten.⁴⁹ Sie initiiert dabei auch jenseits der Diskurse (intersubjektive) Sprachfindungs- und Verstehensvorgänge, bemüht sich Sprachspielgrammatiken freizulegen und Aussagen in ihren konkreten, physisch präsenten, erlebten Lebensweltbezügen zu begreifen. Kognitive Dissonanzen oder Missverständnisse können dabei zwar zum Anlass genommen werden, an die Abhängigkeit von individuellen Erfahrungen bzw. Interessen und Bedeutungszuschreibungen zu erinnern. Logisch ist es aber der *komprehensive* Modus kommunikativer Rationalität, der solche explikativ-explorativen Vorarbeiten zum festen Bestandteil der hermeneutischen Ermöglichungsbedingungen intersubjektiver Geltungsanspruchsprüfung macht. Die gegenseitige Perspektivenübernahme ist in diesem Sinne nur möglich, wenn dieser lebensweltliche Kontext als Entdeckungs- und (Be-)Deutungshorizont adressiert bleibt. Zugleich wirkt die kommunikative Rationalität ebenso als *pars destruens* diskursiver Urteilsfindung, insofern sie in den Urteilen und Bewertungen unter dem Anspruch epistemischer und ethischer Verlässlichkeit nach möglichen lebensweltlichen Vereinnahmungen, stereotypen Verzerren und Herrschaftsbündnissen sucht. Die Funktionsweise *komprehensiver* Vernunft fördert so nicht nur eine Wachsamkeit gegenüber unbemerkten Vorurteilen, sondern erinnert daran, dass Bedeutungs- und Geltungszuschreibungen entlang sich stetig verändernder Lebenswelt-Frames ein vollständiges Verstehen der Anderen unmöglich machen. Bei allen Sprachfindungs- und Übersetzungsprozessen handelt es sich um offene und keine abschließbaren Vorgänge. Eine *komprehensiv-dekonstruktive* Vernunft ist demnach epistemisch bescheiden und vergisst entsprechend auch in der Ver-

⁴⁹ Vgl. ausführlich zu dieser Profilierung: Weber, Wunsch und Wirklichkeit (s. Anm. 6), 352.

ständigungs- und Konsens-Orientierung nicht, dass der Diskurs als *reale Praxis* immer anfällig für Silencing-Dynamiken bleibt. Komplementär dazu engagiert sie sich im diskursiven Setting dafür, dass die „Differenzen im jeweiligen Selbst- und Weltverständnis der Akteure gerade nicht ausgelöscht, sondern zur Geltung gebracht werden.“⁵⁰ So können die Teilnehmenden als unhintergehbare Einzelsubjekte adressiert bleiben, ohne auf ihre (ungewollte) Mitträger-schaft von Herrschaftsideologien reduziert zu sein.⁵¹ Gerade weil Subjekte in der rational-performativen Akzeptanz der Diskursregeln je neu nach versteckten Herrschaftsmechanismen suchen *müssen*, können Diskurse dann ebenso zum „Hindernis, Gegenlager, Widerstandspunkt und Ausgangspunkt für eine [der Macht A. W.] entgegengesetzte Strategie“⁵² werden. Auch unbemerkte Vorurteile und habitualisierte Rollenbilder lassen sich so grundsätzlich entdecken und in ihren vereinseitigenden Effekten problematisieren. Hier gilt abermals, dass ein heterogener, mit vielfältigen Positionen besetzter Diskurs solchem *implicit bias* schneller auf die Spur kommen kann.

Trotz der kritischen Vorbehalte gegenüber einer Explikation des Diskurses als egalitäre bzw. neutrale Praxis kann insgesamt also dafür argumentiert werden, dass Diskurse nicht ein für alle Mal der Macht unterworfen sind, sondern umkämpftes Terrain bleiben.

Besonders dort, wo sich z. B. entlang medialer Bilder und Formate stereotype Deutungsmuster und Narrative im kulturellen Substrat ablagern oder sogar mit dort konservierten Rollen- und Menschenbildern konvergieren und so die Informationsinterpretation maßgeblich beeinflussen, kann der Formalismus des Verfahrens dabei helfen, erkenntnistheoretische Einseitigkeit zu demaskieren und emotional aufgeladene Debatten in der Verpflichtung auf die Diskursregeln zu erden.⁵³

Das Repräsentationsparadoxon hat zugleich deutlich gemacht, dass die mit Vorurteilen, Diskriminierungsdynamiken und Silencing-Prozessen verbundenen Machtgefälle nicht alleine durch eine

⁵⁰ Vgl. J. Habermas, Erläuterungen (s. Anm. 25), hier: 163–164.

⁵¹ Vgl. ders., Gerechtigkeit und Solidarität. Diskussion über Stufe 6, in: ders., Erläuterungen zur Diskursethik (s. Anm. 25), 49–76, hier: 70.

⁵² Zum Zitat: Foucault, Der Wille zum Wissen (s. Anm. 27), hier: 100.

⁵³ Siehe dazu noch einmal: Weber, Wunsch und Wirklichkeit (s. Anm. 6), 223–227.

bessere, d. h. sensiblere, leid- und leidensempfindlichere Diskurspraxis aufgelöst werden können. Imperialer Habitus, abysiales Denken und die psychologischen Dynamiken stereotyper Informationsverarbeitung lassen sich nicht alleine durch den Appell oder die Erinnerung an Dialogtugenden überwinden. Ebenso bleibt die Forderung nach einer reflexiven Repräsentation oder kritischen Advokation, die im Rahmen der sozialetischen Diskussion des Repräsentationsparadoxon empfohlen wird⁵⁴, solange ein bloßes Lippenbekenntnis⁵⁵, wie die theoretischen Analyse- und Veränderungsimpulse ohne praktische und damit strukturelle Übersetzung bleiben.⁵⁶ Für die Auflösung subalterner Räume, die Identifizierung epistemischer Ungerechtigkeiten wie auch die Ermöglichung verantworteter Urteilsfindung braucht es neben der Analyse deren ideengeschichtlicher, lebensweltlicher und systemischer Verwurzelungen entsprechend eine – ganz im Sinne der Sozialethik – engagierte Praxis, entlang der die strukturellen und institutionellen Bedingungen für eine hier ausgearbeitete problemsensible Kultivierung von diskursiven Verständigungsprozessen (neu) adressiert werden.⁵⁷

Auch wenn es vor dem Hintergrund dieser Analysen und mit dem lediglich schwachen Status des kontrafaktischen Konsensideals auf den ersten Blick unplausibel erscheint, das formale Verfahren des verständigungsorientierten Diskurses überhaupt noch als epistemisch bzw. ethisch relevanten Erkenntnisort bezeichnen zu wollen, scheint mir auf den zweiten Blick gerade aber dieser schwache Status vertrauenswürdiger Zeuge epistemischer und ethischer Verantwortungsübernahme zu sein. So bleibt der Diskurs – das verstehens-

⁵⁴ So z. B.: Winkler, Repräsentation (s. Anm. 44), 14f.

⁵⁵ Zur Kritik des appellativen Charakters der Sozialethik, die Moralisierung und Ethik koinzidiert: G. Wilhelms, *Christliche Sozialethik*, Paderborn 2010, 12–15.

⁵⁶ An dieser Erkenntnis müsste dann auch eine Rehabilitierung neuer politischer Theologie ansetzen.

⁵⁷ Grundsätzlich bietet die katholische Kirche für diese Arbeit sowohl theoretische als auch praktische Infrastrukturen. Die mystisch-politische Doppelstruktur des Evangeliums spiegelt sich m. E. nicht nur im emanzipatorisch-egalitären Anspruch des hier profilierten diskursiven Verfahrens. Das pastorale Engagement für die Schöpfung – vom seelsorgerischen Einsatz über die Charismenorientierung bis zu Nachhaltigkeitskonzepten – könnte eine solche Aufarbeitung vorurteilsbesetzter Diskurspraxis sinnvoll begleiten und immer wieder auch in herausfordernden Diskurssettings einfordern.

und verständigungsorientierte Ringen mit den strukturellen und kulturellen Ermöglichungsbedingungen emanzipatorischer Vergesellschaftung, die gleichzeitige Erkenntnis in diesem Ringen potentiell neue Ungerechtigkeiten zu erzeugen und schließlich die *bedingungslose Bejahung dieser Spannung* – doch letztlich die einzige Möglichkeit, weder doxischer Willkür noch dogmatischer Festlegung in der Entscheidungs- und Urteilsfindung das Wort zu reden. Unter den Vorzeichen nachmetaphysischen Denkens, eines Denkens also, das sich nicht noch einmal durch erstphilosophische Begründungsversuche absichern lassen kann bzw. will, ist die diskursive Vernunft „(...) gewiß eine schwankende Schale – aber sie ertrinkt nicht im Meer der Kontingenzen, auch wenn das Erzittern auf hoher See der einzige Modus ist, in der sie Kontingenzen „bewältigt“.“⁵⁸ Kein Diskurs ist somit auch keine Lösung für die Herausforderungen der fragmentierten, heterogenen, akzelerierten Spätmoderne. In Rekurs auf die hier vorgestellte kritische Profilierung bedeutet epistemische Verantwortung zu übernehmen schließlich, immer wieder neu in anspruchsvolle, zähe Verständigungsprozesse einzutreten – selbst wenn deren Ergebnisse ungewiss sind und vorläufig bleiben.

⁵⁸ Zum Zitat und Gedanken: J. Habermas, Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen, in: ders., Kritik der Vernunft. Philosophische Texte (Studienausgabe in fünf Bänden), Bd. 5, Frankfurt a. M. 2009, 117–154, hier: 152.

Dialog als Praxis der Erkenntnisgewinnung bei der Beantwortung der Sinnfrage

Andreas Koritensky

1. Der Dialog – eine Praxis der Erkenntnisgewinnung?

(1) Die platonische Tradition hat der Philosophie zwei Grundmodelle der idealen Praxis der Erkenntnisgewinnung vermacht: Da sind zum einen die vielen Schriften Platons, in denen die Möglichkeiten dialogischer Denkprozesse unter Berücksichtigung der individuellen Eigenheiten der beteiligten Personen ausgelotet werden. Die vielen Asymmetrien dieser Dialoge werfen aber die Frage auf, woher das Wissen der anleitenden Person stammt: Hier beginnt eine zweite Linie, die sich von der Idee der philosophischen Einsicht als Folge einer übermenschlichen Intervention bei Platon – eines Herausgerissenwerdens, wie es offenbar nicht nur Parmenides erfährt, sondern auch der Befreite im Höhlengleichnis¹ – bis zu jener „Flucht des Alleinigen zum Alleinigen“ bei Plotin erstreckt, die grundsätzlich als Einzelne(r) angetreten werden kann.²

Während in den Debatten der Hochscholastik der Dialog als Praxis der Gewinnung und Schärfung von Erkenntnis noch sehr geschätzt wurde, ist die Neuzeit dem Dialog gegenüber offenbar skeptischer eingestellt – auch wenn er als literarisches Genre in der Philosophie erhalten bleibt.³ Die Erklärung, die David Hume in der Einleitung der *Dialogues Concerning Natural Religion* zur Funktion des Dialogs gibt, dürfte paradigmatisch für diese skeptische Einstel-

¹ Zu den Parallelen zwischen dem „Raptus“, den Parmenides erfährt, zur Befreiung des Philosophen im Höhlengleichnis vgl. R. Ferber, *Platos Idee des Guten*, St. Augustin ³2015, 143. Es ist jedenfalls auffällig, dass dialogische Situationen nur für die Aufenthalte in der Höhle berichtet werden.

² Vgl. Plotin, *Opera III. Enneades VI*, hg. von P. Henry u. H.-R. Schwyzer, Oxford 1983, VI 9 [9], 11, 51.

³ Vgl. V. Höhle, *Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik*, München 2006.

lung sein⁴: Das Gesprächsformat erscheint hier als die Ersatzform rationaler Betätigung, die zur Erörterung von Fragen angewandt wird, die sich der Darstellung in einer systematischen rationalen Abhandlung entziehen. Der Dialog thematisiert also die Probleme, für die es keine definitiven Lösungen durch die Vernunft gibt, so dass vernünftige Menschen darüber im Dissens bleiben *dürfen* – oder eigentlich sogar *müssen*. Daher ist für Hume ein guter Dialog durch die Ebenbürtigkeit der Gesprächspartner(innen) gekennzeichnet.

Humes Überlegungen verweisen uns auf zwei Gründe, die für die skeptische Einstellung in der Philosophie gegenüber dem Dialog seit der Neuzeit verantwortlich sind:

Erstens macht die Neuzeit das *Ideal der epistemischen Autonomie* stark. Durch das Vernunftvermögen hat jedes Individuum das Recht und zugleich die Pflicht, seine Urteile selbst und auf rationaler Basis zu treffen. Dieses Ideal hatte eine wichtige emanzipatorische Wirkung gegenüber den epistemischen Ansprüchen überkommener Traditionen und etablierter Institutionen. In seiner *Aufklärungsschrift* geht Kant noch davon aus, dass das autonom urteilende Individuum seine Gründe einer kritischen Öffentlichkeit zur Prüfung vorlegt – und damit wieder in ein Gespräch eintritt.⁵ Das Ideal der Autonomie wird daher vor allem dann problematisch, wenn es als radikale epistemische Autonomie eines Individuums gelesen wird, die unabhängig von den Erkenntnissen und Argumenten der Anderen ist, weil sie dem eigenen Vollzug der Überzeugungsbildung grundsätzlich Priorität einräumt. Tatsächlich ist der Mensch als kontingentes Wesen in vielen seinen Anschauungen auf die Mitteilungen anderer angewiesen. Die Bedeutung der Einbindung in eine Erkenntnisgemeinschaft wird heute durch die Frage nach legitimer epistemischer Autorität in den Blick genommen.⁶ Könnte der Dialog als gemeinsame Betätigung ein Mittel sein, den Antagonismus von Autonomie und Autorität zu überwinden?

⁴ Vgl. D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion and the Natural History of Religion*, Oxford 1993, 29–31.

⁵ Vgl. I. Kant, *Was ist Aufklärung?* (Werke 9: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik), Darmstadt ⁴1983, A 492.

⁶ Vgl. L. Trinkaus Zagzebski, *Epistemic Authority. A Theory of Trust, Authority and Autonomy in Belief*, Oxford 2012, 204–228.; L. Code, *Epistemic Responsibility*, Albany ²2020, 175–177.

Zweitens hat sich aus dem Ideal der Autonomie eine Unsicherheit im Umgang mit der Pluralität der Anschauungen entwickelt, die die Zielsetzung eines Dialogs einzuschränken scheinen. Wenn es erst die Anerkennung der Andersheit durch ein Gegenüber ist, die ein Individuum in seiner Besonderheit konstituiert⁷, und zu dieser Besonderheit nicht zuletzt die zentralen Anschauungen und Überzeugungen gehören, ist dann ein Dialog als Ringen um Konsens überhaupt legitim? Oder sollte der Diskurs auf die *wechselseitige Anerkennung der intellektuellen Bemühungen* beider Seiten beschränkt bleiben – wie es auch Hume vorzuschweben scheint?

(2) Als Mittel der gemeinsamen Erkenntnisgewinnung steht der Dialog damit heute unter Rechtfertigungsdruck. Dadurch spitzt sich unsere Frage zu: Ist der Dialog im Feld der Erkenntnisgewinnung mehr als nur eine an sich überflüssige „Krücke“ für schwächere, aber grundsätzlich autonome Intellekte, die man so schnell wie möglich wieder beiseite legen sollte, weil sie das eigenständige Gehen behindert und die Selbständigkeit einschränkt?⁸ Oder gibt es epistemische Problemstellungen, die nur gemeinsam im Dialog gelöst werden können? Wie müsste in einem solchen Fall der Dialog als sinnvolle Praxis der Erkenntnisgewinnung entwickelt werden?

Ich möchte im Folgenden vorschlagen, dass es zumindest einen Bereich gibt, in dem das epistemische Autonomieideal an eine Grenze stößt und nur der Dialog weiterführt. Es handelt sich um die Frage, was erstens ein Leben gut und sinnvoll werden lässt *und* wie zweitens dieser Sinn konkretisiert und operationalisiert werden kann. Wenn sich diese wichtige Aufgabe menschlicher Existenz nicht oder nur in defizitärer Form im Alleingang lösen lässt, erscheint es mir legitim, das Ideal epistemischer Autonomie an dieser Stelle einzuschränken. Um ein Konzept des dialogischen Sinndiskurses zu entfalten, werde ich mich im Folgenden stark auf Ideen stützen, die Aristoteles entwickelt hat, auch wenn das dialogische Motiv in seinen Ausführungen auf den ersten Blick vielleicht nicht so deutlich hervorsticht. Zwei Gründe sprechen für diesen Schritt: Erstens ist die aristotelische „Philosophie von den menschlichen Angelegenhei-

⁷ Vgl. A. Honneth, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt ¹¹2021, 279.

⁸ Der Dialog hätte dann eine ähnlich zweifelhafte Bedeutung wie die Syllogistik bei J. Locke, An Essay concerning Human Understanding, Oxford 1975, 671–678.

ten“ (*hê peri ta anthrôpeia philosophia*⁹) keine abstrakte Konzeption, sondern eine – auch kritische – Begleitung tatsächlich geübter Praktiken der gemeinsamen Beratung. Zweitens besteht auf diesem Feld eine Kompatibilität mit Wittgensteins Sprachphilosophie, die dem aristotelischen Ansatz ein neues Fundament in der modernen Debatte geben kann. Die soziale Einbindung der aristotelischen Sinn Diskurse ist dann ein Teil der sozialen Einbindung unserer Konzeptualisierungen und Begründungspraktiken.

Die Fähigkeit zur korrekten Urteilsbildung in diesem Feld erläutert Aristoteles durch das Konzept einer durch Erfahrung gewonnenen intellektuellen Exzellenz (*aretê*), der Klugheit (*phronêsis*), die sich nur an konkreten Beispielen – den klugen Personen (*phronimoi*) – explizieren lässt.¹⁰ Die Orientierung an einem solchen personifizierten Maßstab ist nur möglich, wenn Menschen in einer Gesellschaft sozialisiert werden, die solche klugen Personen korrekt identifizieren kann. Aristoteles geht davon aus, dass in gemeinschaftlichen Entscheidungsprozessen diese Klugheit eine kumulative Form annimmt.¹¹ Das kluge Urteil des (oder der) Klugen ist zugleich der Maßstab für die Treffsicherheit der emotionalen Reaktionen und Handlungen, die den charakterlichen (oder ethischen) Exzellenzen entspringen. Das erinnert daran, dass der menschliche Intellekt kein isoliertes Phänomen ist, sondern in einen Charakter und ein soziales Umfeld eingebettet ist.

Im Folgenden möchte ich zunächst mit Aristoteles zwei Felder der Erkenntnisgewinnung unterscheiden und dafür plädieren, dass zumindest im Feld wertorientierter praktische Diskurse der Dialog ein unabdingbares Moment darstellt, nämlich die speziell menschliche Fähigkeit und Notwendigkeit, Wertefragen im begründenden Diskurs zu klären. Warum der Zusammenhang von sprachlicher Ausdrucksfähigkeit, rationalem Argumentieren und der Frage nach der richtigen Lebenspraxis einerseits und der Einbindung in einen – immer auch kontingenten – sozialen Kontext andererseits unabdingbar ist, soll in einem zweiten Schritt anhand einiger Überlegun-

⁹ Aristoteles, *Ethica Nicomachea* [EN], hg. von I. Bywater, Oxford 1894, 1181b15.

¹⁰ Vgl. Aristoteles, EN 1140a24f.

¹¹ Vgl. Vgl. Aristoteles, *Politica* [Pol.], hg. von D. Ross, Oxford 1957, 1286a25–b22.

gen Wittgensteins vertieft werden. Vor diesem Hintergrund können wir in einem dritten Schritt die aristotelische Ausgangsthese, die Sprachfähigkeit des Menschen sei mit der dialogischen Praxis wertebasierter Diskurse verbunden, weiter entfalten und die dialogischen Momente in den deliberativen Prozessen herausarbeiten. Abschließend wird zu fragen sein, mit welchen Herausforderungen der Dialog im Bereich der Sinndiskurse heute zu ringen hat und warum es sich dennoch lohnt, diesem Konzept wieder ein stärkeres Gewicht zu verleihen.

2. Zwei Felder des Erkenntnisgewinnung und der Dialog

Mit Aristoteles unterscheidet eine lange Traditionslinie in der Philosophie zwei Felder der Erkenntnisgewinnung, die spekulative Vernunftkenntnis – das Wissen der Metaphysik im weitesten Sinn – und die rationalen Urteile, die zur konkreten Lebensführung notwendig sind.

(1) Die philosophischen Bemühungen im Feld der Metaphysik sind von der Erwartung getragen, dass die Welt der reinen intelligiblen Objekte der Erkenntnis jedem mit Vernunft begabten Individuum zugänglich ist. Idealbild dieser Vernunft ist daher der solitäre, in intellektuelle Kontemplation versunkene göttliche Geist, den die aristotelische Theologie beschreibt.¹² Kontroverse Dialoge stehen in Spannung zu diesem Ideal. Hume kann daher den Dialog nutzen, um die Antinomien der Vernunft sichtbar werden zu lassen, die entstehen, wenn in hohem Maße spekulative Fragen der Metaphysik erörtert werden. Bereits für Descartes ist der Dialog unter vernünftigen Menschen ein Anzeichen dafür, dass der diskutierte Gegenstand nicht in den Bereich der reinen intelligiblen Objekte fällt.¹³ Dadurch wird der Bereich der spekulativen Erkenntnis der individuellen Vernunft deutlich eingeschränkt.

Dass Menschen gerade bei Gegenständen des Denkens, die aufgrund ihrer Allgemeinheit für sich betrachtet einen hohen Grad an Intelligibilität aufweisen, größere Schwierigkeiten bei ihrem Erfassen

¹² Vgl. Aristoteles, *Metaphysica*, hg. von W. Jaeger, Oxford 1957, 1074b34f.

¹³ Vgl. R. Descartes, *Regulae ad Directionem Ingenii* (AT X), Paris 1996, 362–366.

haben, wird auch von der älteren metaphysischen Tradition nicht bestritten.¹⁴ Plotin verbindet sie mit der Erfahrung von Furcht, die die Seele beim spekulativen Aufstieg erfasst.¹⁵ Die Unsicherheit des menschlichen Intellekts angesichts dieser Probleme legt es nahe, bei diesen Denkprozessen die Unterstützung Anderer zu suchen. Gerade durch die emotionalen Aspekte wird deutlich, dass die klassische Metaphysik sich selbst als menschliche Tätigkeit wahrgenommen hat, die wie eine Vielzahl anderer Betätigungen den Menschen als ganzen involviert, wozu auch die sozialen Aspekte der menschlichen Existenz gehören, wie die intellektuelle Kooperation. Dass das Ideal völliger intellektueller Autonomie am Konzept eines göttlichen Wesens festgemacht ist, ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass dieses Ideal für kontingente und inkarnierte menschliche Intellekte immer ein Stück weit eine Überforderung bleibt.¹⁶

(2) In einem zweiten Feld der Erkenntnisgewinnung ist der Dialog mehr als nur ein hilfreiches Instrument. Dieses Feld lässt sich, so scheint mir, über die Ausführungen erläutern, die Aristoteles zu Beginn der *Politik* über die Funktion und die Bedeutung der Sprache für das Menschsein macht.¹⁷ Sprache – *logos* – wird dort als spezifisch menschliche Eigenschaft eingeführt. Aristoteles unterscheidet die menschliche Sprachfähigkeit als *logos* von der auch Tieren gegebenen Fähigkeit, durch Lautzeichen auf verstehbare Weise auf etwas zu referieren. Diese Fähigkeit zum referierenden Zeichengebrauch wurde in der jüngeren Sprachphilosophie nicht selten als ausreichende Bestimmung für Sprache verstanden. Aristoteles dagegen bindet sein *logos*-Konzept an die Praxis von Diskursen, die Wertfragen betreffen. Dieser auf den ersten Blick überraschende Fokus bei der Bestimmung der menschlichen Sprachfähigkeit verbindet drei Komponenten:

Aristoteles geht zwar grundsätzlich davon aus, dass alles Existierende eine Ausrichtung auf ein inhärentes Ziel hat, das es zu verwirklichen sucht. Menschen unterscheiden sich aber von den ande-

¹⁴ Vgl. Thomas von Aquin: In libros Posteriorum Analyticorum, in: ders.: Opera Omnia 4. Commentaria in Aristotelem et alios, Stuttgart 1980, 273–311, I 14 (15).

¹⁵ Vgl. Plotin, Enneade VI 9 [9] 3, 15f.

¹⁶ Vgl. Aristoteles, EN 1177b26–29.

¹⁷ Vgl. Aristoteles, Pol. 1253a7–18.

ren Lebewesen darin, dass sie Sinn und Zweck ihres Daseins in Handlungen zu verwirklichen haben, die sie bewusst identifizieren und wählen müssen.¹⁸ Daher brauchen Menschen die *Begriffe* von „gut“ und „schlecht“, „nützlich“ und „schädlich“, „gerecht“ und „ungerecht“, um ihre Existenz auf gute (sinnvolle) Weise vollziehen zu können.

Die Art von Handlungen, die das menschliche Leben zu einem sinnerfüllten und guten Leben machen, setzen eine Gemeinschaft voraus.¹⁹ Durch Kooperation entstehen die Freiräume des Tätigseins, die über die Notwendigkeiten des bloßen Existenzerhalts hinausgehen.²⁰ Diese Freiräume liegen aber nicht im Privaten, sondern im öffentlichen Handeln mit und in der Gemeinschaft der Freien und Gleichen. Für Aristoteles gibt es kein sinnerfülltes Leben außerhalb dieser Gemeinschaft – und damit letztlich außerhalb einer demokratischen Polis. Diese Kooperation wird möglich, weil der Mensch in der Lage ist, wertbezogen zu kommunizieren.

Im Mittelpunkt des aristotelischen Sprachkonzepts steht die Fähigkeit, Gründe für Handlungsoptionen formulieren und zur Diskussion stellen zu können – also das, was im Griechischen als *logon didonai* bezeichnet wird. Sprache kulminiert in der Praxis der Übernahme öffentlicher Rechenschaft und Verantwortung für Handlungen. Diese Praxis setzt die Verständigung auf Werte und ihre Anwendung voraus. Es ist diese Fähigkeit zum Geben von Gründen durch kompetente Personen, die es auch ermöglicht, die Richtigkeit jener emotionalen Reaktion zu erkennen und zu rechtfertigen, die viele charakterliche Exzellenzen der aristotelischen Tugendlehre auszeichnet.²¹

Damit hat Aristoteles einen zentralen Bereich des Menschseins identifiziert, der auf die Praxis des Dialogs angewiesen ist.

¹⁸ Vgl. dazu auch A. Gomez-Lobo, *The Ergon-Inference*, in: *Phronesis* 34 (1989), 170–184.

¹⁹ Vgl. Aristoteles, *Pol.* 1252b29f.

²⁰ Vgl. Aristoteles, *Pol.* 1252b13f.

²¹ Vgl. Aristoteles, *EN* 1107a1f.

3. Rationalität, Sprache und Praxis – Aristoteles und Wittgenstein

Dass Aristoteles diesen Dialog als wesentlichen Ausdruck der menschlichen Sprachfähigkeit betrachtet, verweist auf einen Sachverhalt, den Ludwig Wittgenstein sehr viel später entfalten wird: Die Welt der Gründe und ihrer Abwägung ist nicht ein zunächst innerliches Phänomen des Geistes, sondern integraler Teil der gemeinsamen kommunikativen *Praxis* von Menschen. Sie kann nicht davon isoliert werden und liegt ihr daher auch nicht logisch oder zeitlich voraus. Dieser Perspektivwechsel hat zwei Konsequenzen:

(1) Der Ausgangspunkt beim Dialog verändert das Grundkonzept von Rationalität. Die neuzeitliche Philosophie hat das Subjekt als isoliertes Selbst konzipiert, das der Welt, dem eigenen Körper und sogar dem der eigenen Wahrnehmung zugänglichen Seelenleben als etwas Fremdes gegenübertritt. Es ist die Vernunft, mit der das geradezu punktartige Selbst diese Außenwelt erschließt oder gar konstruiert, so dass sie zu „seiner Welt“ wird. Die Forderung nach Vernünftigkeit und rationaler Rechtfertigung für diesen Welterschließungsprozess tendiert dann dahin, ein Anspruch des autonomen Subjekts an sich selbst zu werden, das sich so als rationales Wesen bestimmt.

Wenn dagegen der Dialog der ursprüngliche und primäre Ort ist, an dem rationale Gründe entstehen und ausgetauscht werden, ist die primäre Trägerin von Rationalität eine Gemeinschaft. Die Gemeinschaft, bei der immer auch die Welt, in der sie lebt, berücksichtigt werden muss, und die Regeln des Austausches von Gründen stehen in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis. Sie verändern sich gemeinsam, wenn sich die Strukturen der Gemeinschaft oder ihr Verhältnis zur Welt verändern. Dieses Verhältnis baut sich in zwei Schichten auf:

Um in einen Austausch von Gründen eintreten zu können, bedarf es einer Sprache. Die Sprache ist, darauf verweist Alasdair MacIntyre, jene strukturelle Voraussetzung, die es Menschen überhaupt erst ermöglicht, Denken und Welt zu ordnen.²² Aus einer Wittgenstein'schen Perspektive lässt sich dieser Gedanke noch weiter fassen:

²² Vgl. A. MacIntyre, *Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science*, in: ders.: *The Tasks of Philosophy. Selected Essay 1*, Cambridge 2006, 8.

Sprache ist ein wichtiger Teil der Weise, wie Menschen untereinander und mit der Welt, in der sie miteinander leben, interagieren. Es gibt ein kommunikatives Band zwischen Menschen – Wittgenstein verweist hier gerne auf das Verhältnis von Mutter und Säugling –, das nicht durch die Sprache geschaffen wird, sondern ihr vorausgeht und durch sie weiterentwickelt wird. Je differenzierter das Leben von Menschen wird, desto differenzierter werden auch die Möglichkeiten des sprachlichen Ausdrucks.²³ Diese Entwicklung kann auch die kritische Selbstreflexion auf die Sprache und die bewusste Schaffung neuer sprachlicher Mittel für neue Praktiken – wie z. B. die technischen Sprachen – einschließen.²⁴ Aber auch diese selbstreflexiven Diskurse bleiben auf das Medium der Sprache angewiesen, und sie bleiben *Praktiken* innerhalb einer Gemeinschaft. Isolierte Individuen können eine Sprache weder schaffen, noch Bedeutungen über die Zeit festhalten.²⁵ Es ist immer eine Gemeinschaft, die eine Sprache trägt. Das bedeutet umgekehrt, dass die Verständlichkeit der Sprache schwindet, je mehr geteilte Praktiken und damit die Gemeinschaft verloren gehen.

Die Regeln der Sprache sind Voraussetzung jener Rationalität, die sich in einem Diskurs des Gebens von Gründen ausdrückt. Solche Diskurse sind etablierte Praktiken innerhalb einer Gemeinschaft. Durch sie wird auch festgelegt, was als möglicher Grund in dieser Praxis zählt. Aristoteles erinnert zu Beginn der *Nikomachischen Ethik* daran, dass die Exaktheit einer Wissenschaft, bei der Urteile im Lichte ihrer Gründe angesehen werden, Grade zulässt und diese Abstufung auch erfordert.²⁶ Die Grade macht Aristoteles vom jeweiligen Gegenstandsbereich abhängig. Gegenstand zu sein, hat natürlich etwas mit den Eigenschaften der Welt, der Realität, zu tun. Wittgensteins „Bauende“ in den *Philosophischen Untersuchungen* § 2 können sich nur deshalb mit „Würfeln“ und „Säulen“ befassen, weil die

²³ L. Wittgenstein, Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie (Werke 7), Frankfurt ⁶1994, II 15 (MS 135, 162) spielt das an der Entstehung des Begriffs und des Wortes „Hoffnung“ durch.

²⁴ Vgl. L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Oxford – Cambridge ²1969, 81; L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* [PU]. Kritisch-Genetische Edition, Frankfurt 2001, § 18.

²⁵ Wittgenstein, PU, § 241–258.

²⁶ Vgl. Aristoteles, EN 1094b12–14.

Welt, in der sie agieren, nicht gasförmig oder flüssig ist. Dass „Würfel“ und „Säulen“ zu Gegenständen der Verständigung gemacht werden, wie dies in Unterscheidung davon auch mit „Schmerzen“ und „Hoffnungen“ oder mit „Zahlen“ geschieht, ist aber aus den Interessen und Erfordernissen zu erklären, die sie für eine Gemeinschaft zu „Gegenständen“ werden lässt. Sie werden zu *begrifflich* gefassten Gegenständen, weil sie in Praktiken einbezogen sind. Die Ansprüche an die Qualität der Gründe sind daher eng mit dem Konzept der Verantwortung verknüpft, die Menschen für ihre Handlungen (oder Unterlassungen) zugeschrieben wird. Gute Gründe sind daher meistens das Ergebnis einer Abwägung und nicht Prämissen eines demonstrativen Beweises. Gründe haben in diesem Kontext meist eine legitimierende oder motivierende Funktion.

Das Geben von Gründen kann aber noch mehr leisten: Wir erfragen oft Gründe für Handlungen, um einen Menschen *verstehen* zu können. Aristoteles schlägt vor, menschliche Existenz vor allem durch Verwirklichung (*energeia*) menschlicher Potentiale zu beschreiben. D. h. Menschsein realisiert sich in den Handlungen eines Individuums. Menschliche Betätigungen – und insbesondere menschliche Handlungen – werden durch Gründe, d. h. durch das Explizieren des Zusammenhangs, der anvisierten Konkretisierung, d. h. der Mittel zur Realisierung dieser Konkretisierung, mit dem Gesamtziel des Lebens transparent. Einzelne Handlungen werden als Teil einer Einheit erkennbar, die das Individuum als konkrete Persönlichkeit verständlich machen. Das gilt sowohl für die Außen- wie für die Innenperspektive: Im Geben der Rechenschaft kann ein Mensch auch sich selbst verstehen lernen. Das ist vermutlich der Kern der sokratischen Sorge für die Seele; und auch das Anliegen der Neuzeit, das hinter der Vorstellung vom Subjekt als einem denkenden Selbst steht, lässt sich vielleicht so mit aufnehmen.

(2) Wenn Rationalität kein abstraktes Phänomen ist, sondern in gemeinsam getragene Praktiken eingebettet ist, sind erkenntnistheoretische Fragestellungen vom Konzept der ausgeübten Praktiken her zu lesen. Solche Praktiken werden durch ihren Beitrag zum menschlichen Leben beurteilt – und dem, was als gelingendes Leben verstanden wird. Diese Beurteilung schließt selbstverständlich ein, dass die an der Praxis Partizipierenden in angemessener Weise mit der Realität in Beziehung kommen. In diesem Sinn ist das Betreiben von Naturwissenschaften eine höchst spezialisierte und durch be-

sondere Zwecke bestimmte Form der epistemischen Praxis. Dass sie als eine solche wissenschaftliche Praxis ein komplexes Training des Umgangs mit einer Fragestellung einschließlich charakterlicher Einstellungen voraussetzt, hat z. B. John Dewey in *How We Think* umfassend herausgearbeitet. Sie ist aber eben nur eine sehr spezielle epistemische Praxis und nicht exklusiver Ausdruck richtigen Denkens schlechthin.²⁷ Denn es gibt andere Formen des Erkennens wie zum Beispiel das aus der personalen Interaktion erwachsende Vertrautsein (*personal knowledge*), die eine fundamentalere Rolle im Leben spielen und daher auch universeller auftreten.²⁸ Auch diese epistemische Praxis kann durch Übung geschärft werden.

Eine epistemische Praxis wie das personale Vertrautsein wird in der Regel kulturübergreifend zu finden sein. Bestimmte Arten der Selbstreflexion wie etwa die Praxis der religiösen Gewissenserforschung sind dagegen an spezielle kulturelle Kontexte gebunden. Menschen partizipieren an einer Reihe solcher epistemischer Praktiken. Diese Praktiken sind Teil einer von einer Gemeinschaft getragenen Kultur. Nur im Rahmen einer solchen Kultur sind Praktiken *verstehbare* und damit sinnvolle Betätigungen.²⁹

4. Methodik des Dialogs über Sinnfragen

Wir haben oben die Ausführungen des Aristoteles zur besonderen Sprachfähigkeit des Menschen als Hinweis auf eine dialogische Praxis vorgestellt, die einen wertebasierten Diskurs ermöglicht. Warum es hier tatsächlich um einen Dialog geht, bedarf einer ergänzenden Erklärung. Zwei Gründe sprechen für diese Annahme, die uns auch etwas über die Methodik dieser Praxis sagen:

(1) Aristoteles beschreibt in seiner *Politik* die griechische Polis als die natürliche Form des Zusammenlebens von Menschen. Denn erst sie ermöglicht es, die Sphäre der ökonomischen Zwänge zu verlassen und das menschliche Potential in Handlungen zu verwirklichen, die

²⁷ J. Dewey, *How we Think*. Mineola 1997, bes. 6, 57.

²⁸ Vgl. E. Stump, *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford 2010, 51–56.

²⁹ Vgl. L. Wittgenstein, *Denkbewegungen. Tagebücher 1930–1932, 1936–1937*, Frankfurt 1999, 25f. (MS 183, 22–24).

ihren Zweck und damit auch ihren Wert in sich selbst tragen.³⁰ Diese Art der Entfaltung der spezifischen menschlichen Möglichkeiten ist für Aristoteles gleichzusetzen mit einem sinnerfüllten und daher glücklichen Leben. Die Polis ist aber auch ein kulturgebundenen Phänomen. Bei dem Austausch über Fragen, die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit betreffen, dürften daher sowohl die allgemeine Gesetzgebung (*nomothesia*) als auch die konkreten Beschlüsse für den Einzelfall (*phsêphismata*) gemeint sein, die von einem kollektiven Gremium beraten werden. Idealerweise ist es das ganze Volk (als *dêmos*), das sich auf diese Weise selbst auf seine Regeln und einzelne Handlungen verpflichtet. Thukydides lässt Perikles dieses Selbstverständnis in der *Rede auf die ersten Gefallenen des Peloponnesischen Krieges* zum Ausdruck bringen, wenn er die Verbindung gemeinsamer Beratung, Entscheidung und Umsetzung hervorhebt.³¹ Es ist anzunehmen, dass Aristoteles und sein Auditorium bei dem auf die Gemeinschaft bezogenen Wertediskurs diese öffentliche Diskussionspraxis vor Augen haben.

Das wird auch bei dem Verb deutlich, das Aristoteles zur Beschreibung deliberativer Prozesse verwendet: *Bouleuesthai* in seiner medialen Form verweist auf die Tätigkeit des *sich Beratens*, das sprachlich zunächst die gemeinsam durchgeführte epistemische Praxis bezeichnet und abgeleitet das *mit sich zu Rate gehen*, das den Dialog im Einzelnen nachbildet.³² Das Verb *bouleuesthai* setzt daher eine Gesprächssituation von Gleichberechtigten voraus, nicht das Erteilen von Ratschlägen, in dem sich ein asymmetrisches Verhältnis von Rat Gebenden und Rat Empfangenden ausdrückt.

Deliberative Dialoge sind keine endlosen Prozesse, sondern laufen auf eine Entscheidung zu, die für Aristoteles untrennbar mit ihrer praktischen Umsetzung verbunden ist.³³ Aristoteles grenzt den Raum dieser Art der Überlegung auf drei für ihn typische Weisen ein: (a) Wenn es von vornherein ausgeschlossen ist, dass ein solches Ergebnis erzielt werden kann, unterbleibt der deliberative Dialog. Dieser

³⁰ Auf diesen Zusammenhang verweist besonders H. Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München – Zürich ¹¹1999, 38–47.

³¹ Vgl. Thukydides, *Historiae I/II*, Oxford ²1942, II 40.

³² Vgl. J. M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Indianapolis – Cambridge ²1986, 5f.

³³ Vgl. Aristoteles, EN 1112a15f.

Aspekt unterscheidet den aristotelischen Blick auf den Dialog von manchen modernen Debattenkulturen. (b) Von der Überlegung ausgeschlossen sind ebenfalls alle Fragen, die eine logisch-eindeutige Antwort zulassen. Das Ergebnis einer mathematischen Gleichung ist kein legitimer Diskussionsgegenstand. Umgekehrt entzieht sich auch das gänzlich Unvorhersehbare (*tyché*), das jeder Ordnung entbehrt, der argumentativen Beratung. Nur im Zwischenraum der kontingenten Wirklichkeit, der sich durch Regeln der Wahrscheinlichkeit (*ta hōs epi to poly*) strukturiert, findet der deliberative Dialog statt. Die Menschen sind selbst Teil dieser kontingenten Welt. Nur dort, wo sich dieser Raum überlegt (und damit rational) verändern und gestalten lässt, ist jene sinnerfüllte Entfaltung der menschlichen Existenz möglich, die Aristoteles als menschliches Glück (*eudaimonia*) versteht. Gelingende menschliche Existenz ist das Ergebnis einer durch Überlegung ausgestalteten Handlungsfreiheit. Diese Handlungsspielräume gibt es nur in Gemeinschaft und oft auch nur im gemeinsamen Handeln. Denn die Schlacht von Marathon kann man ebenso wenig alleine gewinnen wie den Klimawandel begrenzen. Hier hat die dialogische Verständigung ihren natürlichen Ort. (c) Aristoteles insistiert darauf, dass das Ziel, das der Überlegung den Wertmaßstab gibt, selbst nicht Gegenstand der Überlegung sein kann. Lebenssinn und Glück scheinen dem Diskurs – auch dem rationalen Diskurs – entzogen zu sein. Das widerspricht nicht nur dem modernen Lebensgefühl, sondern scheint auch die wertbasierten Überlegungen auf die reine Suche nach geeigneten Mitteln der Umsetzung der vorgegebenen Ziele zu reduzieren. Der argumentierende Dialog wäre also gewissermaßen auf technische Fragen der Umsetzung eines vorgegebenen Ziels beschränkt. John Cooper hat diesbezüglich einen bedenkenswerten Vorschlag zur Interpretation vorgelegt³⁴: Wenn Aristoteles den Bereich der Überlegung auf „das, was auf die Ziele (hingeordnet) ist“ (*ta prosta telē*), festlegt³⁵, schließe das nicht nur die Wahl von Mitteln ein, sondern auch die von Zwischenzielen, die auf das höchste Ziel hinführen oder ihm förderlich sind. Dieses höchste oder Gesamtziel ist das gute (glückliche oder sinnerfüllte) Leben als Ganzes (*to eu zēn holōs*).³⁶ Die Zwischenziele, die einzelnen Handlungen, können dann

³⁴ Vgl. Cooper, Reason (s. Anm. 32), 10–20.

³⁵ Vgl. Aristoteles, EN 1112b9–12.

³⁶ Vgl. Aristoteles, EN 1140a28.

auch die Rolle von Teilen dieses Lebensgesamtens haben. Es geht also nicht einfach darum, eine vorgegebene Blaupause des guten Lebens umzusetzen. In dieser Konkretisierung eröffnet sich ein weiter – wenn auch kein absoluter Spielraum menschlicher Freiheit. Wir werden auf diesen Punkt noch einmal am Ende unserer Überlegungen zurückkommen müssen.

(2) Die Überlegung ist eine zeitintensive Praxis, die im Entwickeln und Austauschen von Argumenten (*logoi*) besteht, die sich auf den Gestaltungsspielraum bezieht, der argumentativ verantwortet werden kann, und die in einen umfassenden Werthorizont eingebettet ist. Ziel der Überlegung ist die Identifizierung des richtigen *logos*, der die Entscheidung für die richtige Handlungsoption ermöglicht. Damit kommen wir zu dem zweiten Grund, warum die Wertfragen, die in der Polis ihren Ort haben, auf einen dialogischen Kontext hindrängen: Es ist die Verortung des Maßstabs für den *richtigen logos* in Wertfragen.³⁷ Die Tatsache, dass der *logos* allein nicht schon Maßstab ist, macht deutlich, dass Aristoteles *logos* in diesem Kontext nicht als abstrakte Vernunft versteht, sondern vielmehr an eine Diskurssituation denkt, in die mehrere divergierende *logoi* eingebracht werden und die nach dem richtigen – und oft auch, wenn mehrere gute Optionen vorliegen, nach dem besten – *logos* sucht. Die Fähigkeit zum Finden des richtigen *logos* und zur guten Beratung im Hinblick auf wertebasierte Entscheidungsoptionen nennt Aristoteles „Klugheit“ (*phronêsis*).³⁸ Sie bezeichnet eine komplexe Urteilsfähigkeit, die Fakten der Lebenswelt in ihrer Kontingenz mit Werten verbindet – und zwar so, dass das konkrete Einzelne im Bezug zum Gesamtsinn des menschlichen Lebens (*to eu zên holôs*) steht.

Im Gegensatz zu jenen Bereichen der Erkenntnis, die mit den formalen Strukturen der Syllogistik verbunden sind, lässt sich die Klugheit nicht mit einer durchgängig formalisierten Argumentationstechnik gleichsetzen. Was kluges Urteilen ist, lässt sich nicht abstrakt sagen. Daher ist der Maßstab für den richtigen *logos* das Urteil der in diesen Fragen kompetenten *konkreten Person*, des *phronimos*.³⁹

³⁷ Vgl. die Diskussion nach dem Kriterium für charakterliche Exzellenz (*aretê*) in Aristoteles, EN 1106b36–1107a2.

³⁸ Vgl. Aristoteles, EN 1140a25–27.

³⁹ Aristoteles, EN 1107a1f., 1113a20–33.

Ein wichtiger Grund für diese Personalisierung des Maßstabs ist die Abhängigkeit des Urteils von einer Erkenntnisform, die unterhalb der Ebene der abstrakten Begrifflichkeit bleibt: Kluges Urteilen wird durch das in vielen Begegnungen entstandene Vertrautsein mit der konkreten Welt, in der das Individuum lebt, möglich, die Aristoteles „Erfahrung“ (*empeiria*) nennt.⁴⁰ Diese Tatsache wirft noch einmal ein neues Licht auf die Rolle der *logoi*, die den deliberativen Dialog bei Aristoteles ausmachen: *Erstens* beruht ein solcher Dialog auf einer rationalen Struktur, die nur von konkreten Menschen realisiert werden kann.⁴¹ Das Gleiche gilt für die dialogische Erkenntnisgewinnung. Sie kann dann ihre spezifische Kraft entfalten, wenn individuelle kognitive „Physiognomien“ aufeinandertreffen. Werden in einem literarischen Dialog nur mögliche Thesen personifiziert und zusammengestellt, ist die Dialogform allenfalls ein Ornament.⁴² *Zweitens* sind die Eigenheiten einer so komplexen Kompetenz, wie es die Klugheit ist, zu beachten. In ihr werden wertebasierte Schlüsse aus einer erfahrungsbasierten Vertrautheit mit kontingenten Besonderheiten des Einzelfalls (*gnôsis tôn kath' hekaston*⁴³) möglich. Dieses Vertrautsein entsteht aus einer Zusammenschau von Einzelwahrnehmungen und unterscheidet sich vom abstrakt-begrifflichen Denken.⁴⁴ Die Diskussionen um den „praktischen Syllogismus“ bei Aristoteles haben diesen Aspekt in der Rezeption überlagert.

Wir sind bisher von folgendem Fall ausgegangen: Menschen suchen nach einer Entscheidung, indem sie verschiedene Argumenta-

⁴⁰ Vgl. Aristoteles, EN 1142a14–20.

⁴¹ Einen sehr ähnlichen Gedanken scheint F. Schleiermacher, *Dialektik*, Band 2, hg. von Manfred Frank, Frankfurt 2001, 21, auszudrücken: „Wenn das Denken rein in sich“ bleibe, so Schleiermacher, entstehe nur Verschiedenheit, aber kein Gegensatz. Erst wenn Urteile gefällt werden – und das setzt natürlich Urteilende voraus – werde ein Bezug zum Sein (der Realität) hergestellt und Dialoge werden möglich, bei denen gegensätzliche Positionen aufeinandertreffen. Der große Unterschied zu Aristoteles besteht aber darin, dass Schleiermacher den Dialog für das interessensfreie reine Denken und nicht für die praktisch orientierten Diskurse untersucht.

⁴² Es ist bezeichnend, dass in philosophischen Literaturdialogen die Gesprächspartner(innen) gelegentlich ein „Eigenleben“ zu entwickeln beginnen, auch wenn sie zunächst als Platzhalter für Thesen eingeführt worden zu sein scheinen.

⁴³ Vgl. Aristoteles, *Met.* 980b28–981a24; *NE* 1142a21f.

⁴⁴ Vgl. Aristoteles, *Met.* 980b29–981a1 und Aristoteles, *Analytica Priora et Posteriora*, hg. David Ross, Oxford 1964. 99b–100b17.

tionslinien (*logoi*) entwickeln, gegeneinander abwägen und die beste oder die richtige Option identifizieren. Das entspricht zwar dem Idealbild vom vernünftigen und selbstbestimmten Menschen, ist aber nicht der einzige Modus der Entscheidungsfindung – und vielleicht noch nicht einmal der häufigste. Dabei darf auch die Tatsache nicht ausgeblendet werden, dass die „kluge Person“ ein Idealbild ist, dem sich die realen Individuen nur in einem langen Lernprozess annähern können – oft ohne es je ganz zu realisieren. Individuelle Erfahrungswelten können zudem sehr unterschiedlich ausgestaltet sein. Das unterscheidet sie vom abstrakt-begrifflichen Wissen, das klare Strukturen haben muss. Die Färbungen des Vertrautseins mit den kontingenten Bestandteilen der Welt, zu der auch die Menschen selbst gehören, lassen sich in einer dialogischen Situation miteinander verbinden. Die Vertrautheit bekommt neue Facetten, sie vertieft und erweitert sich. Das vollzieht sich idealerweise wechselseitig. Diese Art von Erkenntnis kann nur im gemeinsamen Gespräch erworben werden. Tatsächlich hat Aristoteles diesen Aspekt in der *Politik* entfaltet⁴⁵: Eine „Menge“ (*plêthos*) von Menschen kann durch das Beisteuern von vielen partiellen charakterlichen Exzellenzen und partiellen Klugheiten (*morion aretês kai phronêsôs*) zu einem besseren Urteil in Fragen der richtigen Handlungsoptionen gelangen als eine einzelne Person, die diese Kompetenzen alleine für sich besitzt (*spoudaios*). Diese „kumulative Urteilsfähigkeit“ hat aber offensichtlich zwei implizite Voraussetzungen: Sie kann erstens nur dann entstehen, wenn die Vielzahl von Menschen die Fähigkeit besitzt, Gründe zu formulieren und sie im Dialog auszutauschen. Zweitens müssen sie in der Ausrichtung auf einen gemeinsamen Wertehorizont stehen, der durch die Entscheidung konkretisiert wird.

Viele Entscheidungen müssen getroffen werden, ohne dass Zeit zur ausgiebigen Überlegung bleibt.⁴⁶ Im Mittelpunkt der aristotelischen Ethik stehen daher jene charakterlichen Exzellenzen als Handlungsdispositionen, die spontan die richtige Wahl zu treffen erlauben. Sie erscheinen daher auch im Kontext der kumulativen Klugheit. Die Übereinstimmung einer durch charakterliche Exzellenz motivierten Handlung mit dem besten *logos* kann dann aber

⁴⁵ Vgl. Aristoteles, Pol. 1281a39–1282b13 und J.-M. Narbonne, *Sagesse cumulative, et idéal démocratique chez Aristote*, Laval 2020, 86–167.

⁴⁶ Vgl. Aristoteles, EN 1142b2–5.

im Nachhinein sichtbar gemacht werden, wenn die handelnde Person über ihr Tun befragt wird, und es – in einer dialogischen Situation – erklärt und begründet. Was in dieser Situation als guter Grund zählt, ist nicht unwesentlich von den Erwartungen der Fragenden und auch dem gemeinsamen kulturellen Rahmen abhängig, der den Horizont für mögliche Gründe festlegt. Es ist dann die jeweilige Praxis der Rechenschaftslegung, die die Gründe bewusst werden lässt und ihre Überprüfung möglich macht.

5. Die Unvermeidlichkeit des Dialogs in Sinnfragen

(1) Die gleiche nachgängige Platzierung nimmt der begründende Diskurs beim Erwerb von charakterlichen Dispositionen ein.⁴⁷ Aristoteles geht davon aus, dass sie nicht durch explizite und begründende Lehre (*didaskalia*) vermittelt werden können, denn das setze die Kompetenz des Urteilens einschließlich der Fähigkeit zur Begründung im Dialog voraus.⁴⁸ Erst wer die Gewohnheit angenommen hat, richtig zu handeln, beginnt zu verstehen, warum es richtiges Handeln ist. Der Prozess der Gewöhnung ist die Sozialisation in eine Gemeinschaft und ihre Praktiken. Es ist diese Erziehung „unter dem Gesetz“ (*pepaideuntai hypo tou nomou*), die Gewöhnung an das Handeln im Rahmen eines bestimmten Wertekanons, durch die junge Menschen ihre charakterlichen Grundzüge erwerben.⁴⁹ Insofern setzt der Vorgang bereits eine soziale Bindung, einen Gemeinschaftsinn, voraus.⁵⁰ Dieser Sozialisationsvorgang muss die Ausbildung von erfahrungsbasierter Erkenntnis einschließen, die Zeit beansprucht.⁵¹ Aufgrund der Bindung an die Kontingenz der konkreten Umstände als Ausgangs- und Zielpunkt sind die *logoi*, die die richtige Handlung identifizieren, nur für Menschen mit Erfahrung (vollständig) nachvollziehbar.⁵² Unter diachroner Perspektive ist die Fä-

⁴⁷ Vgl. J. McDowell, Some Issues in Aristotle's Moral Psychology, in: ders.: Mind, Value and Reality, Cambridge – London 1998, 36–38.

⁴⁸ Vgl. Aristoteles, EN 1103a14–18.

⁴⁹ Vgl. Aristoteles, Ars Rhetorica, hg. von W.D. Ross, Oxford 1959, 1389a29.

⁵⁰ Vgl. J. Annas, Intelligent Virtue, Oxford 2011, 17.

⁵¹ Vgl. Aristoteles, EN 1142a15f.

⁵² Vgl. Aristoteles, EN 1095a3f.

higkeit zum rationalen Dialog immer von kulturellen Voraussetzungen abhängig. Nur innerhalb einer kulturellen Gemeinschaft kann die Grundausrichtung des Lebens auf Sinn *konkretisiert* werden.

Diese Abhängigkeit impliziert für Aristoteles aber nicht, dass Werte beliebig oder kulturell relativ sind. Er geht von der Existenz objektiver Maßstäbe des Guten und Richtigen aus. Gute und richtige (wahre) Urteile fällt aber nur die Person, die selbst gut und richtig ist, ebenso wie nur Gesunde das richtige sensorische Empfinden für bitter, süß, warm, schwer haben.⁵³ Es gibt keinen jedem Menschen qua Menschsein oder angeborener Vernunft immer schon gegebenen Zugang zu ihnen. Was Aristoteles hier hervorheben will, ist die Bedeutung der Gemeinschaft und der gemeinsamen Praxis für die Fähigkeit zum richtigen Urteilen. Es geht nicht um eine Determination der Vernunft und der Werte durch die kontingenten Festlegungen in einer Gemeinschaft. Wenn soziale Gemeinschaften nicht vollkommen schlecht sind, dann besteht für die Beteiligten die Möglichkeit – im Austausch der *logoi* – diese zu verbessern.⁵⁴ Das Hineinwachsen in eine gemeinsame Praxis lässt mehr und mehr den Raum entstehen, in dem ein dialogischer Austausch über Gründe stattfinden kann – vorausgesetzt, die Gemeinschaft investiert in die Pflege einer solchen Praxis. Tut sie es nicht, verliert sie den Zugang zu den objektiven Werten.⁵⁵

(2) Aristoteles beschreibt einen Erkenntnisbereich, der ohne einen dialogischen Rahmen nicht auskommt. Es ist das Feld, in dem Menschen ihrer Existenz unter dem Gesichtspunkt der Sinnfrage eine konkrete Verwirklichung geben. Dieser Dialog ist auf Übereinstimmung hin angelegt, wobei Konsens hier eine spezifische Bedeutung hat:

Nur im Dialog als dem Austausch und dem Erwägen von Gründen wird es möglich, das eigene Handeln und das Handeln Anderer ins Bewusstsein zu heben und zu *verstehen*. Die Gründe müssen für die Teilnehmer(innen) des Dialogs nachvollziehbar sein. Das setzt einen gemeinsamen Rahmen der Begründungs- und der Wertestruktur voraus.

⁵³ Vgl. Aristoteles, EN 1176a17–26.

⁵⁴ Vgl. Aristoteles, Pol. 1289a1–7.

⁵⁵ Nur in der *Eudemischen Ethik* lässt Aristoteles die Option einer (religiös konnotierten) Hintertür offen (Aristoteles, *Ethica Eudemia*, Oxford 1991, 1248a21–27).

Gegenstand dieses Dialogs sind nicht abstrakte Ideen, die zu klären sind, sondern konkrete Handlungsoptionen, die identifiziert und beurteilt werden müssen. Es handelt sich immer um die Notwendigkeiten konkreter Individuen in konkreten Umständen und sozialen Einbindungen. Diese können nicht im Allgemeinen bestimmt werden. Der Dialog ist eine konkrete, an den Augenblick und bestimmte Teilnehmer(innen) gebundene Form des gemeinsamen Denkens. Er ist kein philosophischer Lehrtraktat, der beansprucht, universelle Wahrheiten zum Ausdruck zu bringen.

Wer diese Art von Fragen beantworten will, muss mit den konkreten Umständen vertraut sein. Erfahrungsbasierte Erkenntnis lässt immer auch eine Modifikation durch Vertiefung zu. Weil es sich um eine Form der Erkenntnis handelt, die nicht abschließbar ist, kann das Zusammentragen von unterschiedlichen Erfahrungshorizonten der am dialogischen Abwägungsprozess Beteiligten die Urteilsbildung stärken.

Ziel dieses Dialogs ist das Handeln. Daher kann der Prozess der Erwägung nicht ins Unendliche fortlaufen, sondern braucht den Endpunkt in einer Entscheidung. Der Konsens, auf den diese Art des Dialogs zuläuft – und zulaufen muss –, ist das (oft gemeinsame) Handeln, das die Entscheidung umsetzt. Entscheidungen sind als konkrete Akte nur in einem konkreten Prozess möglich, wie es auch der Dialog ist.

Die alleinige Erwägung und Entscheidung ist ein Abbild der gemeinsamen Erwägung und Entscheidung – also ein innerer Dialog.

Schließlich ist der epistemische Zugang zu jenem übergeordneten Ziel, das ein Leben als Ganzes gut oder sinnvoll macht, nur über die Partizipation in einer Gemeinschaft möglich.

(3) Es dürfte vor allem dieser letzte Punkt sein, der einer modernen Rezeption dieser aus einer vergangenen Kultur stammenden Idee von dialogischer Praxis im Wege steht. Ich glaube aber, dass diese Rezeptionsschwierigkeit eher ein Problem der Moderne sichtbar werden lässt als eines des hier entwickelten Modells der dialogischen Erkenntnisgewinnung.

Aristoteles hat seine „Philosophie von den menschlichen Angelegenheiten“ nicht in allen Details ausgearbeitet. Daher ist es möglich und sinnvoll, eine Unterscheidung im Konzept des Gesamtziels des Lebens vorzunehmen: Es gibt zum einen die Idee von einem umfassenden Sinnhorizont, vor dem jede(r) Einzelne konkrete Hand-

lungentscheidungen trifft. Die individuellen Verwirklichungen eines sinnvollen Lebens können aber aufgrund der kontingenten Umstände, in denen sie vollzogen werden, divergieren. Es ist nicht überraschend, dass Aristoteles am Ende der *Nikomachischen Ethik* zwei Modelle (*bioi*) gelingenden Lebens vorstellt. Daher erscheint es mir sinnvoll, zwischen dem allgemeinen Sinnhorizont und kulturell getragenen Mustern idealer Lebensformen zu unterscheiden (wie z. B. die kontemplative und die ritterliche Lebensform im Mittelalter oder die Lebensformen der Künstlerin oder des Offiziers im 19. Jahrhundert). Letztere sind ein erster Konkretisierungsschritt, der den Sinnhorizont an eine bestimmte Konstellation anpasst, auch wenn dann immer noch die Frage der Wahl der Lebensform und ihrer individuellen Ausgestaltung offen ist. Außerhalb eines kulturellen Kontextes verliert eine Lebensform sofort ihre Funktion als Konkretion des Sinns.⁵⁶ Verschwinden die kulturell vermittelten Ausdrucksformen für den Sinnhorizont ganz, bleibt bestenfalls ein diffuses Sinnbedürfnis.

Wittgenstein spricht davon, dass sich das Sinnstreben außerhalb einer Gemeinschaft, die Trägerin einer Kultur ist, nur noch in „Reibungswärme“ bemerkbar macht, die beim erfolglosen Versuch entsteht, einen angemessenen Ausdruck für dieses Streben zu finden.⁵⁷ Wittgensteins Erfahrung des Verlusts der Möglichkeit, das Gesamtziel des Lebens zu konkretisieren, scheint eine logische Konsequenz aus dem Weg zu sein, den die Philosophie der Neuzeit eingeschlagen hat. Der Preis für die Autonomie des erkennenden Subjekts ist die Entstehung einer Reihe von philosophischen Problemfeldern, die sich offenbar hartnäckig einer Lösung entziehen. Dazu gehört neben dem Skeptizismus, mit dem das in sich „eingeschlossene“ Selbst ringt, der Dualismus von Leib und Seele, aber auch eine zunehmende Verdrängung der Sinnfrage in den Bereich des Ineffablen, die auch die religiöse Ausdrucksfähigkeit betrifft. Dieser letzte Problemkreis ist für unsere Überlegungen von Bedeutung. Diese Tendenz lässt sich von Schleiermachers *Reden über die Religion* bis zu Wittgensteins *Tractatus* gut nachvollziehen. Wenn das Selbst zu einem punktförmigen Gegenüber der Welt wird und die Sprache

⁵⁶ Vgl. Wittgenstein, Denkbewegungen (s. Anm. 29), 25f. (MS 183, 22–24).

⁵⁷ Vgl. L. Wittgenstein, Wiener Ausgabe. Studentexte. Band 3. Bemerkungen. Philosophische Bemerkungen, Wien – New York 1999, 111 (MS 109, 204–206).

zum Mittel der Referenz auf die Dinge in dieser Welt, dann werden die Gebiete von Sprache und Welt deckungsgleich. Wenn nun „Gott“ oder der „Sinn des Lebens“ nicht Teilgebiete dieser Welt bezeichnen, und zudem in einer engen Relation zum ausdehnungslosen Selbst stehen, dann ist es nicht möglich, mit der Sprache auf sie zu referieren. Wenn es aber nicht mehr möglich ist, über Sinnfragen zu sprechen, dann entzieht sich der Sinn auch dem Bereich, über den wir mit Gründen Rechenschaft ablegen können. Der Dialog wird dann zu einer Spielerei, die, wie Hume es sagt, „[...] unites the two greatest and purest pleasures of human life, study and society“.⁵⁸ Aber er kann eben nicht mehr Sinnfragen durch den Austausch von *logoi* beantworten.

Es scheint mir sehr fraglich, diese Sprachunfähigkeit, die mit der Problematik der Konkretisierung von Sinn verbunden ist, durch individuell selbst definierte Ziele und Sinnkonzepte zu überwinden (wie im Existentialismus oder bei Harry G. Frankfurt). Diese Versuche scheinen eher auf eine Vielzahl instabiler Donquichotterien zuzulaufen.

Eine Alternative könnte die von John Rawls vorgeschlagene Trennung des gesamtgesellschaftlichen öffentlichen Diskurses und der Diskurse von weltanschaulichen Teilgemeinschaften (*comprehensive doctrines*) sein, die erst Vorstellungen vom Lebenssinn und deren Begründung bereitstellen.⁵⁹ Allerdings durchlaufen die Gemeinschaften, die lange stabile Träger solcher weltanschaulichen Systeme waren, seit Jahrzehnten eine tiefe Krise. Je kleiner und je heterogener sie werden, desto schwerer wird es für sie, Modelle idealer Lebensformen aufrecht zu erhalten. Der Rückzug in eine Kleingruppe und ihr Wertesystem ist daher vermutlich keine Alternative.

Folglich ist es gut nachvollziehbar, wenn die soziale Komponente in die individualistische Selbstdeutung durch die Forderung nach einer wertschätzenden Anerkennung dieser individuellen Setzung zurückgebracht werden soll. Aber ein solcher wertender Akt setzt ein Begründungssystem voraus, das nicht nur beinahe beliebig viele mögliche Selbstsetzungen positiv bewerten können und zugleich ohne eine diese Werte tragende Gemeinschaft auskommen muss.

⁵⁸ Hume, *Dialogues* (s. Anm. 4), 30.

⁵⁹ Vgl. J. Rawls, *Political Liberalism*, New York ³2005, 58–66.

Ich vermute daher, dass dieses Konzept trotz seiner Attraktivität als Gesellschaftsmodell ein unrealisierbares Ideal bleiben wird.

(4) Angesichts dieser Aporie wird deutlich, dass keines der neuzeitlichen Modelle die gleichen Funktionen wahrnehmen kann wie das Konzept des dialogischen Wertediskurses, das Aristoteles vor dem Hintergrund der griechischen Praxis seiner Zeit skizziert hat. Wenn die Sinnfrage nicht einfach aufgegeben werden kann und wir eine rationale Verantwortung für Lebensentwürfe als sehr wünschenswert betrachten wollen, dann spricht vieles dafür, sich erneut um die Schaffung der Voraussetzung dieser Art des Dialogs zu bemühen. Auch dieses Ideal ist anspruchsvoll, scheint mir aber mit einem realistischeren anthropologischen Konzept verbunden zu sein. Es hat zudem den Vorteil, dass Aristoteles keine Perfektion für seine Umsetzung fordert. Die Möglichkeit zur Reflexion im Diskurs dient auch seiner permanenten Verbesserung und Anpassung an neue Umstände.

Dialogkultur im Licht der Virtue Epistemology – Virtue Epistemology im Licht von Dialogkultur

Margit Wasmaier-Sailer

1 Begegnung zweier Konzepte

Das Dialogische hat in der Philosophie seit jeher eine zentrale Rolle gespielt, sei es als formgebendes Prinzip des Denkens, sei es als dessen Gegenstand. Man denke etwa an die stilisierten Dialoge philosophischer Schriften wie derjenigen Platons und Sören Kierkegaards oder aber an die jüdische Dialogphilosophie und an kommunikationstheoretische Entwürfe. Nicht anders verhält es sich mit dem Begriff der Tugend, dessen Aspekte in zeitgenössischen Debatten zur Tugendethik oder zur Virtue Epistemology ebenso verhandelt werden wie schon in den für diesen Begriff maßgeblichen Schriften des Aristoteles. Wenn Tugend und Dialog im Folgenden aufeinander bezogen werden, dann im Wissen darum, dass diese Bezugnahme ideengeschichtlich äußerst ausschnitthaft ist. Das, was beleuchtet wird, ist lediglich die Kontaktstelle zwischen zwei Konzepten, dem der Dialogkultur einerseits und dem der Virtue Epistemology andererseits. Mir geht es darum, die Potentiale einer produktiven Bezugnahme zwischen diesen beiden Konzepten herauszuarbeiten und die transformativen Rückwirkungen dieser Bezugnahme zu identifizieren.

Im zweiten Kapitel dieses Beitrags spreche ich mich mit Patricia Romney für die Notwendigkeit einer Dialogkultur aus – für meine weiteren Überlegungen lege ich jedoch einen weiteren Dialogbegriff zugrunde als sie. Das dritte Kapitel widmet sich einem Text von Scott F. Aikin und J. Caleb Clanton, die aus meiner Sicht in überzeugender Weise für die Wahrheitsrelevanz deliberativer Tugenden argumentieren und so einer tugendepistemischen Dialogtheorie zuarbeiten. Im vierten Kapitel löse ich mich vom politischen Kontext dieses Beitrags, um allgemeiner danach zu fragen, wie Tugenden Dialoge gelingen lassen. Ich schlage vor, die aristotelische Phronesis im Kontext von Dialogen als kommunikative Metatugend zu verstehen, wobei ich mich auf die Lesart von Linda Zagzebski stütze. Tra-

gen das dritte und vierte Kapitel tugendepistemische Einsichten an die Dialogtheorie heran, so fragt das fünfte Kapitel nach den Implikationen des Dialogischen für die *Virtue Epistemology*. Das sechste Kapitel ist als Einladung zu verstehen, die Dialogforschung besonders an den identifizierten Reibungsflächen paradigmübergreifend voranzutreiben.

2 Zur Notwendigkeit von Dialogkultur

In dem Artikel „The Art of Dialogue“ analysiert die Psychologin Patricia Romney einen Konflikt, der im Schuljahr 1999/2000 an der Amherst Regional High School anlässlich der Aufführung des Musicals „West Side Story“ ausgebrochen ist und in ganz Amherst Wellen geschlagen hat. Die Fachschaft Musik hatte sich entschieden, mit dem Musical, in dem Latinos die Hauptrolle spielen, ein Zeichen gegen Rassismus und für interkulturellen Dialog zu setzen. Anders als von der Fachschaft erwartet, stieß diese Entscheidung bei einigen Latinos und deren Familien jedoch auf heftigen Widerstand: Sie hielten das Musical für ein rassistisches Stück, das die Puerto-Ricaner als gewaltbereite Gang darstelle. Der Konflikt spaltete nicht nur die Schulgemeinschaft, sondern die ganze Stadt, und das auch noch lange nachdem das Musical abgesagt worden war. Während die einen die „West Side Story“ im Sinne der multikulturellen Bemühungen der Schule als Stück mit einer starken Botschaft ansahen, konnten die anderen darin nur stereotype Sichtweisen des U.S. Theaters auf Puerto-Ricaner erkennen.¹

Romney ist überzeugt, dass es im Zuge der Aufarbeitung des Konflikts schwere Versäumnisse gab. An der High School habe es im Vorfeld der Entscheidung, ob das Stück aufgeführt werden könne oder abgesagt werden müsse, nur ein einziges Treffen zwischen der Schulleitung und den Schüler(inne)n gegeben. Dabei sei man über den bloßen Austausch von Meinungen nicht hinausgekommen. Dadurch, dass man sich keine Zeit für einen Dialogprozess gegeben habe, sei die Chance, schon lange schwelende Konflikte anzusprechen, andere Perspektiven auf das Musical kennenzulernen und generali-

¹ Vgl. P. Romney, *The Art of Dialogue*, in: *Animating Democracy* (2005) 1–22, hier: 2.

sierende Zuschreibungen zu überwinden, vertan worden.² Romney setzt sich im Rahmen großangelegter Projekte seit Jahrzehnten für die umsichtige Initiierung von Dialogprozessen ein – es geht ihr darum, drohender Polarisierung durch gruppenübergreifende Lernprozesse proaktiv entgegenzuwirken. Ihr Dialogverständnis, das geprägt ist von Mikhail Bakhtin, Paulo Freire, David Bohm und William Isaacs³, bringt sie folgendermaßen auf den Punkt:

„Dialogue is focused conversation, engaged in intentionally with the goal of increasing understanding, addressing problems, and questioning thoughts or actions. It engages the heart as well as the mind. It is different from ordinary, everyday conversation, in that dialogue has a focus and a purpose. Dialogue is different from debate, which offers two points of view with the goal of proving the legitimacy or correctness of one of the viewpoints over the other. Dialogue, unlike debate or even discussion, is as interested in the relationship(s) between the participants as it is in the topic or theme being explored. Ultimately, real dialogue presupposes an openness to modify deeply held convictions.“⁴

Romney versteht unter einem Dialog ein absichtsvolles Gespräch mit einem bestimmten Fokus. Anders als in der alltäglichen Konversation gehe es in einem Dialog um die *bewusste* Auseinandersetzung mit dem Gegenüber, also um die Vertiefung des beiderseitigen Verständnisses, das Ansprechen von Problemen oder die Infragestellung von Gedanken und Handlungen. Für einen Dialog, der Herz und Verstand gleichermaßen in Anspruch nehme, spiele die Beziehung zwischen den Beteiligten eine ebenso große Rolle wie das zu besprechende Thema. Von daher setze ein echter Dialog die Bereitschaft voraus, tiefe Überzeugungen zu modifizieren. Die beziehungsmäßige Ebene unterscheide den Dialog von einer Debatte oder Diskussion, in der es um die rein argumentative Auseinandersetzung zwischen zwei Standpunkten gehe.

Es handelt sich hierbei um eine dichte Beschreibung des Gesprächsformats „Dialog“: Überzeugend ist nicht nur die Abgrenzung des bewussten Gesprächs vom beiläufigen Wortwechsel, sondern

² Vgl. ebd., 8f.

³ Vgl. ebd., 5–14.

⁴ Ebd., 2.

auch die Tatsache, dass das Affektive und das Intellektuelle, die Beziehungs- und die Sachebene gleichermaßen Berücksichtigung finden. Die Unterscheidung von Dialog und Debatte hat einerseits sicher ihre Berechtigung: Es ist etwas anderes, ob Freunde einen Konflikt klären oder eine öffentliche Debatte geführt wird. Andererseits halte ich es für sinnvoll, den Dialogbegriff umfassender zu verstehen, also auch öffentliche Debatten als Dialogprozesse zu begreifen. Ich fasse den Dialogbegriff daher weiter als Romney, schließe mich ihm ansonsten aber uneingeschränkt an.

Wenn ich im folgenden Beitrag das Stichwort von der Dialogkultur mit dem Paradigma der Virtue Epistemology ins Gespräch bringe, dann aus der Überzeugung heraus, dass bestimmte in der Virtue Epistemology beschriebene Haltungen Dialoge begünstigen und auf diese Weise Klärungsprozesse in Gang setzen können. Es kommt nicht von ungefähr, dass Romney von der *Kunst* des Dialogs spricht: Zum einen ruft sie mit diesem Titel den Kontext ihres Artikels auf, in dem es um Kunst als Katalysator gesellschaftlicher Gesprächsprozesse geht.⁵ Zum anderen hebt sie die Notwendigkeit hervor, in Konfliktsituationen wie der von ihr beschriebenen überlegt und besonnen vorzugehen.⁶ Es ist eben eine Kunst, in einer unübersichtlichen und eskalierenden Situation kommunikativ das Richtige zu tun – nicht umsonst gibt es darin Profis. Die Virtue Epistemology stellt ein Instrumentarium bereit, durch das sich Haltungen auf Einsichten beziehen lassen. Sie hat es sich zur Aufgabe gemacht, Tugenden zu identifizieren, durch die „der kognitive Kontakt mit der Wirklichkeit“⁷ hergestellt werden kann. Die von Romney beschriebenen Vorurteile, Generalisierungen und Missverständnisse verfehlen die Wirklichkeit. Durch ihre Einsichten zur Wahrheitsfähigkeit des Menschen kann die Virtue Epistemology die Dialogforschung befruchten.

Umgekehrt hat auch die Dialogforschung der Virtue Epistemology etwas zu sagen – sie drängt in mehrfacher Hinsicht auf die Transformation von deren Theoriedesign. Die Dialogforschung befasst sich wie die Virtue Epistemology mit geistigen Prozessen und be-

⁵ Vgl. ebd., 1.

⁶ Vgl. ebd., 9.

⁷ L. Trinkaus Zagzebski, *Virtues of the mind. An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*, Cambridge 1996, 167.

rührt insofern ebenfalls erkenntnistheoretische Fragen; das Gelingen von Dialogen lässt sich jedoch nicht allein an der epistemischen Validität von Überzeugungen festmachen, auf die das Paradigma der Virtue Epistemology vor allem abhebt. In Dialogen geht es nicht nur um die Gewinnung von Wissen, sondern auch um den Austausch von Meinungen oder die Entwicklung von Ideen. Wie Romney mit Bakhtin zu Recht hervorhebt, kommt in Dialogen nicht unbedingt etwas *Bestimmtes* heraus – vielmehr eröffnete sich in ihnen ein ganzes Spektrum von Möglichkeiten.⁸ Die Ergebnisoffenheit von Dialogen fügt sich nicht ohne Weiteres in das zielgerichtete Schema der Virtue Epistemology. Dennoch dürfte man mit der Thematisierung dialogischer Prozesse im Rahmen der Virtue Epistemology bei einer ganzen Reihe ihrer Vertreter(innen) offene Türen einrennen. Schon seit Längerem zeichnet sich nämlich eine Weitung dieses Paradigmas ab: Zum einen löst sich die Virtue Epistemology von der ausschließlichen Fokussierung auf Wahrheit, insofern nicht nur Wissen, sondern auch Verstehen und Weisheit als epistemische Güter thematisiert werden.⁹ Zum anderen tragen neuere Beiträge der sozialen Dimension von Erkenntnis verstärkte Rechnung – entsprechend gibt es einen gewissen Überlapp zwischen der Virtue Epistemology und der Social Epistemology.¹⁰

⁸ Vgl. Romney, *The Art of Dialogue* (s. Anm. 1), 5.

⁹ So zum Beispiel Stephen R. Grimm: „Since the publication of Linda Zagzebski’s groundbreaking *Virtues of the Mind* in 1996, virtue epistemologists have been notable for focusing not just on the epistemic good of knowledge, but also on the so-called ‘higher’ epistemic goods of understanding and wisdom. The shared idea seems to be that if we think of an intellectual virtue in the way Zagzebski suggested – as an ‘excellence of the mind’ – then there is something one-sided about focusing only on excellences such as knowledge. Instead, our epistemology should be broad enough to encompass the full range of intellectual excellences we care about, understanding and wisdom included.“ S. R. Grimm, *Understanding as an Intellectual Virtue*, in: H. Battaly (Hg.), *The Routledge Handbook of Virtue Epistemology*, New York – London 2020, 340–351, hier: 340.

¹⁰ Vgl. die Liste der Beitragenden in Battaly, *Virtue Epistemology* (s. Anm. 9) und die entsprechende Liste in M. Fricker, P. J. Graham, D. Henderson, N. J. L. L. Pedersen (Hg.), *The Routledge Handbook of Social Epistemology*, New York – London 2020.

3 Deliberative Tugenden

Der 2010 von Scott F. Aikin und J. Caleb Clanton publizierte Artikel „Developing Group-Deliberative Virtues“ kann mit Blick auf eine tugendepistemische Dialogtheorie als wegweisend gelten. Aikin und Clanton arbeiten heraus, wie öffentliche Debatten in einer deliberativen Demokratie, die wesentlich auf die politische Partizipation ihrer Bürger(innen) setzt, gelingen können. Die Beispiele, an denen sie die Voraussetzungen einer guten Debattenkultur veranschaulichen, sind jedoch nicht spezifisch politisch, sondern durchaus allgemeiner Natur. Immer wieder scheint in den Beispielen auch der wissenschaftliche Hintergrund der Autoren durch.¹¹ Aikin und Clanton verteidigen in ihrem Beitrag zwei Thesen:

„The first and weaker claim is that it is often better to deliberate in groups than to deliberate by oneself, because the epistemic results of group deliberation can, in certain cases, outshine the epistemic results of solitary deliberation. [...] The second and more important claim for our purposes is that, while group deliberation may help move us toward achieving superior epistemic results, deliberating in groups is not by itself sufficient. We must additionally engage in and engender group deliberation that proceeds in the right sort of way – as we will suggest, with *group-deliberative virtue* [...].“¹²

Aikin und Clanton bestreiten nicht die Bedeutung persönlicher Reflexion und privater Meinungsbildung¹³, stellen aber heraus, dass gemeinsames Nachdenken und Beratschlagen gerade im demokratischen Kontext einen Mehrwert haben können. Dabei geht es ihnen weniger um die „wisdom of crowds“¹⁴, also das Phänomen, dass die Durchschnittsmeinung einer Gruppe zu einer bestimmten Frage – etwa zur Frage nach der Anzahl der Bohnen in einem Topf, nach

¹¹ Vgl. etwa S. F. Aikin, J. C. Clanton, *Developing Group Deliberative Virtues*, in: *Journal of Applied Philosophy* 4 (2010) 409–424, hier: 417.

¹² Ebd., 409.

¹³ Vgl. ebd., 410.

¹⁴ J. Surowiecki, *The Wisdom of Crowds: Why the Many Are Smarter than the Few and How Collective Wisdom Shapes Business, Economies, Societies, and Nations*, New York 2004.

dem Gewicht eines Ochsens oder nach dem vermutlichen Ausgang eines Fußballspiels – regelmäßig treffsicherer ist als die Meinung der einzelnen Gruppenmitglieder oder sogar der jeweiligen Fachleute.¹⁵ Es geht ihnen vielmehr um die epistemische Synergie von Gruppen, die nicht nur an der Qualität des *Diskussionsergebnisses*, sondern vor allem an der Qualität des *Diskussionsprozesses* festzumachen sei: „A group has synergy not just by having good output, but also by deliberating *in the right way*.“¹⁶ Epistemische Synergie liegt nach Aikin und Clanton also dann vor, wenn eine Gruppe *aufgrund* einer guten Diskussionskultur qualitativ hochwertige Erkenntnisse hervorbringt, und zwar nicht nur zu einem bestimmten Zeitpunkt, sondern über einen längeren Zeitraum hinweg. Eine solche Diskussionskultur sei nachhaltig: „[...] groups with synergy not only do well at one time, but also tend to stably function well because of that synergy.“¹⁷ Gruppenbildung allein reicht nach Aikin und Clanton folglich noch nicht aus, um anstehende Probleme besser lösen zu können – Synergie stelle sich nur unter bestimmten Bedingungen ein.

Zu diesen Bedingungen zählen sie deliberative Tugenden wie geistigen Witz, Freundlichkeit, Empathie, Wohlwollen, Besonnenheit, Mut, Aufrichtigkeit und Demut.¹⁸ Der Erfolg eines Diskussionsprozesses hängt nach Aikin und Clanton somit maßgeblich an der Haltung der Diskutierenden. Diese Haltung wirke sich wiederum nicht nur auf den kognitiven Output der Gruppe, sondern ebenso auf deren Gesprächskultur als einer über die einzelne Erkenntnis hinausgehenden sozialen Praxis aus. Die Diskutierenden könnten durch die genannten Haltungen mit anderen Worten nicht nur zur Lösung eines akut anstehenden Problems beitragen, etwa indem sie Argumente einbringen, Einwänden begegnen oder sich an diskursive Standards halten; sie könnten dadurch auch positiv auf das Gesprächsverhalten und die Gruppendynamik einwirken, ob argumentativ oder mit anderen Mitteln.¹⁹ Angesichts der vieldiskutierten Frage²⁰, ob Tugenden

¹⁵ Vgl. Aikin, Clanton, *Group Deliberative Virtues* (s. Anm. 11), 410.

¹⁶ Ebd., 414.

¹⁷ Ebd., 414.

¹⁸ Vgl. ebd., 409.

¹⁹ Vgl. ebd., 414.

²⁰ Vgl. die Diskussion zu Ernest Sosas Position unter Punkt 5.

wie die genannten tatsächlich der Wahrheit oder nicht vielmehr dem Gruppenklima dienen, antworten Aikin und Clanton, dass *beides* der Fall sei: „They are virtues, first, because they contribute to the truth-conducivity of deliberation. Second, these character traits are virtues because they protect and enhance the background conditions of the group deliberation itself, both in the moment of their enaction and over time.“²¹ Aikin und Clanton argumentieren, dass die von ihnen aufgelisteten Tugenden in erster Instanz tatsächlich pragmatischer, in zweiter Instanz aber nichtsdestoweniger epistemischer Natur seien. Als „virtues of coordination between speakers“²² hätten sie eine praktische, angesichts ihrer wahrheitsförderlichen Qualität hätten sie eine epistemische Funktion. Dies machen sie am Beispiel der Freundlichkeit folgendermaßen deutlich:

„Let us concede that there are independent moral reasons for friendliness. However, there are dialectical goods that come from friendliness, as they produce a kind of reciprocity between speakers. This reciprocity, in turn, leads to other cognitive goods from exchanges, as people are willing to share more, consider counter-evidence, and cast their nets widely for other thoughts on the matter when in a friendly conversation. And this yields better understanding, better evidence, and ultimately, better likelihood of truth. And so the pragmatic function of friendliness, from a cognitive perspective, is serviceable in terms of its truth-conducivity. This is not to *reduce* the norm of friendliness to its cognitive outcomes, but to note that the norms of truthfulness between friends is not itself an exclusively *moral* demand. Once we see this, we are capable of seeing a number of our ethical virtues as having a distinctively cognitive undercurrent.“²³

Aikin und Clanton machen deutlich, dass Freundlichkeit, eine auf den ersten Blick moralische Tugend, eine spezifisch epistemische Relevanz hat, insofern sie ein Gespräch auf Augenhöhe herzustellen vermag. Diese Gegenseitigkeit befördere einen fruchtbaren Austausch, da sie die Beteiligten dazu ermutige, ihre Gedanken mitzuteilen, Gegenstände zur Kenntnis zu nehmen und den eigenen

²¹ Aikin, Clanton, *Group Deliberative Virtues* (s. Anm. 11), 420.

²² Ebd., 420.

²³ Ebd., 420f.

geistigen Horizont zu erweitern. Ein derartiger Austausch führe somit in zweiter Linie zu besserem Verständnis und tragfähigeren Argumenten, was letzten Endes der Wahrheitsfindung, damit aber einem ausgemacht epistemischen Ziel diene. Am Beispiel der Freundlichkeit zeigen die Autoren, dass Tugenden, die herkömmlich der Moral zugeordnet werden, aufgrund ihrer positiven epistemischen Effekte wahrheitsrelevant sind.

Mit Blick auf den tugendepistemischen Fokus ist hervorzuheben, dass Aikin und Clanton weder die strukturellen Voraussetzungen noch die potentiell negativen Synergien von Gruppenprozessen ausblenden. Sie erkennen an, dass der Erfolg deliberativer Prozesse von wirtschaftlichen, politischen und soziologischen Faktoren abhängt, und dass die Formate öffentlicher Diskussionen bereits über Zugangs- und Artikulationsmöglichkeiten entscheiden. Angesichts dessen, dass Diskurse unter den limitierenden Bedingungen des realen Lebens zu führen und damit selten ideal seien, plädieren sie dennoch für eine Rehabilitation individueller Tugenden in der politischen Theorie. Auch negative Synergien deliberativer Prozesse kommen zur Sprache: Die Irrtümer von einzelnen Gruppenmitgliedern können sich verstärken; womöglich werden die vorhandenen Informationen nicht richtig ausgewertet; Gruppen arbeiten oft ineffektiv; es treten Phänomene von Gruppenzwang auf. Die Gründe hierfür reichen nach Aikin und Clanton von der Verantwortungslosigkeit und Ignoranz einzelner Gruppenmitglieder über Konflikte zwischen ihnen bis hin zu Fehlinformationen durch vermeintliche Expert(inn)en.²⁴

4 Kommunikative Tugenden

Hat Romney am Beispiel des Konflikts um die Aufführung der „West Side Story“ die Notwendigkeit gesellschaftlicher Dialogprozesse aufgezeigt, so formulieren Aikin und Clanton eine Theorie deliberativer Tugenden, die in argumentativen Kontexten Anwendung finden kann. Beide Beiträge geben Impulse für eine tugendepistemische Dialogtheorie. Insofern sie jedoch nicht *genau* dieses Ziel verfolgen oder es auf eine ganz *spezifische* Weise verfolgen, stellt

²⁴ Vgl. ebd., 412f.

sich die Frage, wie eine tugendepistemische Dialogtheorie aussehen könnte, die von den beiden Beiträgen lernt und sich zugleich in *allgemeiner* Weise auf Dialoge bezieht. Dialogprozesse erschöpfen sich nicht in öffentlichen Debatten und haben auch nicht immer mit sozialen Konflikten zu tun. Für Dialoge braucht es nicht unbedingt Gruppen – sie können auch zwischen zwei Menschen stattfinden. Zuweilen spricht man sogar vom inneren Dialog. Schließlich sind Dialoge, beschränkt man sich nicht von vornherein auf bestimmte Beispiele, eine naturgemäß ergebnisoffene und nicht unbedingt anlassbezogene Kommunikationsform – in der Regel müssen sie nicht moderiert werden. All diese Eigenheiten von Dialogen drängen auf eine abstraktere und damit flexiblere Theoriebildung.

Ein weiteres Problem stellt gerade mit Blick auf die *kulturelle* Dimension des vorliegenden Themas die Zuschreibung von Tugenden dar: Herkömmlicherweise werden Tugenden nur Individuen zugeschrieben – auch Aikin und Clanton setzen klassisch beim Individuum an, obwohl es in ihrem Aufsatz um ein politisches Thema geht. In Dialogen stellt sich jedoch die Frage, ob es auch so etwas wie eine überindividuelle Tugendhaftigkeit geben kann. Erst recht lässt sich eine *Dialogkultur* nicht mehr auf individuelle Tugendhaftigkeit zurückführen. Wie individuelle Haltung und soziales Geschehen zusammenwirken, wird vor allem im Kontext von Fragen epistemischer Gerechtigkeit diskutiert, wobei Gerechtigkeit natürlich eine Tugend *par excellence* ist. Laura Beeby plädiert angesichts der Verkürzungen von rein individualistischen Sichtweisen einerseits und rein institutionellen Sichtweisen andererseits mit guten Gründen für ein Prozessmodell epistemischer Gerechtigkeit. Epistemische Gerechtigkeit ist nach diesem Modell weder eine individuelle Haltung noch eine institutionelle Struktur, sondern ein sozialer Prozess, in den beides hineinspielt, und zwar über einen gewissen Zeitraum hinweg. Beeby verdeutlicht diesen Gedanken am Beispiel von Rassismuserfahrungen des asiatisch-amerikanischen Rechtswissenschaftlers Frank Wu, der im Kollegenkreis mit Vorurteilen konfrontiert ist und im Bus auf Kinder trifft, die ihm gegenüber Karateschläge andeuten:

„According to the social process account, we might say that ameliorative programs and individual efforts are all a part of the bigger picture of epistemic justice, and that all of these players can perform vital roles in the practice of the virtue. What we cannot

say, however, is that the virtue is *just* the efforts of Wu's colleagues to avoid stereotypes, or *just* the educational programs designed to help broaden the karate-chopping kid's minds. A full account of epistemic justice will require that we include both moves, as well as the way that programs produce students with different perspectives, and the way that those students go on to demand and produce films that tell more diverse stories, and the ripple effects that move throughout the entire epistemic community. The key claim is that under the social process account, epistemic justice is a feature of dynamic systems, and not simply the components (like individuals or structures) that make up the systems.²⁵

Geht man von der Einsicht aus, dass ein Dialog ein kommunikatives Geschehen ist, das eine beliebige Anzahl an Teilnehmenden zulässt, längere Zeit anhalten und unterbrochen werden kann, nicht auf bestimmte Inhalte festgelegt ist und auch nicht unbedingt ein bestimmtes Ziel verfolgt, dann liegt es nahe, von kommunikativen Tugenden im weiteren Sinne statt von deliberativen Tugenden im engeren Sinne zu sprechen. Dialoge können Debatten sein, gehen aber nicht in Debatten auf. Berücksichtigt man zudem Beebys Überlegungen zum interaktiven und prozesshaften Charakter epistemischer Tugenden, was im Zusammenhang mit einem gemeinschaftlichen Geschehen wie dem Dialog sinnvoll erscheint, dann drängt es sich auf, dialogfördernde Haltungen zumindest nicht mehr ausschließlich individualistisch zu denken. Es ist damit zu rechnen, dass Haltungen eine überindividuelle Wirksamkeit haben.

Statt nun eine Liste kommunikativer Tugenden vorzuschlagen, möchte ich mit Blick auf die phänomenologische Offenheit und soziale Dimension von Dialogen im Anschluss an Linda Zagzebski die aristotelische Phronesis als kommunikative Metatugend ins Spiel bringen. Phronesis, oft mit „Klugheit“, manchmal auch mit „sittlicher Einsicht“ oder „praktischer Weisheit“ übersetzt, ist in der Nikomachischen Ethik neben Techne, Episteme, Nous und Sophia eine dianoetische Tugend, eine intellektuelle Tugend also. Als intellektuelle Tugend hat sie es nach Aristoteles gleichwohl mit dem zu tun,

²⁵ L. Beeby, Epistemic Justice: Three Models of Virtue, in: Battaly, Virtue Epistemology (s. Anm. 9), 232–243, hier: 242.

„was das menschliche Leben gut und glücklich macht“²⁶. Sie sei „*ein untrüglicher Habitus vernünftigen Handelns [...] in Dingen, die für den Menschen Güter und Übel sind*“²⁷. Man spreche sie den Menschen zu, die in den irdischen Angelegenheiten das Vernünftige suchen und dabei überlegt, wohlberaten und geschickt vorgehen – das seien meist ältere Menschen mit viel Erfahrung.²⁸ Die Phronesis schlägt somit eine Brücke zwischen dem Praktischen und dem Theoretischen, ja mehr noch: Die ethischen Tugenden und die Phronesis bedingen einander, insofern sich das *Ziel* des Handelns nur dem im moralischen Sinne Tugendhaften offenbare, die Wahl der geeigneten *Mittel* aber Sache der Phronesis sei. Aristoteles kann sagen, „daß man nicht im eigentlichen Sinne tugendhaft sein kann ohne Klugheit, noch klug ohne die sittliche Tugend.“²⁹

Was Aristoteles im sechsten Buch der Nikomachischen Ethik entfaltet, greift Zagzebski in „*Virtues of the mind. An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*“ kritisch-konstruktiv auf. Nicht einverstanden ist sie mit der Psychologie der Nikomachischen Ethik: Durch die Zuordnung der ethischen Tugenden zum außervernünftigen Strebevermögen und der dianoetischen Tugenden zum per definitionem vernünftigen Denkvermögen spalte Aristoteles die Seele in zwei Teile. Diese Spaltung wiederhole sich auf der Ebene der dianoetischen Tugenden, wenn Aristoteles die Phronesis der praktischen Vernunft, wenn er Episteme, Nous und Sophia aber der theoretischen Vernunft zuordne.³⁰ Die Art und Weise, wie Aristoteles die Phronesis profiliert, hält sie jedoch für zukunftsweisend. In der Konsequenz rezipiert Zagzebski den Begriff der Phronesis, ohne jedoch die aristotelische Psychologie zu übernehmen. Phronesis, für die sie die Übersetzung „praktische Weisheit“ wählt, ist für sie eine Metatugend, die sich gleichermaßen auf die moralischen wie auf die intellektuellen Tugenden bezieht:

²⁶ Aristoteles, NE 1140a. Zitiert nach Aristoteles, Nikomachische Ethik, auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes herausgegeben von Günther Bien, Hamburg 1985.

²⁷ Aristoteles, NE 1140b.

²⁸ Vgl. Aristoteles, NE 1141b. 1142a. 1143b. Zur Wohlberatenheit vgl. NE 1142b. Zur Geschicklichkeit vgl. NE 1144a.

²⁹ Aristoteles, NE 1144b. Zum Verhältnis von Phronesis und Tugend vgl. NE 1144a–1145a.

³⁰ Vgl. Zagzebski, *Virtues of the mind* (s. Anm. 7), 216f.

„I have been arguing that we ought to consider the virtue of *phronesis*, or practical wisdom, as a higher-order virtue that governs the entire range of moral and intellectual virtues. It is no more an intellectual virtue than a moral one, nor does it have a special relation to the traditional moral virtues, a relation that it does not have to the intellectual virtues.“³¹

Die praktische Weisheit ist nach Zagzebski ein Urteilsvermögen³². Es befähigt dazu, in einer konkreten Situation die angemessene Haltung im Sinne der rechten Mitte zu finden, angesichts verschiedener und möglicherweise konträrer Reaktionsmöglichkeiten die für die betreffende Situation relevanten Tugenden zu ermitteln und schließlich die für die Situation maßgeblichen Tugenden in eine Handlungsmaxime zu übersetzen.³³ Angesichts psychischer Tendenzen hat die praktische Weisheit somit eine austarierende Funktion; im Hinblick auf die situativen Erfordernisse hat sie eine abwägende Funktion; bezüglich der daraus sich ergebenden Handlungsmöglichkeiten hat sie eine koordinative Funktion. Ihre Qualität besteht darin, mit Blick auf das große Ganze den im Sinne der Vernunft richtigen Kurs einzuschlagen³⁴ – genau dies macht sie zu einer Metatugend.

Die so verstandene Phronesis ist für eine tugendepistemische Dialogtheorie von besonderem Interesse: Als *Metatugend* erlaubt sie eine flexible Abstimmung dialogrelevanter Tugenden auf die besonderen Anforderungen einer Situation. Zu diesen Tugenden zähle ich etwa Wohlwollen und Respekt, Gesprächsbereitschaft und Moderationsfähigkeit und nicht zuletzt die Verpflichtung auf Wahrheit und die Fähigkeit zum Perspektivwechsel.³⁵ Als *formale Tugend* hält sie

³¹ Ebd., 229.

³² Zagzebski spricht von „good judgment“. Vgl. ebd., 225f. Sie denkt dabei allem Anschein nach nicht an die kantische Urteilskraft, auch wenn diese Assoziation naheliegt. Dass eine Gleichsetzung der aristotelischen Phronesis mit der kantischen Urteilskraft ohnedies zu kurz greifen würde, zeigt Maria Schwartz in ihrer bislang unveröffentlichten Habilitationsschrift: Prinzipien – Orientierung in der konkreten Handlungssituation oder akademisches Glasperlenspiel? Aristoteles, Kant und die moderne Situationsethik. Kapitel 4.4.

³³ Vgl. Zagzebski, *Virtues of the mind* (s. Anm. 7), 220–226.

³⁴ Vgl. ebd., 223.

³⁵ Die genannten Tugenden können in unterschiedlicher Gestalt daherkommen: Wohlwollen äußert sich in der bestmöglichen Interpretation anderer Positionen, aber auch im Zugeständnis von Lernprozessen. Respekt liegt dann vor, wenn

die Ziele von Dialogen offen und definiert diese nicht schon im Vorfeld. Dies entspricht dem Befund, dass es in Dialogen um alles Mögliche gehen kann, und dass selbst zielorientierte Dialoge bis zu einem gewissen Grad ergebnisoffen bleiben. Als *Gesamthaltung* schließlich lässt die so verstandene Phronesis die Dualität von Moral und Intellekt hinter sich und muss zudem nicht zwingend individualistisch aufgefasst werden. Ein ganzheitliches Verständnis von Weisheit kommt der Intuition entgegen, dass eine kommunikative Haltung mehr ist als ihre moralischen und epistemischen Aspekte und von daher nicht auf diese reduziert werden kann. Mit der sozialen Weitung von Zagzebskis Weisheitsbegriff, die dieser meines Erachtens problemlos zulässt, gewinnt man die Möglichkeit, das Gelingen von Dialogen nicht nur an individuellen Kommunikationsanstrengungen festzumachen, sondern auch daran, wie eine Gemeinschaft emotionale Kräfte austariert, wie sie die Anforderungen konkreter Situationen ermittelt, und wie sie ihre Einsichten in Handlungsmaximen übersetzt.

über Abwesende nicht schlecht geredet wird, wenn zu Unrecht Ausgeschlossene in ein Gespräch einbezogen werden oder wenn Grenzen der Gesprächsbereitschaft geachtet werden. Gesprächsbereitschaft kommt in Gastfreundschaft, aber auch in der engagierten Teilnahme an einer Debatte zum Ausdruck. Moderationsfähigkeit zeigt sich in der Aufmerksamkeit für die Wortmeldungen der Gesprächsteilnehmenden, aber auch als Unterscheidungsgabe bezüglich der Fruchtbarkeit und Legitimität von Gesprächsimpulsen. Dass jemand sich auf die Wahrheit verpflichtet, erkennt man etwa daran, dass er ehrlich über seine Meinung Auskunft gibt; man erkennt es aber auch daran, dass er sich bemüht, die Meinung anderer korrekt wiederzugeben und mögliche Missverständnisse aufzuklären. Die Fähigkeit zum Perspektivwechsel wird von Aikin und Clanton als Empathie und Wohlwollen und von Wayne Riggs als geistige Aufgeschlossenheit beschrieben. Claudia Welz hebt zu Recht hervor, dass die Fähigkeit zum Perspektivwechsel das Bewusstsein für den eigenen hermeneutischen Standort impliziert. Vgl. Aikin, Clanton, *Group Deliberative Virtues* (s. Anm. 11), 416f.; W. Riggs, *Open-Mindedness*, in: Battaly, *Virtue Epistemology* (s. Anm. 9), 141–154, hier: 147–149; C. Welz: *Editorial: Ethical and Epistemological Aspects of ‚Dialogue‘: Exploring the Potential of the Second-Person Perspective*, in: *Religions* 14: 543, 1. <https://doi.org/10.3390/rel14040543>.

5 Die Weitung der Virtue Epistemology

Bin ich in den vorhergehenden zwei Kapiteln Impulsen nachgegangen, die sich aus Einsichten der Virtue Epistemology für eine Reflexion von Dialogkulturen ergeben, so frage ich nun in umgekehrter Perspektive nach den Implikationen dialogischen Denkens für das Paradigma der Virtue Epistemology. Wie sich an der einen oder anderen Stelle bereits gezeigt hat, lässt die Berücksichtigung des Dialogs dieses Paradigma nicht unberührt. Im Folgenden identifiziere ich drei Felder, auf denen Modifikationen nötig sind, wenn man im Theoriesetting der Virtue Epistemology der Phänomenologie von Dialogen gerecht werden will: Erstens wäre die traditionell individualistische Epistemologie für soziale Erkenntnisformen zu öffnen – Kommunikation wäre tatsächlich als zwischenmenschliches oder gesamtgesellschaftliches Phänomen und nicht wie bisher nur als individuelle Aufgabe wahrzunehmen. Zweitens wäre im Sinne der phänomenologischen Offenheit von Dialogen die Liste der epistemischen Güter zumindest um moralische Güter und nicht nur – wie bereits vorgeschlagen – um weitere epistemische Güter zu erweitern. Drittens wäre die Virtue Epistemology im Sinne von Aikin und Clanton noch stärker zu prozessualisieren – statt nur vom Ergebnis her zu denken, wäre auch der Weg dorthin miteinzubeziehen.³⁶ Auf allen Feldern gibt es bereits entsprechende Impulse – das Nachdenken über Dialogkulturen könnte sie verstärken.

Zum ersten Punkt: Dass die Virtue Epistemology wie überhaupt die klassische Epistemologie die menschliche Erkenntnis allzu individualistisch modelliert, wird seit den 1980er Jahren vor allem von Feministinnen betont. Nach deren Auffassung übersieht die klassische Epistemologie und mit ihr die Virtue Epistemology nicht nur den sozialen Charakter des Wissens, sondern auch dessen kulturelle Bedingungen.³⁷ Als Antwort unter anderem auf dieses Desiderat hat sich in den letzten beiden Jahrzehnten die sogenannte Social Epistemology herausgebildet. Der Überlapp zwischen Virtue Epistemology und Social Epistemology ist trotz bestehender Differenzen beträcht-

³⁶ Ich danke Aaron Langenfeld für die Präzisierung dieses Punktes.

³⁷ Vgl. etwa H. Grasswick, *Epistemic Autonomy in a Social World of Knowing*, in: Battaly, *Virtue Epistemology* (s. Anm. 9), 196–208; dies., *Feminist Epistemology*, in: Fricker, Graham, Henderson, Pedersen, *Social Epistemology* (s. Anm. 10), 295–303.

lich. Nun soll es hier nicht um die Social Epistemology gehen, sondern um ein methodisches Problem dieses Paradigmas, das sich auch für eine sozial geweitete Virtue Epistemology stellt. Deborah Perron Tollefsen bringt es in ihrem Artikel „The Epistemology of Groups“ folgendermaßen auf den Punkt:

„The study of the epistemology of groups begins with an interest in the possibility that the theories and concepts we have developed in relation to the individual can be extended (or not) to the group. The method is rehearsed over and over again: raise the possibility of group X (group belief, group knowledge, group testimony, group rationality), pick your favorite theory of individual X, and show how your favorite theory of individual X can or, in the case of skeptics, cannot be extend to groups.

Interestingly Margaret Gilbert (2002) warns that this approach risks missing the ways in which group epistemic phenomena can be used to challenge and shape epistemic theories and theories of cognitive states. It also risks overlooking the ways in which groups might be different from individuals and therefore require a unique analysis. Gilbert and Pilchman (2014) suggest that rather than try to fit collective epistemology into the individual epistemology mold we should be developing a general epistemological theory which can handle both the individual and group case. They don't offer such a general epistemology but their idea is intriguing. Perhaps the epistemology of groups may ultimately serve a dual role, not only as a way of making groups visible as epistemic agents, but also as a heuristic for seeing the limitations of the epistemology of the individual.³⁸

Wie Tollefsen herausstellt, ist das Verhältnis von individueller und sozialer Erkenntnis selbst in der Social Epistemology noch nicht hinreichend geklärt: Methodisch beschränke sich diese bislang darauf, kognitive Zustände des Individuums auf Gruppen zu übertragen

³⁸ D. Perron Tollefsen, *The Epistemology of Groups*, in: Fricker, Graham, Henderson, Pedersen, *Social Epistemology* (s. Anm. 10), 263–273, hier: 269f. Tollefsen bezieht sich auf M. Gilbert, *Belief and Acceptance as Features of Groups*, in: *Protosociology* 16 (2002) 35–69 sowie auf M. Gilbert, D. Pilchman, *Belief, Acceptance, and What Happens in Groups*, in: J. Lackey (Hg.), *Essays in Collective Epistemology*, Oxford 2014, 189–214.

oder aber genau diese Übertragung – wohl ohne weitere theoretische Konsequenzen – in Frage zu stellen. Wenn man die Individualepistemologie auf diese Weise extrapoliere, laufe man jedoch Gefahr, Gruppenphänomene bei der epistemologischen Theoriebildung nicht angemessen zu berücksichtigen und die Spezifika von Gruppen gegenüber Individuen zu übersehen. Tollefsen plädiert dafür, Gruppen als epistemische Akteure und soziale Erkenntnisformen als Korrektiv individualepistemischer Ansätze zu betrachten. Eine dialogsensible Virtue Epistemology wird nicht umhinkommen, ihren bisherigen Fokus auf die individuelle Überzeugungsbildung zu überdenken.

Zum zweiten Punkt: Die Virtue Epistemology ist bereits im Begriff, die Liste der epistemischen Güter über das Wissen hinaus zu erweitern, was dem Projekt einer dialogischen Erkenntnistheorie sicher zugutekommt. Zagzebski hat schon 1996 die Rehabilitation von Verstehen und Weisheit gegenüber einem cartesisch verstandenen Wissen gefordert.³⁹ Der Begriff des Verstehens ist mittlerweile auf der Agenda der Virtue Epistemology⁴⁰; Diskussionen zum Begriff der Weisheit vermisst man bislang jedoch⁴¹. Noch weiter als Zagzebski geht Matthew Kieran, der sich mit *Kreativität* als epistemischer Tugend befasst:

„[...] if epistemic reliability is narrowly construed, in terms of consistently yielding new true beliefs and knowledge, then epistemic creativity looks badly placed to be a virtue. But if we think in broader terms, encompassing goods such as epistemic promise, possibility, complexity, depth, and understanding, then epistemic

³⁹ Vgl. Zagzebski, *Virtues of the mind* (s. Anm. 7), 43–51.

⁴⁰ Vgl. Grimm, *Understanding* (s. Anm. 9).

⁴¹ Dies entspricht der Diagnose von Battaly und dem Befund, dass sich in deren Handbuch kein Beitrag exklusiv mit Weisheit befasst: „Wisdom is a notoriously difficult virtue to tackle. Thus far, most analyses offered by virtue epistemologists have engaged Aristotle’s notions of *sophia* and *phronesis*. [...] But, arguably, neither of these Aristotelian virtues fits easily into contemporary virtue epistemology, since *sophia* excludes contingent claims, and *phronesis* entails moral virtues.“ H. Battaly, Introduction, in: dies., *Virtue Epistemology* (s. Anm. 9), 1–11, hier: 9. Eine Ausnahme ist Sharon Ryan, die seit Jahren an einer Weisheitstheorie arbeitet. Vgl. S. Ryan, *The Deep Rationality Theory of Wisdom*, in: A. Cullison (Hg.), *The Bloomsbury Companion to Epistemology*, London – New York 2015, 329–342.

creativity looks well placed to meet the reliabilist's criteria. If the disposition consistently fails to do this or tends to pull away from such goods, yielding only uninteresting flights of fancy, then the disposition cannot be an epistemic virtue. If the disposition systematically tends toward realizing the broader range of epistemic goods, then the disposition meets one of the criteria for being a virtue. Where the disposition does this with some degree of reliability across relevant circumstances in the face of pressures to do otherwise, this seems enough to qualify as an excellence.⁴²

Unter epistemischer Kreativität versteht Kieran das Hervorbringen neuer und zugleich wertvoller Einsichten im Bereich von Forschung und Theoriebildung.⁴³ Als Anhänger des sogenannten reliabilism setzt er für das Vorliegen einer intellektuellen Tugend die zuverlässige und krisenerprobte Beförderung epistemischer Güter voraus.⁴⁴ Entscheidend für das vorliegende Thema ist seine These, dass das Phänomen intellektueller Kreativität verfehlt wird, wenn man epistemischen Erfolg allein an Wahrheitserkenntnis und Wissensgewinnung festmacht. Wie Kieran hervorhebt, ist das Verhältnis von intellektueller Kreativität und Wahrheit oder Wissen oft indirekt: Intellektuelle Kreativität könne spekulativ und dennoch wertvoll sein. Sie gehe immer wieder in die Irre; wenn sie auf dem richtigen Weg sei, führe sie jedoch zu einem Reichtum an neuen Einsichten.⁴⁵ Kieran zufolge kann intellektuelle Kreativität nur dann als Tugend gewürdigt werden, wenn man neben Wahrheit und Wissen auch ande-

⁴² M. Kieran, *Creativity as an Epistemic Virtue*, in: Battaly, *Virtue Epistemology* (s. Anm. 9), 167–177, hier: 172.

⁴³ Vgl. ebd., 167.170.

⁴⁴ Es gibt in der *Virtue Epistemology* zwei Lager: den reliabilism, der vor allem die epistemische Leistungsfähigkeit angeborener Vermögen wie Intelligenz und Sehschärfe im Blick hat, und den responsibilism, der epistemische Leistungsfähigkeit auf erworbene Charaktereigenschaften wie intellektuelle Ausdauer und Integrität zurückführt. Die Diskussionen um reliabilism und responsibilism nehmen in der *Virtue Epistemology* viel Raum ein. Vgl. Battaly, *Introduction* (s. Anm. 41).

⁴⁵ Vgl. Kieran, *Creativity* (s. Anm. 42), 169f. Dass wissenschaftliche Kreativität viel mit Lernen aus Fehlern zu tun hat, zeigt M. Livio, *Brilliant Blunders. From Darwin to Einstein – Colossal Mistakes by Great Scientists That Changed Our Understanding of Life and the Universe*, New York 2013.

re Kriterien wie die Erfolgsaussicht, das Potential, die Komplexität, die Tiefe und die Verständnisleistung intellektueller Vorhaben und Ansätze gelten lässt.

Der Fokus der Virtue Epistemology auf die individuelle Wissensgewinnung – so meine Bilanz an dieser Stelle – ist in vielfacher Hinsicht zu eng. Die Virtue Epistemology würde erheblich profitieren, wenn sie *dialogischen* Formen der Wahrheitsfindung mehr Aufmerksamkeit schenkte – erst recht wäre es ein Gewinn, wenn sie diese Erkenntnisprozesse im Licht einer *Vielfalt* von epistemischen Gütern betrachtete, wie eine Reihe ihrer Anhänger(innen) vorschlagen. Will man Vorstellungen von einer Dialogkultur diskutieren, wie sie von Romney eingefordert wird, dann reicht es jedoch nicht aus, sich ausschließlich auf epistemische Ziele zu konzentrieren. Hierfür müssten mindestens auch *moralische* Ziele in den Blick genommen werden, wobei nicht von einer Konkurrenz, sondern von einem Zusammenspiel epistemischer und moralischer Anstrengungen auszugehen wäre. Der Einsatz für Gerechtigkeit steht nicht im Gegensatz zur Suche nach Wahrheit; es spricht viel dafür, dass beide Ziele gar nicht unabhängig voneinander erreicht werden können. Die Virtue Epistemology täte von daher gut daran, intellektuelle Tugendhaftigkeit nicht nur als epistemische Exzellenz⁴⁶ aufzufassen, sondern als eine Geisteshaltung mit epistemischen *und* moralischen Dimensionen. Gerade für das Gelingen von Dialogen dürfte das Zusammenspiel zwischen beiden Größen eine besondere Rolle spielen.

Zum dritten Punkt: Die Qualität von Dialogen ist nicht nur an deren Ergebnissen zu messen, sondern auch an deren Verlauf und damit an den Haltungen, die diesen Verlauf bestimmen. Ernest Sosa, der geistige Vater der Virtue Epistemology und ein Vertreter des vor allem an angeborenen Fähigkeiten orientierten reliabilism, bestreitet die Wahrheitsrelevanz von Tugenden wie geistiger Aufgeschlossenheit, intellektuellem Standing und epistemischer Demut. Im Hinblick auf das epistemische Ziel der Wahrheit hätten diese Tugenden

⁴⁶ „Reliabilists and responsibilists do agree about something! They all agree that intellectual virtues are dispositions that make us excellent thinkers. But, as we have seen, they disagree about exactly what makes someone an excellent thinker, and exactly what makes a disposition an intellectual virtue.“ H. Battaly, A Third Kind of Intellectual Virtue: Personalism, in: dies., Virtue Epistemology (s. Anm. 9), 115–126, hier: 120.

allenfalls eine dienende, aber keine konstitutive Funktion.⁴⁷ Den Unterschied zwischen konstitutiven und unterstützenden Kompetenzen macht er an folgender Analogie deutlich:

„Let’s explore the contrast between constitutive and auxiliary competences. Suppose a mysterious box lies closed before us, and we wonder what it contains. How can we find out? We might of course just open the lid. In pursuit of this objective we will then exercise certain competences, perhaps even character traits (if the box is locked, or the lid stuck), such as persistence and resourcefulness. And perhaps these qualities (in certain contexts, and in certain combinations) do lead us reliably to the truth. Nevertheless, the exercise of such intellectual virtues need not and normally would not constitute knowledge, not even when that exercise does indirectly lead us to the truth.

Contrast what happens when we manage to open the lid and look inside. Now we may immediately know the answer to our question, with a perceptual belief – say, that there is a necklace in the box – a perceptual belief that manifests certain cognitive competences for gaining visual experience and belief. Perhaps this complex, knowledge-constitutive competence first leads to things seeming perceptually a certain way, and eventually to the belief that things are indeed that way, absent contrary indications. A belief manifesting such a competence, and, crucially, one whose correctness manifests such a competence, does constitute knowledge, at a minimum animal knowledge, perhaps even full-fledged knowledge (including a reflective component).“⁴⁸

Sosa beschreibt die Wahrheitsfindung am Beispiel einer geschlossenen Truhe, in der sich eine Halskette befindet. Das Öffnen der Truhe diene der Erkenntnis zwar, setze vielleicht sogar besondere praktische Kompetenzen voraus, sei aber nicht selbst schon die Erkenntnis. Die Erkenntnis bestehe einzig und allein in der sinnlichen Wahrnehmung der Halskette und der anschließenden Überzeugungsbildung. Nach Sosa können die intellektuellen Tugenden zwar dabei helfen, dass die Wahrheit ans Licht kommt; sie stellen für sich genommen jedoch kei-

⁴⁷ Vgl. E. Sosa, *Telic Virtue Epistemology*, in: Battaly, *Virtue Epistemology* (s. Anm. 9), 15–25, hier: 22f.

⁴⁸ Ebd., 22.

ne Erkenntnis dar. Sosa trifft eine scharfe Unterscheidung zwischen den Tätigkeiten, die die Erkenntnis ermöglichen, und der Erkenntnis als solcher.⁴⁹

Wenn Sosas Position zu den intellektuellen Tugenden auch nicht als Konsens innerhalb der Virtue Epistemology gelten kann – der responsibilism steht für die gegenteilige Auffassung –, so zeigt sie doch etwas an, was für die Virtue Epistemology insgesamt gilt: die Schwierigkeit, erworbene Tugenden und erst recht deren subjektive und intersubjektive Dynamiken als wahrheitskonstitutiv zu erachten. Aikin und Clanton argumentieren in überzeugender Weise für die Wahrheitsdienlichkeit deliberativer Tugenden, indem sie zeigen, dass diese Tugenden nicht nur die Kooperationsbereitschaft beratender Gruppen befördern, sondern auch einen anhaltend positiven Einfluss auf deren epistemischen Output haben.⁵⁰ Während Sosa das Ergebnis von dem vorhergehenden Prozess abkoppelt, gehen sie in ihren mehr politischen Überlegungen davon aus, dass die Qualität des Diskussionsergebnisses in einem starken Sinn von der Qualität des Diskussionsprozesses und damit von den in diesen Prozess einfließenden Haltungen abhängt. Eine Dialogkultur, wie Romney sie fordert, lebt von geistigen Haltungen und deren bewusster Reflexion. Es greift zu kurz, diese Haltungen wie Sosa auf eine bloße Hilfsfunktion herabzustufen.⁵¹

6 Einladung zum Gespräch

Führt man die in der Analytischen Philosophie beheimatete Virtue Epistemology mit der Dialogphilosophie oder Kommunikationstheorie zusammen, könnte sich in folgenden Punkten ein fruchtbares Gespräch entwickeln: (1) Dialogverhalten lässt sich haltungs-

⁴⁹ Vor diesem Hintergrund überrascht es, dass Sosa die Gewissenhaftigkeit als wahrheitskonstitutive Eigenschaft ansieht. Vgl. ebd., 23f.

⁵⁰ Vgl. Aikin, Clanton, *Group Deliberative Virtues* (s. Anm. 11), 420–422.

⁵¹ Zu Recht macht Bruno Niederbacher jedoch darauf aufmerksam, dass wahrheitsrelevante Haltungen im Sinne von Aikin und Clanton nicht unbedingt wahrheitskonstitutiv sein müssen: Es wäre zu unterscheiden zwischen Fällen, in denen eine Erkenntnis nur mittels einer bestimmten Haltung gewonnen werden kann, und Fällen, in denen die Haltung die Erkenntnis allenfalls begünstigt. Niederbachers Einwand verdient weitere Vertiefung.

theoretisch beschreiben und anhand von Tugend- oder Lasterkatalogen – älteren oder neueren Datums – bewerten. Welche Haltungen gelten in Dialogphilosophie oder Kommunikationstheorie als gesprächsfördernd, welche gelten umgekehrt als gesprächshindernd? (2) Haltungen müssen nicht unbedingt individualistisch aufgefasst, sondern können mit Beeby auch als soziale Prozesse gedacht werden. Was bedeutet eine prozesstheoretische Haltungsauffassung für Dialoge? (3) Das Gelingen von Dialogen hängt nicht nur an Einzelhaltungen, sondern auch daran, dass diese situationsangemessen und gut aufeinander abgestimmt ihr Potential entfalten können: Wie weit leistet dies die als kommunikative Metatugend verstandene Phronesis? (4) Dialogische Erkenntnisformen finden in der Virtue Epistemology bislang keine Berücksichtigung, insofern Erkenntnis in diesem Paradigma rein individualistisch modelliert wird. Wie würde sich ein dialogischer Zugang auf die erkenntnistheoretische Modellbildung auswirken? (5) Angesichts der phänomenologischen Offenheit von Dialogen verbietet sich eine bloße Fokussierung auf epistemische Güter oder gar nur auf das Wissen. Wie könnte die Mehrdimensionalität dialogischen Geschehens die Erkenntnisvorstellungen der Virtue Epistemology erweitern? (6) Haltungen und Erkenntnisse stehen in einem Zusammenhang. Wann aber ist eine Haltung nur wahrheitsrelevant, und wann ist sie darüber hinaus auch wahrheitskonstitutiv?

Voller Vorurteile

Eine tugendinspirierte Umgangsweise

Veronika Weidner

Die an wissenschaftlichen Einrichtungen und Hochschulen geführten Dialoge wären nahezu prädestiniert dazu, als leuchtende Beispiele gelungener Konversationen zu dienen. Dies dürfte insbesondere auf diejenigen Dialoge zutreffen, die sich in den das geschriebene wie gesprochene Wort hochschätzenden Geisteswissenschaften ereignen. Sind sie es doch, die im fortwährenden Ringen um die Bedeutung, Konsistenz und explanatorische Relevanz von Ausdrücken sowie der darauf fußenden Hypothesen, argumentativen Überlegungen und Theoriegebilde auf gedeihliche Verständigungsprozesse nahezu angewiesen sind. Doch ist das Gelingen von Dialogen dort wie andernorts auch durch Vorzeichen korrumpiert, die nicht ohne weiteres veränderlich, geschweige denn aufhebbar sind – die Rede ist von Vorurteilen impliziter Art. Teilweise sind diese geschlechtsspezifisch. Die folgenden Überlegungen fokussieren eine Variante dieser impliziten Vorurteile, und zwar solche gegenüber Frauen. Ich nehme an, dass Personen aller (Zwischen-)Geschlechter derart vorurteilsbeladen gegenüber Frauen sein können, also selbstverständlich auch Frauen selbst. Doch inwiefern können Gesprächen in der Wissenschaftsdomäne aufgrund von impliziten Vorurteilen gegenüber Frauen misslingen?

Bestehen solche Vorurteile auf Seiten eines oder mehrerer Gesprächsbeteiligten, ist das Erreichen der spezifischen Ziele wissenschaftlich verorteter Dialoge erschwert. Bei den am Dialog Beteiligten kann es sich um Studierende, Forschende oder Lehrende verschiedenster Qualifikationsstufen, Anstellungs- und Betreuungsverhältnisse in je unterschiedlichen Konstellationen von zwei oder mehr Personen handeln. Hier interessieren vor allem jene Gespräche innerhalb der Wissenschaftsgemeinschaft, die zum Ziel haben, (a) das Verständnis hinsichtlich bestehender (Reflexions-)Wissensbestände zu erhöhen und (b) den Umfang der (Reflexions-)Wissensbestände durch das Entstehen neuer Erkenntnisse inhaltlich zu er-

weitern. Es geht mir daher auch um solche Gespräche, die darauf abzielen, (c) die Motivation der bereits involvierten Mitglieder zur weiteren Beteiligung an diesem Geschehen aufrechtzuerhalten oder zu steigern sowie (d) die Menge der Wissensgemeinschaft durch den Zuwachs neuer Mitglieder personell zu vergrößern. Gespräche in der Wissenschaft sind dann als gelungen zu bezeichnen, wenn diese Ziele partiell oder gänzlich erreicht werden.

Genauer gesagt plädiere ich im Folgenden für folgende drei Thesen. *Erstens* sind implizite Vorurteile gegenüber Frauen epistemisch meist nicht gerechtfertigt. Dabei wird das Fortbestehen von Vorurteilen durch bestimmte intellektuelle Laster begünstigt. Diese gefährden den Erfolg wissenschaftlicher Dialoge. Es sollte daher alles dafür getan werden, um zu verhindern, dass Vorurteile entstehen, bzw., falls sie bereits bestehen, um sich ihrer zu entledigen. Jedoch sind *zweitens* implizite Vorurteile gegenüber Frauen aufgrund soziohistorischer Prägungen immer noch unvermeidbar und nicht *ad hoc* willentlich überwindbar. Da eine Person keine direkte epistemische Verantwortung dafür trägt, solche Vorurteile zu besitzen, sind sie ihr weder als schuldhaft anzurechnen noch ist sie dafür zu tadeln. Ihr kommt jedoch *drittens* eine zumindest indirekte epistemische Verantwortung dafür zu, vorurteilsbehaftet zu sein. Vor dem Hintergrund einer responsibilistischen Tugendtheorie erscheint die Wirkmacht impliziter Vorurteile gegenüber Frauen durch das Kultivieren gewisser dianoetischer Tugenden möglicherweise minderbar. Eine Person kann mittels libertarischer Willensentschlüsse in Bezug auf sich selbst wie auf andere dazu beitragen, dass implizite Vorurteile gegenüber Frauen in ihren alarmierenden Auswirkungen sichtbar werden und somit zumindest mittelbar einen Einfluss darauf ausüben, ob bzw. wie bestimmend implizite Vorurteile wirken können. Werden tugendhafte Haltungen auch von Gruppen oder Institutionen eingeübt, könnte dadurch auch auf individueller Ebene deren Kultivierung erleichtert werden. Wenn Dialogsituationen v. a. in den Geisteswissenschaften sich dafür als besonders geeignet erweisen, können deren Gespräche gerade angesichts bestehender Vorurteile dank eines kritisch-reflexiven Umgangs langfristig besser gelingen.

1 Begriffsklärungen

1.1 Vorurteile

Inwiefern diese Thesen Zustimmung erfahren oder nicht, hängt zunächst davon ab, ob die ihnen zugrunde gelegte Auffassung von impliziten Vorurteilen gegenüber Frauen grundsätzlich plausibel erscheint. Ich betrachte implizite Vorurteile (engl. *implicit prejudice*) als Überzeugungen (engl. *belief*) besonderer Art,¹ die Ausdruck einer impliziten Voreingenommenheit (engl. *implicit bias*) sind.² Häufig wird mit diesem Kunstbegriff der ‚impliziten Voreingenommenheit‘ eine implizite Einstellung verbunden. Es überrascht kaum, dass philosophisch wenig Einigkeit darüber herrscht, wodurch sich diese Einstellung näher hin auszeichnet. In der (Sozial-)Psychologie meint die Rede davon, eine Einstellung zu etwas oder jemandem zu haben, grundsätzlich ungefähr Folgendes. Es ist die Tendenz, einen Sachverhalt oder ein Individuum, wie z. B. einen leblosen Stuhl oder ein Lebewesen, in Form des affinen Präferierens oder aversiven Missbilligens (engl. *liking* vs. *disliking*) evaluativ zu bewerten.³ Wie aber lässt sich das hier Skizzierte erkenntnistheoretisch ausbuchstabieren? Eine Option besteht darin, es als eine Disposition zum propositionalen Fürwahrhalten und die Einstellung somit doxastisch zu verstehen.⁴ Ich gehe im Folgenden davon aus, dass implizite Voreingenommenheit möglicherweise mit dem Aufweisen impliziter

¹ Vgl. ebenso z. B. E. Mandelbaum, Attitude, Inference, Association. On the Propositional Structure of Implicit Bias, *Nous* 50 (2016) 629–658, hier: 636; K. Frankish, Playing Double. Implicit Bias, Dual Levels, and Self-Control, in: M. Brownstein, J. Saul (Hg.), *Implicit Bias and Philosophy. Vol. 1: Metaphysics and Epistemology*, New York 2016, 23–46, hier: 28–29.

² Vgl. M. Fricker, Fault and No-Fault-Responsibility for Implicit Prejudice. A Space for Epistemic ‚Agent-Regret‘, in: M. Brady, M. Fricker (Hg.), *The Epistemic Life of Groups. Essays in the Epistemology of Collectives*, New York 2016, 33–50, hier: 34.

³ Vgl. M. Brownstein, Implicit Bias, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (26.2.2015 bzw. 31.7.2019), <https://plato.stanford.edu/entries/implicit-bias/> (Zugriff: 30.5.2023).

⁴ Katherine Dormandys Lesart impliziter Voreingenommenheit als mentaler Assoziation zwischen einer Person und einer damit verbundenen wertenden Eigenschaft oder einem entsprechenden Gefühl scheint hingegen stärker an der psychologischen Begriffsbestimmung orientiert zu sein (vgl. K. Dormandy,

Vorurteile einhergeht, diese als voreingenommen klassifizierte Einstellung aber vielfältige andere kognitive wie affektive Formen annehmen kann. Umgekehrt scheinen mir implizite Vorurteile einer Person immer auf das Vorliegen einer impliziten Voreingenommenheit hinzuweisen.

Wenn eine Person die Überzeugung besitzt, dass p wahrscheinlich wahr ist, befindet sie sich in einem passiven mentalen Zustand, dazu disponiert zu sein, eine doxastische Einstellung gegenüber p in Form des Fürwahrhaltens von p aufzuweisen.⁵ In einer Art Minimalbestimmung heißt dabei das Fürwahrhalten eines Sachverhalts p probabilistisch gependet, die Wahrscheinlichkeit, dass p wahr ist, insgesamt höher einzuschätzen als die Wahrscheinlichkeit der Falschheit von p . Diese Einstellung ist auch mit weniger hohen Graden an subjektiver Gewissheit hinsichtlich der Wahrheitswahrscheinlichkeit von p kompatibel. Eine Überzeugung zu haben, dass p der Fall ist, muss demnach nicht heißen, davon überzeugt zu sein (engl. *to be convinced*), dass p der Fall ist. Die propositionale Überzeugung jedenfalls, dass p der Fall ist, ist das, was ein Vorurteil heißt. Doch mehr als eine erste Annäherung ist damit bislang nicht gewonnen. Doch was wird hier für wahrscheinlich wahr erachtet? Der spezifische Propositionsgehalt von Vorurteilen ist genauer zu erhellen. Oft besteht er darin, dass einer Person Eigenschaften zugeschrieben werden, die ihr unabhängig von individualspezifischen Eigenheiten aufgrund der Teilhabe an einer größeren Einheit üblicherweise zukommen. P enthält statt Universalisierungen mit All-Quantoren also meist Generalisierungen⁶, die Ausnahmen zulassen, entsprechend der simplen Form: „Für x gilt: x sind [Eigenschaft]“.

Resolving Religious Disagreement. Evidence and Bias, in: FaPh 35 (2018), 56–83, hier: 59.

⁵ Vgl. z. B. W. Alston, Belief, Acceptance, and Religious Faith, in: J. Jordan, D. Howard-Snyder (Hg.), Faith, Freedom, and Rationality. Philosophy of Religion Today, Lanham (MD) 1996, 3–27.

⁶ Vgl. E. Schmidt, Possessing epistemic reasons. The role of rational capacities, in: PhSt 176 (2019), 483–501, hier: 497.

1.2 Gegenüber Frauen

Mit dem Begriff ‚Frau‘ ist eine Person gemeint, die sich selbst als Frau identifiziert oder die von jemand anderem als Frau identifiziert wird.⁷ Die hier im Fokus stehenden Vorurteile sind solche, die eine Person, genauer eine Frau, unabhängig von den sie individuell auszeichnenden Merkmalen aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe, nämlich derjenigen, die aus Frauen besteht, *qua* Frau-Sein scheinbar auszeichnen. Bei Vorurteilen gegenüber Frauen handelt es sich demnach um auf soziale Gruppen bezogene Vorurteile. Solche Vorurteile beinhalten meist ein Bündel an Eigenschaften bzw. Eigenschafts-Cluster, die Stereotype⁸ darstellen. Es handelt sich gewissermaßen um kognitive Schemata,⁹ die sozio-kulturell geprägt und verortet sind. Diese sind nicht grundsätzlich als heikel zu erachten,¹⁰ können es jedoch sein, wenn eine dieser Eigenschaften relativ im Sinne der konträren Komparativität zu einer Eigenschaft ist, die Mitgliedern einer anderen sozialen Gruppe zugewiesen wird¹¹ – z. B. ‚zu logischem Denken weniger befähigt‘ als generelle Eigenschaft von Frauen *versus* ‚zu logischem Denken besser befähigt‘ als generelle Eigenschaft

⁷ Im Sinne einer Adjunktion verstanden ist demnach eine der folgenden Optionen gemeint: (1) Es liegt eine Selbstidentifikation als Frau vor, (2) es liegt eine Fremdidentifikation als Frau vor, (3) es liegt eine Selbst- und Fremdidentifikation als Frau vor. Auf viele Frauen trifft (3) zu. Manchmal jedoch stimmen Selbst- und Fremdidentifikation nicht überein. Das kann neben intersexuellen Personen auch bei Transpersonen der Fall sein. Während (1) u. a. auf eine Transfrau zutrifft, auch wenn die Person von jemand anderem (noch) als Mann identifiziert wird, kann (2) z. B. selbst auf einen Transmann zutreffen, auch wenn diese Person sich selbst gerade nicht (mehr) als Frau identifiziert. Entscheidend scheint mir, dass eine Person, insofern eine Identifikation als Frau gegeben ist, potentiell von Vorurteilen gegenüber Frauen und ihren Folgen betroffen ist.

⁸ Vgl. A. Welpinghus, The imagination model of implicit bias, in: PhSt 177 (2020), 1611–1633, hier: 1612, Fn. 1; vgl. Frankish, Playing Double (s. Anm. 1), 24.

⁹ Vgl. S. Haslanger, Social Structure, Narrative, and Explanation, in: CJP 45 (2015), 1–15.

¹⁰ So könnten soziale Gruppen mit dem Faible für eine spezifische Eissorte in Verbindung gebracht werden – das jedoch ist nicht die Art impliziter Voreingenommenheit, um die es hier geht (vgl. J. Saul, Implicit Bias, Stereotype Threat, and Women in Philosophy, in: K. Hutchison, F. Jenkins (Hg.), Women in Philosophy. What needs to change?, New York 2013, 39–60, hier: 40, Fn. 4).

¹¹ Vgl. Welpinghus, The imagination model of implicit bias (s. Anm. 8), 1616, Fn. 6.

von Männern¹². Dabei drücken die Frauen zugesprochenen Eigenschaften im Vergleich zu den Männern zugestandenen Eigenschaften tendenziell einen niedrigeren (bzw. höheren) Grad der potentiellen oder aktuellen Realisierung eines eher Achtung (bzw. eher Missachtung) erfahrenen Charakteristikums oder sogar dessen vollständiges Fehlen (bzw. Vorliegen) aus. Aufgrund der inhärenten Abwertungstendenz in diesen Zuschreibungen handelt es sich bei diesen hier zu untersuchenden Vorurteilen gegenüber Frauen genauer um solche, die *gegen* Frauen gerichtet sind – wobei Letzteres noch näher zu spezifizieren ist.¹³

1.3 Implizit

Ehe ich im weiteren Verlauf die Verwendung des Vorurteilsbegriffs im „verschlimmertem sinne des wortes“¹⁴ näher beleuchte, der den Gebrüdern Grimm zufolge im deutschen Sprachraum spätestens seit Anfang des 18. Jahrhunderts verbreitet ist, ist zuvor noch zu klären, was es mit der Implizität der besagten Vorurteile auf sich hat. Wer Überzeugungen aufweist, ist mit William James gesprochen zunächst zu einer bestimmten Auffassung der Realität disponiert.¹⁵ Mit anderen Worten, eine Person hat die Tendenz, die Welt so zu betrachten, dass in ihr *p* aktual ist. Damit einher geht auch eine selektive Wahrnehmung insbesondere hinsichtlich *p*-relevanter Evidenzen. Eine Person kann sich dessen gewahr sein, dass sie die Welt derart betrachtet. Überzeugungen scheinen es an sich zu haben, dass sie latent im Hintergrund des Selbst-Bewusstseins vorhanden oder – ausgelöst durch sinnlich wahrnehmbare, affektive oder ko-

¹² ‚Mann‘ bedeutet hier eine Person, die sich selbst als Mann identifiziert oder die von jemand anderem als Mann identifiziert wird. Intersexuelle und Transpersonen könnten also von Vorurteilen gegen Frauen und solchen gegen Männer betroffen sein.

¹³ Zu diskutieren wäre, ob sich solche Vorurteile aufgrund allgemeiner Aufwertungstendenzen und des stereotyp-einseitigen Gehalts der Eigenschaften zumindest indirekt auch ‚gegen‘ Männer richten.

¹⁴ J. Grimm, W. Grimm, Vorurteil, n., in: Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm. Digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities (2023), <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=V16165> (Zugriff: 30.5.2023).

¹⁵ Vgl. W. James, *The Principles of Psychology*, Bd. 2, London 1891, hier: 283.

gnitive Trigger – für kürzer oder länger im Bewusstsein einer Person aktiviert sind.¹⁶ Wenn Vorurteile auch impliziter Art solche Überzeugungen darstellen, hieße das, dass einer Person nicht unbewusst sein muss, dass und welche Vorurteile sie hat. Nun werden aber implizite Vorurteile, selbst wenn sie nicht als Überzeugungen gelten, oft so aufgefasst, dass sich eine Person deren Besitz und propositionalen Gehalts vollständig unbewusst¹⁷ ist. Empirisch lässt sich diese Vermutung durch Studien stützen, die nahelegen, dass vor allem diejenigen, die keine Vorurteile zu haben meinen, diese in besonders starker Ausprägung aufweisen.

Allerdings scheint fragwürdig, ob und, wenn ja, inwiefern angesichts der teils opaken Komplexität innerpsychischer wie gedanklicher Vollzüge stets präzise zu eruieren ist, ob so ein Nicht-Gewahrsein (oder dessen Negation) tatsächlich gegeben ist – sei es in Bezug auf einen selbst wie auf jemand anderen. So versucht eine Studie nachzuweisen, dass Personen ihre zunächst unbewusst erscheinenden Vorurteile doch erstaunlich präzise benennen können, wenn zu erwarten ist, dass eine unehrliche Selbstauskunft nicht unentdeckt bleibt.¹⁸ Ich tendiere dazu, die Implizität von Vorurteilen so zu verstehen, dass sie deren psychologische, epistemische oder auch soziale Unerwünschtheit ausdrückt. Sie sind genauer gesagt insofern unerwünscht, als dass die Vorurteile gewisse Dissonanzen mit dem Selbstbild einer Person hervorrufen¹⁹, mit anderen ihrer Überzeugungen im Widerspruch stehen oder auch im gesellschaftlichen Umfeld öffentlich als nicht zustimmungsfähig gelten, wobei unangenehme Folgen für die betreffende Person antizipierbar sind, wenn bekannt wäre, dass sie derart vorurteilsbeladen ist. Dass das Vorurteil einer Person implizit ist, würde dann nicht notwendig beinhalten, dass ihr mental nicht zugänglich wäre, dieses Vorurteil zu

¹⁶ Vgl. R. Audi, *Belief, Faith, and Acceptance*, in: *IJPR* 63 (2008), 87–102, hier: 89.

¹⁷ Vgl. Fricker, *Fault and No-Fault-Responsibility for Implicit Prejudice* (s. Anm. 2), 33.

¹⁸ Vgl. J. Nier, *How Dissociated are Implicit and Explicit Racial Attitudes? A Bogus Pipeline Approach*, in: *Group Processes & Intergroup Relations* 8 (2005), 39–52.

¹⁹ Vgl. J. Glasgow, *Alienation and responsibility*, in: M. Brownstein, J. Saul (Hg.), *Implicit bias and philosophy. Vol. 2: Moral Responsibility, Structural Injustice, and Ethics*, New York 2016, 37–61, hier: 37.

haben. Es ist gut möglich, dass sie sich zwar dessen gewahr ist und gleichzeitig aber innere Widerstände dagegen hegt, dieses Vorurteil zu haben, und sich dessen vielleicht sogar schämt, insofern damit „ein Gefühl des Selbstverlustes in den Augen der (möglichen) anderen“²⁰ einhergeht. Das aber kann dazu führen, sich zu bemühen, das Vorurteil entweder aktiv aus dem Bewusstsein zu verdrängen oder es zumindest nicht wahrhaben zu wollen, so dass eine Person sich selbst wie anderen diesbezüglich etwas vormacht bzw. täuscht²¹.

Überzeugungen färben vermutlich nicht nur die Wahrnehmung der Realität einer Person, sondern können auch deren praktische Vollzüge zum Teil auf sehr subtile Weise mit prägen. Implizit wären Vorurteile demnach auch insofern, dass sich eine Person zumindest deren Wirkmächtigkeit und Sichtbarkeit im eigenen Tun kaum bewusst ist. Ihre Vorurteile finden möglicherweise bereits in nonverbalen mimischen bzw. gestischen Gebärden oder Mikroverhaltensweisen²² wie z. B. einem Stirnrunzeln oder der Vermeidung eines Blickkontakts einen ersten Ausdruck. Sicherlich zeigen sie sich aber auch in deutlich auffallenderen Verhaltens- und Handlungsarten inklusive Sprechakten.²³ Dadurch werden Facetten der eigenen Realitätsauffassung je nach deren expressiver Gestalt und der Sensitivität des Gegenübers zumindest schemenhaft erkennbar.²⁴ Ausgehend von

²⁰ E. Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt a. M. 1993, 57.

²¹ Aufschlussreich wären in diesem Zusammenhang auch die Forschungsarbeiten von Anna Wehofsits (Ludwig-Maximilians-Universität München) zum Phänomen der Selbsttäuschung in psychologischer wie moralphilosophischer Hinsicht.

²² Vgl. J. Holroyd, R. Scaife, T. Stafford, What is implicit bias?, in: *Philosophy Compass* 12 (2017), 1–18, hier: 3.

²³ Dieses Sichtbarwerden einer Disposition begreift Eva Schmidt, anders als ich, als deren ‚Aktiviert-Sein‘, vgl. Schmidt, *Possessing epistemic reasons* (s. Anm. 6), 497, Fn. 28. Ich nehme hingegen an, dass eine entsprechende Disposition auch dann als aktiviert zu verstehen ist, sobald eine Person sich ihrer Disposition bewusst ist, auch wenn deren Vorhandensein in einem gewissen Moment nach außen hin nicht sichtbar ist bzw. ihr Handeln nicht beeinflusst.

²⁴ Mit Lieke Asma gehe ich davon aus, dass implizite Vorurteile in den praktischen Vollzügen einer Person sichtbar werden, anders als sie meine ich aber, dass sie nicht damit identisch sind. Diese Vollzüge ermöglichen in meinen Augen oft einen Rückschluss auf zu Grunde liegende mentale Zustände, die mit den von mir als propositionale Überzeugungen verstandenen Vorurteilen gegeben sind; vgl. L. Asma, *On the nature of implicit motives*, in: *Theory & Psychology* (2022), Onlinefirst, 1–15, hier: 10.

dieser anfänglichen Begriffsklärung möchte ich nun die eingangs genannten drei Thesen nacheinander etwas näher erläutern. Zunächst geht es mir darum, zu plausibilisieren, dass und inwiefern implizite Vorurteile gegen Frauen doxastisch nicht gerechtfertigt sind. In einem weiteren Schritt werden dianoetische Laster skizziert, die das Fortbestehen dieser Vorurteile begünstigen, so dass das Gelingen wissenschaftlicher Dialoge gefährdet erscheint.

2 Problemskizzen

2.1 Doxastisch ungerechtfertigte Vorurteile

2.1.1 Grundsätzliches

Dass epistemisch betrachtet etwas an Vorurteilen auch impliziter Art zu beanstanden ist, deutet sich bereits in der von den Grimmschen Brüdern etwa ab dem 16. Jahrhundert gebräuchlichen Bedeutung einer „vorgefaszten, besonders irrigen meinung [...], der wahrheit, vernunft entgegengesetzt“²⁵ an. Ursprünglich in juristischen Kontexten verortet und nicht in einem wie auch immer normativ gewerteten Wortsinn verwendet, meint Vorurteil als Vor-Urteil (lat. *praejudicium*) schlicht eine vorläufige richterliche Entscheidung, die im Zuge einer mündlichen Verhandlung über einen Streitfall einem endgültigen Rechtsspruch vorausgeht, das Verfahren jedoch noch nicht abschließt. Das terminologische Bedeutungsspektrum erfährt spätere Erweiterungen, als damit ferner auch ein von einem höheren Gericht im Prozess der Überprüfung befindlicher richterlicher Entscheidung bis hin zur Meinung der Mitglieder eines Gerichtshofs bezeichnet werden kann.²⁶ Was aber ist vor dem Tribunal der Vernunft epistemisch an impliziten Vorurteilen als illegitim zu beanstanden, insbesondere solchen, die sich gegen Frauen richten?

Der Personenkreis, dessen epistemische Praxis im Zentrum steht, besteht wie gesagt aus Mitgliedern der Wissenschaftsgemeinschaft und damit aus Erwachsenen mit einem gewissen Bildungsstand sowie Zugang zu bzw. einer erwartbaren Grundkenntnis von bestimm-

²⁵ Grimm, Grimm, Vorurteil, n. (s. Anm. 14).

²⁶ Vgl. ebd.

ten Wissensressourcen. Angenommen, eine internalistische Theorie epistemischer Rechtfertigung ist grundsätzlich einleuchtend und es gilt näher hin die propositionale Überzeugung für eine Person genau dann als doxastisch gerechtfertigt, wenn deren Wahrheit durch die der Person insgesamt zur Verfügung stehenden Belege adäquat gestützt wird, d. h. wenn sie propositional gerechtfertigt ist, sowie wenn die Person diese Überzeugung tatsächlich aufgrund dieser ihr insgesamt zur Verfügung stehenden Belege aufweist.²⁷ Dabei ist es irrelevant, ob sich eine Person dessen bewusst ist, dass sie diese die Wahrheit der Überzeugung stützenden Belege oder darüber hinaus auch diese Überzeugung selbst aufweist. Dieses Rechtfertigungsmodell ist also auch auf Vorurteile impliziter Art anwendbar. Dabei geht es um die Frage, ob eine Überzeugung synchron – also in Hinblick auf einen bestimmten Zeitpunkt – (un-)gerechtfertigt ist. Diesen temporalen Aspekt erwähne ich in den folgenden Beispielen der angenehmeren Lesbarkeit halber nicht mehr. Die Belege könnten z. B. propositionaler Art sein, d. h. gedankliche Überlegungen beinhalten, dass etwas der Fall ist, bzw. induktiv oder deduktiv abgeleitete argumentative Schlussfolgerungen umfassen. Vielleicht sind sie auch erfahrungsbezogener Natur und bestehen aus repräsentationalen Erlebnissen mit einem phänomenalen Gehalt.

2.1.2 Beispiele

Es könnte vermutet werden, dass es auf der Basis dieses Rechtfertigungsverständnisses für die Rechtfertigung eines Vorurteils einer außerordentlich hohen Menge an Belegen bedarf, die für die im Vorurteil bejahte Generalisierung sprechen. Allerdings würde ich hier keine allzu strengen Maßstäbe ansetzen und zugestehen, dass eine ebenso kleine bzw. große Auswahl an Belegen wie bei allen anderen Überzeugungen hinreichend ist – maßgeblich ist, dass diese Belege die Überzeugung insgesamt adäquat unterstützen. Ich werfe nun zunächst einen Blick auf Belege in Form von Propositionen und Erfahrungen, die einer Person direkt zugänglich sind, sowie anschließend auf solche, die ihr indirekt vermittelt durch das Zeugnis (engl. *testimony*) anderer zur Verfügung stehen. In Hinblick auf die proposition-

²⁷ Vgl. K. Dormandy, Evidentialismus, in: M. Grajner, G. Melchior (Hg.), Handbuch Erkenntnistheorie, Stuttgart 2019, 178–186, hier: 181.

nalen Belege gehe ich generell davon aus, dass es mittlerweile genügend wissenschaftliche Erhebungen, qualitativ hochwertige Literaturzeugnisse, seriöse Medienberichte und dergleichen mehr gibt, die nicht nur genügend Belege vermissen lassen, die Vorurteile gegenüber Frauen adäquat stützen, sondern umgekehrt hinreichend viele Indizien enthalten, dass diese Vorurteile wahrscheinlich falsch sind. Das Vorurteil beispielsweise, dem zufolge Frauen für professorale Aufgaben schlechter geeignet seien als Männer, wird durch die insgesamt verfügbaren propositionalen Belege nicht angemessen gestützt, während dessen Negation adäquat fundiert ist. Diese Belege sind den im akademischen Betrieb Involvierten mindestens in Grundzügen unmittelbar zugänglich und bekannt. Sicherlich mag es gewisse Unschärfen an den Rändern geben, insofern zuvor von den hier relevanten Wissensressourcen Isolierte und neu der Wissenschaftsgemeinschaft Hinzugetretene sowie auch hochbetagte, eremitisch lebende Emeriti möglicherweise kaum bis wenig Kenntnis von Belegen dieser Art haben. Doch gehe ich davon aus, dass deren Zahl verschwindend gering und damit eher vernachlässigbar ist.

Wie verhält es sich aber, wenn eine Person außerdem über eindrückliche Erfahrungen verfügt, die ihre Vorurteile gegen Frauen untermauern? Hier könnte eingewendet werden, dass es solche erfahrungsbasierten Belege gar nicht zuhauf geben könne, wenn doch bereits zugestanden wird, wie mager das Vorkommen propositionaler Belege ist, die für die Wahrheit des in der Überzeugung befürworteten Sachverhalts sprechen. Doch u. a. angesichts noch zu erläuternder Phänomene der Bestätigung von Vorurteilen im Sinne einer Bedrohung durch Stereotype oder auch der selbsterfüllenden Prophezeiung ist es kein *per se* irreales Szenario, dass ein Logikprofessor wahrnimmt, wie seine weiblichen Studierenden mit den Übungen mehr zu kämpfen haben als ihre Kommilitonen und in den Prüfungen tatsächlich schlechter als jene abschneiden. Macht er öfters und über längere Zeiträume an verschiedenen Orten diese Erfahrung, besäße er eine Menge starker erfahrungsbezogener Belege, die für das Vorurteil sprechen würden, dass Frauen zum logischen Denken und Schlussfolgern weniger geeignet sind als Männer. Es mag Fälle geben, in denen Personen mehr erfahrungsbezogene, das Vorurteil stützende Belege als propositionale, das Vorurteil entkräftende Belege zur Verfügung stehen, ich halte dies allerdings für eine Seltenheit. Allgemein erscheint mir die propositionale Lage an

Belegen *prima facie* so eindeutig, dass sie nur ausnahmsweise durch solche erfahrungsbezogene Belege zu kippen droht. Dann aber sind Vorurteile gegen Frauen doxastisch fast nie gerechtfertigt.

Was ist jedoch, wenn ein von einer Person hochgeschätztes, als epistemische Autorität mit internationalem Renommee wahrgenommenes Vorbild ihr gegenüber wiederholt Bemerkungen der Art fallen lässt, Frauenförderprogramme für wissenschaftliche Leitungspositionen wären in der Tat sehr zu begrüßen, nur gebe es leider kaum förderungswürdige Frauen, die sich bewerben würden – woran das wohl liegen möge? Vermutlich, so ihre Einschätzung, fehle vielen Frauen die für solche Posten auch nötige Durchsetzungskraft, Entscheidungsfreude oder auch Fähigkeit zum Selbstmarketing. In diesem Fall basieren die propositionalen Belege einer Person auf dem Zeugnis in Form gewisser Überlegungen eines Gegenübers. Besitzt sie zudem stützende Belege, die selbst nicht wiederum auf einem Zeugnis basieren und die für die aktuelle epistemische Verlässlichkeit des Gegenübers als zeugnisgebender Person sprechen, und fehlen ihr zudem solche unterminierenden Belege, die gegen dessen Verlässlichkeit sprechen und die sie aber nicht entkräften kann (engl. *undefeated defeaters*), wäre anzunehmen, dass diese Belege ihr Vorurteil fundieren.²⁸ Doch ist das Vorurteil damit gerechtfertigt? Es wäre denkbar, dass es in Hinblick auf dieses Zeugnis gerechtfertigt ist. Doch ist es damit generell doxastisch gerechtfertigt? Angesichts der erwähnten insgesamt nicht zur Verfügung stehenden propositionalen Belege, die das Vorurteil angemessen fundieren, sondern aufgrund umgekehrt hinreichend vieler Belege, die dessen Negation adäquat stützen, scheint mir auch das, zumindest in einer ersten Annäherung, eher nur in Ausnahmefällen der Fall zu sein. Dasselbe ist meines Erachtens der Fall, wenn die auf einem Zeugnis beruhenden Belege einer epistemischen Autorität erfahrungsbezogener Art sind. Mit anderen Worten, auch unter Berücksichtigung zeugnisbasierter Belege sind Vorurteile gegen Frauen in doxastischer Hinsicht meist nicht gerechtfertigt. Letztlich aber ist die Behandlung der Frage nach dem epistemischen Gerechtfertigt-

²⁸ Von Kleinkindern hingegen ist kaum zu erwarten, dass sie positive Gründe für die Verlässlichkeit der Zeugnis-gebenden Person besitzen müssen (vgl. E. Fricker, *Critical Notice – Telling and Trusting. Reductionism and Anti-Reductionism in the Epistemology of Testimony*, in: *Mind* 104 (1995), 393–411).

Sein von Vorurteilen insofern ungenügend, weil das an diesen Vorurteilen Prekäre durch den Verweis auf die Quantität, Qualität oder Kohärenz von Belegen nicht so recht greifbar wird. Ich schlage daher vor, als Nächstes statt der Vorurteile besser die Vorurteile hegende Person selbst zu betrachten.

2.2 Epistemisch lasterhafte Personen

2.2.1 Ungerechtigkeit

Was wäre einer derart vorurteilsbeladenen Person anzulasten? Sie fügt mit ihren Vorurteilen gegen Frauen einer anderen Person Unrecht zu – und dies vermutlich nicht nur in epistemischer Hinsicht. Vor dem Hintergrund einer aristotelisch inspirierten Tugendethik wäre wohl zu beanstanden, dass sie das Laster moralischer Ungerechtigkeit aufweist. Ihre Vorurteile scheinen zudem moralisch nicht gerechtfertigt zu sein. Während die ethisch und epistemologisch relevanten Aspekte von Vorurteilen und der sie aufweisenden Person phänomenal eher schwerlich unterscheidbar sind, ist dies begrifflich recht gut möglich. Ich konzentriere mich im Weiteren auf eine erkenntnistheoretische Betrachtung dianoetischer Laster wie Tugenden. Die lasterhafte Haltung epistemischer Ungerechtigkeit besteht, Miranda Fricker folgend, u. a. in einer zeugnishaften Ungerechtigkeit (engl. *testimonial injustice*)²⁹. Gemeint ist damit eine Ungerechtigkeit gegenüber einer Person im Kommunikationsprozess des Sprechens und Zuhörens bzw. Gebens und Empfangens von wissensrelevanten Informationen.³⁰ Wer implizite Vorurteile gegen Frauen hegt, verhält sich in Bezug auf das, was eine Frau berichtet bzw. sagt, meines Erachtens insofern epistemisch ungerecht, dass grundsätzlich die epistemische Eignung (engl. *epistemic aptness*)³¹ dieser Frau als geringer eingeschätzt wird als die eines Mannes. Sie

²⁹ Vgl. M. Fricker, *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, New York 2007, 28.

³⁰ Vgl. M. Fricker, *Silence and Institutional Prejudice*, in: S. Crasnow, A. Superon (Hg.), *Out from the Shadows. Analytical Feminist Contributions to Traditional Philosophy*, New York 2012, 287–306, hier: 290.

³¹ Vgl. C. Carmona, *Extending the Limits of Epistemic Neglect*, in: *Social Epistemology Review and Reply Collective* 10 (2021), 51–57, hier: 54.

wird in Hinblick auf das Akquirieren, Besitzen, Generieren, Verstehen, Reflektieren bzw. Vermitteln von Wissen als weniger fähig bzw. kompetent gesehen und behandelt. Damit einhergeht, wie Miranda Fricker zu Recht betont, ihre epistemische Glaubwürdigkeit (engl. *epistemic credibility*) sowie, so würde ich ergänzen, auch Vertrauenswürdigkeit (engl. *epistemic trustworthiness*) als geringer einzuschätzen. Damit aber wird sie in ihrer Wichtigkeit für das wissenschaftliche Unterfangen weniger ernst genommen. Es handelt sich dabei in den Worten Katherine Dormandys um eine Weise epistemischen Herabstufens (engl. *epistemic downgrading*)³² und Abwertens einer Person, eben weil sie einer bestimmten sozialen Gruppe angehört.

Letztlich handelt es sich bei zeugnisbezogener Ungerechtigkeit um eine epistemische Kränkung oder gar Beleidigung –

„the subject is undermined in their capacity as a knower, and so as a rational being. The insult goes deep. If we accept that our rationality is part of the essence of human beings’ distinctive value, then to be perceived and treated as lesser in one’s capacity as a knower is to be perceived and treated as a lesser human being.“³³

Insofern epistemische Rationalität allen menschlichen Personen *qua* Mensch-Sein wesenhaft zukommt und deren Wert mit ausmacht, ist das graduelle Absprechen dieser Rationalität gleichbedeutend mit einer Entwertung als Mensch. Möglicherweise weist eine epistemisch ungerechte Person mit Vorurteilen gegen Frauen auch weitere lasterhafte Haltungen auf, wodurch das quantitative wie qualitative Ausmaß des Unrechts erhöht wird. Dieses Laster-Bündel mag es mit begünstigen, dass eine Person ihre Vorurteile behält, bzw. unwahrscheinlicher werden lassen, dass sie sich ihrer Vorurteile bewusst wird und diese eingesteht. Damit aber werden auch ein Erreichen der Ziele wissenschaftlicher Dialoge und deren Gelingen erschwert. Mit leichten Überzeichnungen umreißt ich hinsichtlich dieser nicht notwendig mit epistemischer Ungerechtigkeit einhergehenden Laster im Folgenden diejenigen der Überheblichkeit, Engstirnigkeit, Fehlerblindheit und Unaufmerksamkeit.

³² Vgl. Dormandy, *Resolving Religious Disagreement* (s. Anm. 4), 61.

³³ Vgl. Fricker, *Silence and Institutional Prejudice* (s. Anm. 30), 294.

2.2.2 Weitere Laster

Epistemische *Überheblichkeit* besteht darin, die eigenen erkenntnisrelevanten Stärken und Leistungen höher einzuschätzen als diejenigen des Gegenübers und daher sich selbst eine höhere Bedeutsamkeit im Wissenschaftsbetrieb zuzuschreiben als dem Gegenüber. Zuweilen wird dies auch als Arroganz bezeichnet, wobei mir dabei das asymmetrische Gefälle nicht ausreichend zum Ausdruck zu kommen scheint. Ich teile zudem nicht die Einschätzung, dass die erstgenannte Einschätzung der Stärken und Leistungen einer arrogant oder überheblich genannten Person zwingend inkorrekt ist.³⁴ Es ist durchaus möglich, dass sich eine Person durch Überheblichkeit auszeichnet, die z. B. hochbegabt ist und eine längere Forschungspraxis aufweist, so dass sie einer eher durchschnittlich begabten Person zu Beginn ihrer Qualifikationsphase in beiderlei Hinsicht tatsächlich überlegen ist und daher die diesbezügliche Einschätzung korrekt ist. Problematisch ist, dass die Haltung der Überheblichkeit grundsätzlich allen Personen gegenüber zum Tragen kommt, in der Annahme, dass die eigene Überlegenheit stets wahrscheinlicher sei als deren Gegenteil. Vor allem aber ist es das Moment der Geringschätzung eines Gegenübers für die Belange der Wissenschaft, selbst wenn die eigene epistemische Überlegenheit gegeben ist.

Wenig förderlich wirkt sich hierbei auch das in Welt der Wissenschaften nicht selten anzutreffende Laster epistemischer *Engstirnigkeit* aus. Wer engstirnig ist, setzt sich ungern oder selten mit unbekanntem Denkwelten auseinander und verharrt lieber im bestehenden Selbst- bzw. Weltbild. Das kann damit zusammenhängen, die eigene Sichtweise stets als die überzeugendere zu deuten. Damit einhergeht eventuell eine epistemische Bequemlichkeit, für Belege nicht aufmerksam zu sein, geschweige denn sie zu suchen, die bisherige Überzeugungen entkräften und zu neuartigen Erkenntnissen führen könnten. Höchstens werden die eigenen Überzeugungen bestätigende Belege zur Kenntnis genommen und Überzeugungen somit zementiert bzw. auch gegen Kritik immunisiert. Vorurteile, sofern sie ansatzweise bewusst sind, werden kaum überprüft, da antizipierend angenommen

³⁴ Vgl. K. Dormandy, Epistemic Phariseism, in: RelSt (2022), First View, 1–18, hier: 6.

wird, sie würden sich schlussendlich als gerechtfertigt erweisen, würden sie denn überprüft.

Das dritte Laster besteht in einer epistemischen *Fehlerblindheit*. Damit meine ich, dass eine Person ihre erkenntnisrelevanten Schwächen und Misserfolge geringer einschätzt als die ihres Gegenübers, so dass sie sich selbst im Vergleich zu ihm zumindest keine geringere Bedeutsamkeit in der Wissenschaftsgemeinschaft zuschreibt. Das kann beinhalten, es für unwahrscheinlicher zu erachten, selbst fehleranfällig zu sein bzw. Fehler zu machen, epistemisch Bedeutsames zu übersehen oder mit einer Überzeugung falsch zu liegen. Es ist eine Art selbstgerechter Unaufmerksamkeit für die eigenen potentiellen und aktuellen Limitierungen. Diese kann damit zusammenhängen, dass Fehler als unverzeihliche Schwächen gewertet werden, die stigmatisch an einem haften bleiben und im Kontext der Wissenschaft vorrangig schädlich sind. Möglicherweise ist es Ausdruck eines fixierten Mindsets, dass erfolgreiche Personen von Anbeginn ohne Fehl und so auch sichtbar sind.³⁵

Zuletzt nennen will ich das Laster der *Unaufmerksamkeit*, die spezifischen Eigenheiten einer real begegnenden Person nicht wahrzunehmen und ihr insofern nicht als individueller Mensch gerecht zu werden. Das beinhaltet, sich nicht aktiv darum zu bemühen, mit einer Person, der gegenüber Vorurteile bestehen, möglichst unvoreingenommen zu interagieren. Stattdessen werden die je eigenen Bewertungen in Hinblick auf eine Person nicht ernsthaft hinterfragt noch problematisiert, so dass entstandene Bilder nicht korrektiv geändert werden.

2.2.3 Praktische Folgen

Wie aber äußert sich dieses Unrecht in Dialogen, in denen mindestens eine Frau beteiligt ist, der gegenüber implizite Vorurteile gehegt werden? Mit anderen Worten, wie werden Vorurteile im praktischen Vollzug wirksam und sichtbar, auch wenn die Vorurteile einer Person ihr selbst nicht bewusst oder für sie in mindestens einer Hinsicht unerwünscht sind? Zu berücksichtigen ist dabei, dass dies nicht immer *expressis verbis* geschieht bzw. sich auch nonverbal ereignet,

³⁵ Vgl. C. Dweck, *Mindset. Changing the way you think to fulfil your potential*, London 2017, 6.

wobei die Art und Weise z. T. sehr dezent bis subtil ist. Wenn eine Frau spricht, kann es sein, dass das von ihr Gesagte vergleichsweise eher mit Schweigen konfrontiert bzw. nicht weiter aufgegriffen wird; als interessante Assoziation ohne Relevanz für den Gesprächskontext kommentiert wird; als zu ungewöhnliche, schwer begründbare Interpretation abgetan wird; leichter unter- und abgebrochen wird; als unterkomplex belächelt wird; ungefragt durch auch inhaltsferne Erklärungen ergänzt wird; kritischer beäugt wird; mit absurden Zusatzannahmen in Verbindung gebracht wird; in einer ungünstigen, schwachen Lesart rezipiert wird; durch den Verweis auf als bekannt Vorauszusetzendes defizitär bewertet wird. Darüber hinaus ist es möglich, dass eine Frau gar nicht erst als Gesprächspartnerin zu Rate gezogen wird; in bestimmte Projekte und Entscheidungsprozesse uneingebunden bleibt; ihr gegenüber Informationen vorenthalten und sie damit auch als Hörende abqualifiziert wird. Dadurch aber ist eine Frau mit zeugnisbezogenen Leerstellen bzw. einem Mangel an Berichten (engl. *testimonial void*)³⁶ konfrontiert. Auf eine Weise wird eine Frau damit indirekt zum Schweigen gebracht.³⁷ Jedenfalls wird ihr als Informations-Geberin und Informations-Empfängerin aufgrund bestehender geschlechtsspezifischer Vorurteile weniger Wert beigemessen als einem Mann.

Dies alles kann nicht nur dazu führen, dass eine Frau lieber fragt als behauptet, eher bestätigt als beanstandet, mehr zuhört als spricht – oder ganz verstummt. Es kann auch sein, dass ihr epistemisches Selbstvertrauen³⁸ geschwächt wird, sie Selbstzweifel entwickelt bzw. diese sich verstärken oder dass sie gar für das Imposter-Syndrom anfällig wird. Darüber hinaus ist es nicht unüblich, dass eine Person angesichts der als bedrohlich wahrgenommenen lokaltemporalen Präsenz gegen sie gerichteter Vorurteile bzw. der ihnen inhärenten Stereotype (engl. *stereotype threat*) in Gesprächssituationen mit der Angst und dem inneren Dysstress beschäftigt ist, diese Vorurteile nicht bestätigen zu wollen und zugleich unweigerlich doch zu affirmieren. Es reicht bereits, wenn eine Frau an die mit

³⁶ Vgl. Carmona, Extending the Limits of Epistemic Neglect (s. Anm. 31), 54.

³⁷ Vgl. Fricker, Silence and Institutional Prejudice (s. Anm. 30), 293; Fricker, Epistemic Injustice (s. Anm. 29), 130.

³⁸ Vgl. K. Dormandy, Epistemic Self-Trust. It's Personal, in: Episteme (2020), First View, 1–16, für eine umfassende Erörterung.

ihr verknüpften Vorurteile oder ihre Unterrepräsentanz in einem Wissenskontext durch bedeutende Männer porträtierende Bilder visuell erinnert wird.³⁹ Dies kann sich hinsichtlich bestimmter Settings zu dem psychischen Phänomen einer Angst vor der Angst ausweiten. Ist das Vorurteil eines geringeren Grades an Rationalität und Kompetenz in Hinblick auf Frauen stark präsent, ist es für eine Frau umso schwerer bis nahezu unmöglich, anderen das Gegenteil zu beweisen.⁴⁰ Im Sinne einer selbsterfüllenden Prophezeiung ist es vielmehr nicht unwahrscheinlich, dass eine Frau dann z. B. Diskussionen seltener durch substantielle Eigenbeiträge voranbringt, weniger Übung im Debattieren entwickelt und somit auch seltener zur Beteiligung an öffentlichen Disputen angefragt wird, so dass die Vorurteile dadurch ihr wie anderen bestätigt scheinen. Doch bereits wenn eine Person aufgrund ihres Vornamens oder, als Ausdruck eines Klassismus, aufgrund ihres auf einen bestimmten gesellschaftlichen Hintergrund hinweisenden Vornamens als Frau identifizierbar ist, kann diese auch Pygmalion-Effekt genannte Dynamik der immer weiter sich verdichtenden Bestätigung von hier negativen Erwartungshaltungen zum Tragen kommen. Befindet sich die mit Vorurteilen konfrontierte Person in einem Abhängigkeitsverhältnis zu einer ihr gegenüber vorurteilsbeladenen Person, ist sie für die fatalen Folgen dieser Dynamik umso anfälliger.

Es sollte daher nicht verwundern, wenn aufgrund solcher bestehender Vorurteile Frauen in Bezug auf den Austausch von (Reflexions-)Wissen tendenziell benachteiligt und marginalisiert sind. Dann aber ist es für eine Wissenschaftscommunity schwieriger, ihre Dialogziele zu erreichen. Es gehen ihr wertvolle Stimmen verloren, die, ad (a), dazu beitragen könnten, das Verständnis in Bezug auf bestehende (Reflexions-)Wissensbestände zu erhöhen, sowie, ad (b), den Umfang der Wissensbestände durch das Entstehen neuer Erkenntnisse inhaltlich zu erweitern. Darüber hinaus wird öfters nicht nur das Erreichen einer, ad (c) gleichbleibenden oder erhöhten Motivation von Frauen zur weiteren Beteiligung am wissenschaftlichen Betrieb erschwert, sondern des Weiteren zusätzlich zu deren Demotiva-

³⁹ Vgl. C. Steele, *Whistling Vivaldi. And Other Clues to How Stereotypes Affect Us And What We Can Do*, New York 2010, 149.170.

⁴⁰ Vgl. L. Code, *Is the Sex of the Knower Epistemically Significant?*, in: *Metaphilosophy* 12 (1981), 267–276, hier: 273.

tion beigetragen. Es überrascht kaum, wenn Frauen u. a. deshalb, ad (d), die Wissenschaft (früh-)zeitig verlassen oder andere nicht dazu ermutigen, Teil dieser Gemeinschaft zu sein, so dass sich deren Mitgliederzahlen in Bezug auf Frauen und insgesamt nicht erhöhen bzw. sogar verringern. Es sollte daher alles dafür getan werden, um zu verhindern, dass Vorurteile entstehen bzw., falls sie bereits bestehen, sich ihrer zu entledigen. Doch dies ist so leicht nicht umsetzbar. Denn, so meine zweite These, ist das Bilden von Vorurteilen wohl weder verhinderbar noch grundsätzlich bedenklich. Zudem wäre es unzulässig, eine vorurteilsbeladene Person für epistemisch schuldig zu erklären oder sie zu tadeln, da ihr wohl keine direkte epistemische Verantwortung für ihre Vorurteile zukommt.

3 Verkomplizierungen

3.1 Unausweichliche Vorurteile

So wie wir seit frühester Kindheit an geprägt durch die soziokulturelle Mitwelt Überzeugungen jeder Art bilden, entstehen wohl auch solche, die Vorurteile genannt werden. Kinder weisen nicht selten eine sehr ähnliche implizite Voreingenommenheit wie ihre Eltern auf. Als soziale Wesen können wir Vorurteilen kaum ausweichen und weisen sie vermutlich alle auf. Dieser Umstand wird in der Sozialpsychologie sogar als evolutionärer Vorteil bewertet. Z. B. erlauben es Vorurteile, schnell auf Sachverhalte reagieren und Entscheidungen treffen zu können. Zudem wird dank einer derart hochselektiven epistemischen Praxis eine gedankliche Überbelastung (engl. *mental overload*) vermeidbarer.⁴¹ Auf soziale Gruppen bezogene Vorurteile bieten nicht zuletzt eine Orientierungsleistung im Miteinander, insofern dadurch Verhaltens- und Handlungsweisen anderer leichter einzuordnen sind. Vermutlich verdanken sich die ersten Vorurteile den Äußerungen anderer, die von eigenen Erfahrungen oder Überlegungen berichten. Dann würden sich Vorurteile aufgrund von zeugnishaften Belegen bilden. Darüber hinaus machen Personen ihre eigenen Erfahrungen, aufgrund derer sie ein Vorurteil

⁴¹ Vgl. Fricker, *Epistemic Injustice* (s. Anm. 29), 1.

bilden oder dieses konsolidieren.⁴² Im Wissenschaftsbetrieb zählen hierzu vielleicht erlebte Zurückweisungen, Infragestellungen oder Karriereabbrüche.

Solche Belege, die den in einer Überzeugung enthaltenen Propositionsgehalt stützen, sind notwendig und kausal hinreichend, damit eine Person die Überzeugung bildet, dass p der Fall ist. Damit ist noch nichts darüber ausgesagt, ob diese Überzeugung doxastisch gerechtfertigt ist. Mit anderen Worten, es ist möglich, dass die Überzeugung einer Person durch die insgesamt ihr zur Verfügung stehenden Belege nicht adäquat gestützt wird, und dennoch weist sie diese Überzeugung auf. Ob sie allerdings einen Sachverhalt für wahr hält oder nicht, kann eine Person nicht mittels eines libertarischen Willensentschlusses entscheiden. Ich halte also den doxastischen Involuntarismus in Bezug auf Überzeugungen für plausibel.⁴³ Zumindest meine ich, dass eine Person keine direkte willentliche Kontrolle darüber hat, was sie für wahr hält und was nicht. Allerdings ist es naheliegend, davon auszugehen, dass sie dies indirekt beeinflussen kann. Denn eine Person kann normalerweise mit bestimmen, welche Informationsquellen, Konversationen und Erfahrungsräume sie aufsucht. Dadurch hat sie einen gewissen Einfluss darauf, welche Belege ihr zur Verfügung stehen, mithilfe derer neue Überzeugungen gebildet, bestehende Überzeugungen weiter gestützt oder bisherige Überzeugungen aufgegeben werden.

3.2 Schuldlose Personen

Wird dies zugestanden, dann zeichnet sich eine Person nicht direkt dafür verantwortlich und trägt somit auch keine epistemische Schuld daran, dass sie ein Vorurteil impliziter Art gegen Frauen aufweist. Auch wenn die hier im Fokus stehenden Vorurteile einer erwachsenen Person in der Wissenschaftsgemeinschaft doxastisch keineswegs gerechtfertigt sind, erscheint mir die Person nicht unmittelbar tadelnswert (engl. *blameworthy*) dafür zu sein, diese Vorurteile aufzuweisen.

⁴² Vgl. Welpinghus, *The imagination model of implicit bias* (s. Anm. 8), 1616.

⁴³ Vgl. B. Williams, *Problems of the Self*, Cambridge 1973, 136–151. Dagegen verteidigt Matthias Steup diesbezüglich einen eher seltener vertretenen doxastischen Voluntarismus, vgl. M. Steup, *Believing intentionally*, in: *Synthese* (2015), 1–22.

Dass eine Person eine Überzeugung oder auch ein Vorurteil impliziter Art aufweist, kann ihr wie erwähnt bewusst wie unbewusst sein. Auch wenn sie sich eines Vorurteils gewahr wäre, könnte sie sich jedoch dieses Vorurteils nicht auf direktem Wege willentlich entledigen. Es ist also in meinen Augen nicht der möglicherweise gegebene Umstand des fehlenden Gewährseins in Hinblick auf ein Vorurteil relevant, aufgrund dessen eine Person epistemisch zu tadeln wäre, sondern der Charakter einer Überzeugung, deren Entstehen bzw. Verlust keiner direkten willentlichen Kontrolle unterliegt.⁴⁴ Ist damit aber das Erreichen der im wissenschaftlichen Bereich gesteckten Dialogziele in weite Ferne gerückt?

4 Hoffnungsschimmer

4.1 Wandelbare Vorurteile

Dies scheint mir nicht zwingend der Fall zu sein. Und hiermit komme ich zur Erläuterung meiner dritten These, der zufolge ein gewisser Gestaltungs- und Spielraum im Umgang mit Vorurteilen und ihrer Wirkmacht besteht. Denn eine Person kann erstens direkt willentlich kontrollieren, welche Belege ihr zur Verfügung stehen, und somit zumindest mittelbar auf Umwegen beeinflussen, welche Überzeugungen sie aufweist oder nicht. Zweitens kann sie dadurch auch direkt Bedingungen der Möglichkeiten schaffen, dass bestimmte Vorurteile durch Trigger aktiviert werden und somit in ihr Bewusstsein gelangen. Zudem kann es sein, dass sie durch Berichte anderer, deren Überlegungen oder reflektierte Erlebnisse erkennt, wie schädlich ihre Vorurteile wirken können. Damit aber ist eine Person auf einer zweiten, höheren Ebene für ihre Vorurteile verantwortlich (engl. *second-order responsibility*) und so auch für den Umgang mit ihren Vorurteilen tadelbar. Sie trägt zudem eine indirekte Verantwortung hinsichtlich ihrer Vorurteile, insofern sie sich deren Vorhandensein bzw. propositionalen Gehalt und Ungerechtfertigt-Sein freimütig zugesteht (engl. *owning one's faults*). Keinesfalls geht es dabei darum, Anlass dafür zu geben, sich selbst zu beschämen oder

⁴⁴ Vgl. Saul, *Implicit Bias, Stereotype Threat, and Women in Philosophy* (s. Anm. 10), 55.

von anderen beschämt zu werden (engl. *shaming*). Vielmehr zeigt sich eine Person dabei hinsichtlich ihrer Vorurteile als mittelbar verantwortlich (engl. *taking accountability*). Darüber hinaus ist es einer Person möglich, andere propositionale, willentlich kontrollierbare Einstellungen wie z. B. das Akzeptieren oder Annehmen⁴⁵ gegenüber Inhalten einzunehmen, die eine Negation des Propositionsgehalts ihrer Vorurteile darstellen. Unter bestimmten Bedingungen ist es denkbar, dass Annahmen längerfristig zu Überzeugungen werden und im Überzeugungshaushalt zu bestehenden Vorurteilen hinzutreten oder letztere bei einer gewissenhaften epistemischen Praxis sogar ersetzen.⁴⁶ Vor allem aber kann eine Person viertens willentlich mit beeinflussen, welche lasterhaften oder tugendhaften Haltungen sie einübt und sich zu Eigen macht. Vor dem Hintergrund eines responsibilistischen Ansatzes sind Tugenden dabei nicht als kognitive oder wahrnehmungsbezogene Kompetenzen zu verstehen, die verlässlich operieren oder nicht, sondern als zu erwerbende Charakterzüge, die eine Person auf ein gutes Leben hinzuordnen vermögen.

4.2 Epistemisch tugendhafte Personen

4.2.1 Gerechtigkeit

Welche Tugenden gilt es insbesondere auch in Hinblick auf den Wissenschaftskontext auszubilden und zu kultivieren? Grundsätzlich ist es zweifellos erstrebenswert, epistemisch gerecht zu werden bzw. zu sein. Epistemische Gerechtigkeit in Form einer auf Zeugnisse bezogenen Gerechtigkeit (engl. *testimonial justice*) besteht nicht nur in der Abwesenheit der Einschätzung einer generell mangelnden epistemischen Eignung bzw. geringeren Glaubwürdigkeit und Vertrauenswürdigkeit eines Gegenübers, weil es der sozialen Gruppe der Frauen angehört. Ich meine, sie beinhaltet auch, einer Frau ebenso wie

⁴⁵ Vgl. V. Weidner, Examining Schellenberg's Hiddenness Argument, Cham 2018, 197–206.

⁴⁶ Auch wenn eine Proposition und ihre Negation nicht gleichzeitig wahr sein können (Satz vom Widerspruch) und eine von einer Person für wahr gehaltene Proposition wie deren Negation nicht beide doxastisch gerechtfertigt sein können, scheint es einer Person kognitiv-psychisch möglich zu sein, eine Proposition und ihre Negation zumindest unbewusst für wahr zu halten.

einem Mann grundsätzlich eine epistemische Eignung zu unterstellen sowie zunächst von ihrer epistemischen Glaubwürdigkeit und Vertrauenswürdigkeit auszugehen. Sobald es klare Indizien gibt, dass diese bei einer Frau nicht gegeben sind, sollte die Einschätzung angepasst und schlimmstenfalls revidiert werden. Genauer ist eine zeugnishaft gerechtfertigte eine das Laster der entsprechenden Ungerechtigkeit korrigierende Tugend.⁴⁷ Wer zeugnishaft gerecht ist, schätzt eine Frau als ZuhörerIn wie SprecherIn, als GeberIn wie EmpfängerIn wissensrelevanter Informationen in kommunikativen Prozessen als genauso geeignet, glaubwürdig und vertrauenswürdig ein wie einen Mann. Als Mitglieder der Wissenschaftsgemeinschaft wird eine Frau von einer zeugnishaft gerechten Person epistemisch in gleicher Weise wertgeschätzt wie ein Mann. Die Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe spielt demnach in der Beurteilung der epistemischen Eignung einer Person keinerlei Rolle. Maßgeblich dürfte stattdessen deren jeweils individuelle Persönlichkeit sein. Nicht notwendig mit epistemischer Gerechtigkeit einhergehende, aber sicherlich erstrebenswerte Haltungen stellen diejenigen der Bescheidenheit, Aufgeschlossenheit, Fehlerfreundlichkeit und Aufmerksamkeit dar, die wie eine Art Gegengift zu den entsprechenden Lastern wirken könnten.⁴⁸

4.2.2 Weitere Tugenden

Wer epistemische *Bescheidenheit* aufweist, schätzt sein Gegenüber wie z. B. eine Frau als zu den Vorhaben der Wissenschaftsgemeinschaft beitragendes Mitglied nicht geringer als sich selbst ein, sondern begegnet ihr diesbezüglich mit mindestens derselben Wertschätzung, wenn nicht sogar mit einer größeren Wertschätzung als sich selbst gegenüber. Dies geschieht nicht nur, wenn die eigenen epistemischen Stärken und Leistungen im Vergleich zu denjenigen

⁴⁷ Vgl. Fricker, *Silence and Institutional Prejudice* (s. Anm. 30), 294.

⁴⁸ Darüber hinaus wäre mit zu bedenken, wie Maria Schwartz zu Recht anmahnt, wodurch sich ein tugendhafter Umgang mit vermeintlich wertschätzenden Stereotypen in Bezug auf Frauen – die aufgrund einer scheinbar höheren emotional-kommunikativen Veranlagung für Aufgaben wie z. B. die Betreuung der Erstsemester-Studierenden, von BAföG-Anträgen, Moderationsaufgaben oder gar Forschungsarbeit zum Thema Vertrauen bestens geeignet erscheinen – auszeichnen könnte.

des Gegenübers als geringer oder gleichwertig gesehen werden, sondern zeigt sich insbesondere dann, wenn eine Person sich selbst im Vergleich zum Gegenüber als höher qualifiziert ansieht.

Die Tugend epistemischer *Aufgeschlossenheit* verstehe ich als eine Offenheit für neue Belege jedweder Art, die die eigenen Überzeugungen v. a. auch zum Wanken bringen könnten. Das beinhaltet, aktiv danach Ausschau zu halten, fremde (Erfahrungs-)Kontexte aufzusuchen, mit unbekanntem Personen außerhalb der eigenen sozialen Zirkel das Gespräch zu suchen, Debatten bei auftauchenden widerstreitenden Ansichten je nach Möglichkeit in Ruhe vertiefen zu wollen und die nie endende Suche nach der Wahrheit als höheres Gut zu schätzen als das Auffinden und Abfinden mit anscheinend stabil abgesicherten Erkenntnissen.

Weist eine Person die Haltung epistemischer *Fehlerfreundlichkeit* auf, dann geht sie davon aus, wie jedes andere Mitglied der Wissenschaftscommunity auch fehleranfällig zu sein und Fehler zu begehen. Ihrer epistemischen Schwächen und Misserfolge ist sie sich durchaus bewusst. Weder andere noch sich selbst schätzt eine fehlerfreundliche Person aufgrund dieser potentiell vorhandenen wie aktualisierten Limitierungen geringer. Dies kann verbunden mit einem Wachstums-mindset⁴⁹ damit zusammen hängen, dass Fehler als Chance angesehen werden, aus denen zu lernen nicht nur der eigenen Weiterentwicklung sondern auch dem Fortschritt der Wissenschaft dienen kann. Erfolg wird dabei als Resultat eines fortlaufenden Prozesses aus Versuch, Irrtum bzw. vorläufiger Bestätigung verstanden.

Darüber hinaus möchte ich anfügen, was ich als die Tugend der *Aufmerksamkeit* bezeichne. Sie besteht in dem Bemühen, einer anderen Person gerecht zu werden, in dem diese möglichst genau wahrzunehmen versucht wird. Es geht dabei Iris Murdoch folgend darum, den Willen darauf auszurichten, der Realität selbst zu gehorchen, die einem in einer anderen Person begegnet. Dies wird als eine Übung der Liebe charakterisiert. Am Beispiel der inneren Kämpfe einer vorurteilsbeladenen Schwiegermutter gegenüber ihrer zunächst verschmähten Schwiegertochter verdeutlicht Murdoch die „infinite difficulty of the task of apprehending a magnetic but inexhaustible

⁴⁹ Vgl. Dweck, Mindset (s. Anm. 35), 32–39.

reality⁵⁰. Einer Person in liebender Aufmerksamkeit zu begegnen heißt also, sie so sehen zu lernen und als die anzusehen, die sie ist –

„a refined and honest perception of what is really the case, a patient and just discernment and exploration of what confronts one, which is the result not simply of opening one’s eyes but of a certainly perfectly familiar kind of moral discipline“⁵¹.

Diese tugendhaften Haltungen epistemischer Art sind solche, die von individuellen Personen einübbar und verinnerlichbar sind. Dadurch können Personen die Wirkmacht bestehender Vorurteile abschwächen, wobei ihnen dafür eine Verantwortung zweiter Ordnung zu attestieren ist. Dass die Ziele wissenschaftlicher Dialoge leichter erreicht werden können, wenn Personen einander und insbesondere auch Frauen gegenüber bescheiden, neugierig, fehlerfreundlich und aufmerksam begegnen, ist eher evident. Doch ist fraglich, ob die alleinige Konzentration auf das Tun einer einzelnen Person ausreicht oder nicht sogar überfordert, um den schädlichen Einfluss von Vorurteilen abzumildern.

4.3 Epistemisch exzellente Institutionen

Es scheint nämlich nicht nur so zu sein, dass „prejudicial stereotypes are in the social air we breath“⁵². Sie sind vermutlich gruppenspezifischen Systemen wie institutionellen Strukturen inhärent und beeinflussen unweigerlich die sich in ihnen bewegenden Personen. Zuweilen ist auch von einer Voreingenommenheit als Massenphänomen (engl. *bias of crowds*)⁵³ oder von der kollektiven Überzeugung eines Verbunds bzw. dessen pluraler Subjektivität die Rede.⁵⁴ Wenn aber auch Gruppen bzw. Institutionen epistemisch ungerecht sein können, was folgt daraus für den Umgang mit Vorurteilen, speziell

⁵⁰ I. Murdoch, *The Idea of Perfection*, in: dies., *The Sovereignty of Good*, New York 1971, 1–45, hier: 42.

⁵¹ Murdoch, *The Idea of Perfection* (s. Anm. 49), 38.

⁵² Fricker, *Silence and Institutional Prejudice* (s. Anm. 30), 294.

⁵³ Vgl. B. Payne, H. Vuletic, K. Lundberg, *The bias of crowds. How implicit bias bridges personal and systemic prejudice*, in: *Psychological Inquiry* 28 (2017), 233–248.

⁵⁴ Vgl. M. Gilbert, *Collective epistemology*, in: *Episteme* 1 (2004), 95–107, hier: 102.

solchen impliziter Art gegen Frauen insbesondere in wissenschaftlichen Kontexten? Elizabeth Anderson schlägt vor, dass auf institutioneller Ebene etablierte Verfahrensweisen und Verhaltenscodices nicht nur für eine einzelne Person hilfreich sein können, tugendhaft bzw. exzellent zu sein, sondern auch für die Institution selbst.⁵⁵ Zu denken ist beispielsweise an die Gestaltung von Bewerbungsverfahren mit einer Schulung des Auswahlkomitees über die Verbreitung und oft unbemerkte Wirkweise impliziter Vorurteile, möglichst präzisen, explizit formulierten Einstellungskriterien, der Einreichung anonymisierter Lebensläufe, die Einführung von Quotenregelungen nach dem Kaskadenmodell und ausreichend eingeplanter Zeit für Entscheidungsprozesse. Ein Verhaltenskodex im Bereich der Wissenschaft könnte umfassen, in Bezug auf Publikationen, Tagungen und Literaturlisten in Lehrveranstaltungen auf eine angemessene Repräsentation von Frauen zu achten. Alle Maßnahmen sollten des Weiteren auch andere unterrepräsentierte, von schädlichen Vorurteilen betroffene Personen im Blick haben, wobei Frauen intersektional betrachtet mehreren sozialen Gruppen angehören und vielfach von gegen sie gerichteten Stereotypen betroffen sind.⁵⁶ Vermutlich sind institutionell verankerte Veränderungen auch effektiver, um den Vorurteilen Einzelner Einhalt zu gebieten.⁵⁷

Diese Ideen werden teilweise schon umgesetzt und doch scheint sich die Lage nicht markant verbessert zu haben. Inwiefern könnten hier vielleicht die an wissenschaftlichen Einrichtungen und Hochschulen geführten Dialoge Abhilfe schaffen? Diese sind einerseits wie alle Dialoge durch das Vorkommen von Vorurteilen bedroht. Gleichzeitig scheinen mir v. a. die Dialoge im Kontext der Geisteswissenschaften dazu geeignet, für das Phänomen und die Gefahr von Vorurteilen, insbesondere solcher implizit gegen Frauen gerichteter Vorurteile, zu sensibilisieren. Von den Geisteswissenschaften wird gesellschaftlich nicht nur eine Reflexions- und Orientierungsleistung für das menschliche Zusammenleben erwartet. Nicht selten

⁵⁵ Vgl. E. Anderson, Epistemic Justice as a Virtue of Social Institutions, in: *Social Epistemology. A Journal of Knowledge, Culture and Policy* 26 (2012), 163–172, hier: 168f.

⁵⁶ Vgl. auch <https://swip-philosophinnen.org/good-practice-guide> (Zugriff: 30.5.2023) bzw. <https://www.reducingstereotypethreat.org> (coming soon).

⁵⁷ Vgl. Haslanger, *Social Structure, Narrative, and Explanation* (s. Anm. 9), 1–15.

erfüllen geisteswissenschaftliche Unternehmungen auch dieses Desiderat. Um dem noch besser zu genügen, sollten Geisteswissenschaften in ihren dialogorientierten Formaten thematisieren, was das Miteinander allgemein und auch das in der Wissenschaft torpediert. Hier könnte der Geisteswissenschaft eine Vorreiterrolle zukommen. Indem sie ihre hier beispielhaft aufgeworfenen Dialogziele zu explizieren versucht und sich damit auseinandersetzt, was deren Gelingen befördert oder hindert, bietet sie einen Übungsplatz und Innovations-Hub für gesamtgesellschaftliche Weiterentwicklungen. Eine Metareflexion auf ihre Dialogziele könnte allen zugutekommen.

Dabei ginge es darum zu verdeutlichen, dass Dialoge in der Wissenschaft nicht immer besser gelingen als Dialoge andernorts und ihnen daher leider oftmals keine Vorbildfunktion zukommt. Eher kann ihnen mithilfe einer Problematisierung und konstruktiven Überwindungsbemühung der Gefährdungen von Dialogen eine indirekte Vorbildfunktion zukommen. Zentral wäre, die weite Verbreitung und oft unbewusste Wirkmacht von impliziten Vorurteilen anzusprechen, der sich niemand ganz entziehen kann.

„By acknowledging that bias is pervasive, and that everyone may be complicit in perpetuating discrimination and marginalisation, discussion of the problems can avoid finger-pointing or labelling some ‚bad‘ individuals as ‚the problem.‘ This seems to have the pragmatic effect of collectively taking responsibility for the fact that things are not as they should be and that everyone should have a role in fixing this.“⁵⁸

Auch damit abwehrende, sich zur Verteidigung genötigt fühlende Reaktionen ausbleiben, die der konstruktiven Umgangsform mit Vorurteilen nur abträglich sind,⁵⁹ wäre es gewinnbringend, wenn insbesondere im Lehrkontext Lehrende ihre Studierenden über das Phänomen von Vorurteilen durch die Nennung von Studien- und Forschungsergebnissen informieren und dadurch ein größeres Bewusstsein dafür schaffen. Vor allem aber sind Ich-Aussagen von Lehrenden in Form bitterer Selbst-Einsichten bzw. faszinierender Entdeckungen dazu geeignet, dass Studierende sie als Rollenmodell

⁵⁸ Holroyd, Scaife, Stafford, What is implicit bias? (s. Anm. 22), 7.

⁵⁹ Vgl. Saul, Implicit Bias, Stereotype Threat, and Women in Philosophy (s. Anm. 10), 55.

wahrnehmen und hieraus lernen können. Vor dem Hintergrund einer responsabilistischen Tugendlehre bietet sich die Einladung zum Kultivieren von Tugenden wie Fehlerfreundlichkeit, Bescheidenheit, Neugierde und Aufmerksamkeit an, um die eigene Verantwortung zweiter Ordnung hinsichtlich von Vorurteilen wahrzunehmen. Auch ist die Erarbeitung eines Verhaltenskodex denkbar, welche Haltungen in Gesprächen erwünscht sind und wie Selbst- bzw. Fremdwahrnehmungen durch Formen des Feedbacks geschärft werden.

Alles in allem erscheint es mir dadurch aber möglich zu sein, dass im Rahmen dieser Lernprozesse langfristig nicht nur die Dialoge im wissenschaftlichen Bereich sogar noch besser zu gelingen vermögen – es wird performativ sichtbar, wozu die Wissenschaftsdomäne letztlich befähigen will.⁶⁰

„Die Haltung der Wissenschaftlichkeit ist mehr als Fachwissen und Fachkönnen. Sie ist die Fähigkeit, zugunsten objektiver Erkenntnis die eigenen Wertungen für je einen Augenblick zu suspendieren, von (...) dem eigenen gegenwärtigen Willen absehen zu können zugunsten unbefangener Analyse der Tatsachen. (...) Es werden Fanatismus und Blindheit aufgehoben. (...) Wissenschaftlichkeit ist (...) Selbstkritik. (...) Bildung als Formung der Haltung, in Vernunft jeden Weg zu versuchen, die Bewegungen des Geistes allseitig zu vollziehen, öffnet dem Menschen den weitesten Raum.“⁶¹

⁶⁰ Ich möchte an dieser Stelle Maria Schwartz und Margit Wasmaier-Sailer für wertvolle Anmerkungen zu einer früheren Version dieses Aufsatzes danken.

⁶¹ K. Jaspers, Die Idee der Universität [1946], in: O. Immel (Hg.), Schriften zur Universitätsidee, Bd. 1/21, Basel 2016, 103–202, hier: 127f.

Der Dialog im Buch Hiob

Perspektiven für einen gelingenden religiösen Dialog

Katherine Dormandy

1 Einführung

Am Esstisch über Religion zu sprechen, gilt als grobe Unhöflichkeit, da Religion für viele Menschen ein persönlich bedeutsames Thema ist und zugleich höchst kontrovers diskutiert wird. Werden unsere großen sinnstiftenden Weltanschauungen in Frage gestellt, so neigen wir Menschen dazu, uns bedroht zu fühlen. Aber manchmal muss Religion Thema sein – sowohl zwischen Vertreter(innen) von Weltreligionen als auch innerhalb von religiösen Gemeinschaften selbst, von kleinen Dorfgemeinden bis hin zu ganzen Konfessionen. Beispiele hierfür sind etwa interreligiöse Dialoge, Diskussionen zwischen Vertreter(innen) eher konservativer und progressiver Theologien innerhalb einzelner religiösen Traditionen sowie Auseinandersetzungen in vielen religiösen Kontexten zu den sich stetig ausweitenden Missbrauchsskandalen.

Und das ist gut so. Denn ein Dialog über Meinungsverschiedenheiten auch im religiösen Kontext kann, sowohl für Beteiligte als auch für externe Beobachter(innen), das Potential haben, wichtige Entwicklungen zu ermöglichen. Auf der einen Seite kann ein sachlicher Konsens angestrebt werden, beispielsweise darüber, wie eine bestimmte Lehre oder ein Grundprinzip des Glaubens zu interpretieren ist. Konsens kann ein wichtiges Ziel sein, etwa wenn bedeutende praktische Entscheidungen von diesem abhängen. In der Geschichte zahlreicher religiöser Gemeinschaften wurde bekanntlich nicht selten versucht, einen solchen Konsens durch Zwang oder Einschüchterung zu erzielen; denken wir etwa an die Inquisition oder an Zwangskonversionen. Im Folgenden geht es allerdings um einen Konsens, der aus freien Stücken durch Dialog zustande kommt – weiter unten werden wir zudem sehen, welche Nachteile auch mit dem Versuch, einen Konsens zu erzwingen, einhergehen können.

In manchen Situationen kann aber ein sachlicher Konsens schlicht nicht erreicht werden – und dies muss nicht problematisch sein. Ganz im Gegenteil: Es kann Vorteile mit sich bringen, wenn mehrere inkompatible Perspektiven in einer Glaubensgemeinschaft koexistieren, denn der Austausch über diese Differenzen kann ein immer tieferes Verstehen fördern. Herrscht hingegen nur eine Perspektive vor, so kann leicht eine einseitige Sicht auf die Dinge entstehen und hierdurch wichtige Ausnahmefälle oder Nuancen übersehen werden. Die Vorteile von Meinungsverschiedenheiten sind in der Wissenschaftstheorie gut bekannt¹; deshalb besteht Wissenschaft aus lebendigem Dialog und gegenseitiger Kritik. Die Vorteile von Meinungsverschiedenheiten in religiösen Kontexten sind bereits ausführlich dargestellt worden.² Bei einer fortdauernden Meinungsverschiedenheit ist es besonders wichtig, dass der Austausch konstruktiv bleibt, sodass neue Einsichten von allen Beteiligten gleichermaßen gut akzeptiert werden können. Besonders wichtig ist dabei aber auch die Bereitschaft zu erkennen, dass nicht jede Perspektive zwangsläufig konstruktiv zu neuen sachlichen Einsichten beiträgt (hierbei wäre etwa an menschenfeindlich motivierte Meinungen zu denken). Dies gilt sowohl in der Religion als auch in der Wissenschaft. Von daher ist es auch von besonderer Bedeutung, im Spannungsfeld von Aufgeschlossenheit und dem Bewusstsein der Grenzen, die nicht überschritten werden dürfen, erfolgreich zu navigieren.

Ziel dieses Kapitels ist es, diese zwei Aspekte von guter religiöser Meinungsverschiedenheit – Konsens sowie Konstruktivität bei mangelndem Konsens – im Kontext eines bedeutsamen literarischen Beispiels, dem biblischen Buch *Hiob*, zu untersuchen. Dieses Buch ist

¹ Vgl. H. Longino, *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton 1990; H. De Cruz, Helen, J. De Smedt, *The Value of Epistemic Disagreement in Scientific Practice. The Case of Homo Floresiensis*, in: *Studies in History and Philosophy of Science* 44 (2013) 169–77.

² Vgl. K. Dormandy, *Disagreement from the Religious Margins*, in: *Res Philosophica* 95/3 (2018), 371–95; K. Dormandy, *In Abundance of Counsellors There Is Victory*. Reasoning about Public Policy from a Religious Worldview, in: O. Wiertz and P. Jonkers (Hg.), *Religious Truth and Identity in an Age of Plurality*, London 2020, 162–181; K. Dormandy, *The Epistemic Benefits of Religious Disagreement*, in: *Religious Studies* 56 (2020), 390–408; K. Dormandy, *The Loyalty of Religious Disagreement*, in: M. Benton and J. Kvanvig (Hg.), *Religious Disagreement and Pluralism*, Oxford 2021, 238–270.

hierzu besonders gut geeignet, da es größtenteils aus einem religiösen Dialog zwischen Freunden mit sehr verschiedenen Meinungen besteht. Ausgangspunkt ist eine unfassbare Tragödie, welche den frommen Mann Hiob trifft, bei der er seine Kinder, seinen ganzen Besitz sowie auch seine Gesundheit verliert. Drei oder vier Freunde³ besuchen ihn, um ihn nach dieser Tragödie zu trösten. Im Dialog mit ihnen versucht Hiob seine unvorstellbare Trauer psychisch zu verarbeiten und diese irgendwie in sein Gottesbild zu integrieren. Dabei hofft er auf den Trost und die Solidarität seiner Freunde. Aber sobald er zu reden beginnt, fühlen sich die Freunde von seinen Aussagen, die ihre gewohnte Theologie und somit die Kohärenz ihres Weltbilds über Bord werfen, zutiefst erschüttert. Sie lehnen Hiob vehement, sogar grausam ab und der Dialog wird immer bitterer. Alle Parteien fühlen sich verletzt und voneinander bedroht. In der Auseinandersetzung geht es um den Charakter Gottes, die jeweiligen Emotionen und nicht zuletzt die Beziehungen zueinander. Im Laufe unserer Diskussion dieser Meinungsverschiedenheit werden sich einige allgemeine Einsichten über den religiösen Dialog sowie spezifische Deutungsmöglichkeiten des Buchs *Hiob* herauskristallisieren. Diese Einsichten beziehen sich auf das Potential persönlicher Begegnungen, transformative Erfahrungen herbeizuführen; die Rolle der gegenseitigen Geborgenheit im Dialog; die Wichtigkeit von positiven Emotionen wie Hoffnung; auf die Frage, wie man mit sogenannten „Eckstein“-Überzeugungen umgehen sollte; sowie auf die eventuell überraschende Rolle der moralischen Integrität.

Das Projekt des Philosophierens auf Basis eines erzählerischen und dichterischen Textes könnte zunächst seltsam erscheinen. Was haben solche literarischen Werke der Philosophie zu sagen? Die Philosophie, wie wir sie heute kennen, ist ja systematisch, während Erzählungen anekdotisch sind. Die Philosophie ist allgemein, während Erzählungen spezifisch sind. Und so weiter. Doch können solche Erzählungen viel zur Philosophie beisteuern. Einerseits können uns solche wirkmächtigen kulturhistorischen Erzählungen wie das Buch *Hiob* auf wichtige Einflüsse aufmerksam machen, die unsere heutigen Perspektiven prägen. Aber dabei geht es um viel mehr als nur ein ideengeschichtliches

³ Je nachdem, ob Elihu dazu zählt.

Interesse, denn das philosophische Nachdenken über solche Texte kann uns auch heute noch wichtige neue Perspektiven erschließen.

Grund dafür ist, dass die erzählerische Form gut geeignet ist, kognitive Mechanismen in Gang zu setzen, welche die abstrakten Argumente und Definitionen der gegenwärtigen Philosophie nicht beanspruchen.⁴ Denn das logische Denken ist nur die Spitze des Eisbergs unserer Kognition.⁵ Neben diesem denken wir auch assoziativ, indem wir spontan und zum Teil unbewusst Emotionen oder Begriffe miteinander verknüpfen; diese Denkform wird ihrerseits von Emotionen gefüttert. Das logische Denken verarbeitet die Assoziationen und Emotionen, die von weiter unten kommen, nicht zuletzt in Form von vorgefertigten Intuitionen oder grundlegenden Überzeugungen. Erzählungen und Gedichte sind deshalb von philosophischer Relevanz, weil sie die Assoziationen in Gang setzten, die schließlich unser logisches Denken beeinflussen.

Erstens können sie uns also dazu verhelfen, bekannte Phänomene neu zu erfahren und somit zu neuen Evaluierungen der Phänomene zu gelangen.⁶ Dies können sie einerseits tun, indem sie Emotionen hervorrufen, die uns im Alltag tendenziell entgehen würden. Andererseits können sie uns auf bestimmte Verhaltensmuster aufmerksam machen, die auch außerhalb des Textes in unserem Leben oder unserer Gesellschaft vorkommen. Es kann einfacher sein, solche Muster in den Erzählungen anderer zu erkennen, als in der Erster-Person-Perspektive. Im Vorgriff auf die nachstehende Diskussion ist als Beispiel anzumerken, wie die übertrieben grotesken Ereignisse, die Hiob aufgrund von Gottes Wette mit Satan widerfahren, unsere Aufmerksamkeit ganz neu auf das Problem des grausamen Leids richten können. Zweitens können Erzählungen und Gedichte uns dazu verhelfen, ganz neue Erfahrungen zu simulieren, die wir in unseren alltäglichen Kontexten tendenziell nicht gemacht haben.⁷ So-

⁴ Vgl. E. Stump, *Wandering in Darkness*, Oxford 2010, Kap. 2–3.

⁵ Vgl. D. Kahneman, *Thinking, Fast and Slow*, New York 2011, Teil 1.

⁶ Vgl. M. Nussbaum, *Love's Knowledge*. Oxford 1990; G. Currie, *The Moral Psychology of Fiction*, in: *Australasian Journal of Philosophy* 73/2 (1995) 250–259; N. Carroll, *The Wheel of Virtue: Art, Literature, and Moral Knowledge*, in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 60/1 (2002) 3–26.

⁷ Vgl. K.L. Walton, *Fearing Fictions*, in: *The Journal of Philosophy* 75/1 (1978) 5–27; S.J. Brison, *Aftermath: Violence and the Remaking of a Self*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002; K. Dormandy, *Argument from Personal Narra-*

mit sind wiederum ganz neue moralische Intuitionen möglich. Zum Beispiel können wir uns dank unserem Mitgefühl mit Hiob eventuell besser vorstellen, wie es so sein könnte, ausgestoßen, hilflos und unfair behandelt zu sein. Dies kann wiederum unsere Intuitionen über Fragen der Moral oder Theologie beeinflussen.

Auf diese und auch andere Weisen hat uns das Buch *Hiob* viel zu bieten.⁸ Dies gilt unabhängig vom Status dieses Buches als Offenbarung innerhalb der jüdischen und der christlichen Traditionen. Dass ihm dieser Status gewährt wird, macht es zwar umso relevanter als philosophische Quelle für Anhänger(innen) dieser Traditionen, aber ich werde mich hier nicht auf den religiös-autoritativen Status des Buchs *Hiob* berufen. Außerhalb dieser Traditionen ist das Buch auch relevant, aber vielmehr in der Art, wie etwa auch Platon wegen seiner anhaltenden philosophischen Bedeutung und seines fortwirkenden Einflusses auf das Denken seinen Platz im Kanon verdient. Genauso können die folgenden Überlegungen für Menschen von Interesse sein, die sich weder der jüdischen noch der christlichen Religion zugehörig fühlen und sich diesen Traditionen nicht anschließen möchten. Mit dieser Perspektive auf die Bibel als eine bedeutende philosophische Quelle schließe ich mich einer wachsenden Literatur an.⁹

Da ich das Buch im Sinne dieser Literatur auf der Ebene des Textes bespreche, werde ich es als Ganzes lesen (was auch andere aus text-internen Gründen empfehlen, z. B. Greenberg¹⁰). Diese Herangehensweise ist mit der Idee vereinbar, dass das Buch dank der Bemühungen mehrerer Autoren und Redakteure zustande gekommen ist. Schlussendlich nimmt der Text seine jetzige Form aufgrund der Entscheidungen dieser Personen an. Auf die Frage nach der literarischen Gattung des Buches werde ich nicht direkt eingehen. Die Da-

tive. A Case Study of Rachel Moran's Paid For. My Journey Through Prostitution, in: *Res Philosophica* 93/3 (2016), 601–620.

⁸ Vgl. M. Greenberg, *Job*, in: R. Alter, F. Kermode (Hg.), *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge 1987, 283–304, hier: 303; Stump, *Wandering* (s. Anm. 4), Kap. 9.

⁹ Hierzu zählen unter anderem Stump, *Wandering* (s. Anm. 4); Y. Hazony, *The Philosophy of Hebrew Scripture*, Cambridge 2012; K. Dormandy, *Personal Narrative* (s. Anm. 7), 601–620; D. Johnson, *Biblical Philosophy. A Hebraic Approach to the Old and New Testaments*, Cambridge 2021.

¹⁰ Vgl. Greenberg, *Job* (s. Anm. 8), 285.

tierung des Textes ist nicht von besonderer Relevanz für mein Projekt, wenn auch ein Aspekt meiner Deutung Implikationen für diese Frage haben könnte (siehe Fußnote 20). Das Hauptanliegen dieses Kapitels ist es, wie erläutert, einige wichtige philosophische Einsichten über religiöse Meinungsverschiedenheiten aus dem Buch Hiob zu gewinnen.

Ich beginne im Kapitel 2 mit einem Überblick über einige Aspekte der Hiob-Geschichte, welche für unser Thema von Relevanz sind.¹¹ Dann lege ich im Kapitel 3 die genaue religiöse Meinungsverschiedenheit dar, die Hiob und seine Freunde beschäftigt. Im Kapitel 4 setze ich mich mit der Frage auseinander, ob es sich beim Buch *Hiob* um einen gelungenen Dialog handelt, und erläutere die philosophischen Einsichten, die unsere Betrachtung des Buches ergeben. Im Kapitel 5 fasse ich diese dann zusammen.

2 Überblick auf den Dialog im Buch Hiob

2.1 Hintergrund

Beginnen wir mit einigen Hintergrundinformationen zur Hiob-Geschichte. Hiob war immer ein äußerst frommer und aufrechter Mann. Er war außerordentlich wohlhabend, was als Zeichen für Gottes Wohlwollen galt; er spendete reichlich an die Armen und war in seiner Gemeinde hoch angesehen. Gleich am Anfang des Buches macht Gott Satan (also den Gegner) auf die ausgezeichnete Frömmigkeit seines „Knechts Hiob“ aufmerksam (1,8). Satan meint, dass Hiob nur deshalb Gott gehorchen würde, weil Gott ihn mit weltlichen Gütern reichlich beschenkt hat, aber dass er Gott verfluchen würde, sobald ihm diese weggenommen werden. Gott geht zwei successive Wetten mit Satan ein: Zuerst erlaubt er Satan, Hiobs Besitz, Haushalt und Kinder zu vernichten. Somit verliert Hiob auf einen Schlag sein ganzes Eigentum und seine zehn Kinder. Er verflucht Gott trotzdem nicht, woraufhin Gott Satan erlaubt, Hiob selbst anzugreifen. So wird Hiob von einer entsetzlichen und schmerzhaften Hautkrankheit betroffen. Immer noch bleibt Hiob Gott treu.

¹¹ Bibelzitate sind aus der Einheitsübersetzung 2016.

Zu diesem Zeitpunkt ist Hiob nur noch dazu in der Lage, auf dem Boden mitten in der Asche zu sitzen. Aber er ist nicht lange allein. Denn drei seiner Freunde besuchen ihn. Nachher nimmt das Buch die Form eines Dialogs zwischen Hiob und seinen Freunden an, der bald zu einem Streit eskaliert.

Bevor wir in den Dialog eintauchen, schauen wir uns den breiteren Kontext von Hiobs Beziehungen und psychischem Zustand an (Kapitel 1–2). Zuerst hat Hiob wie gesagt fast seinen ganzen Haushalt verloren: Scheinbar starben die Mehrheit der Haushaltsdiener, die für den täglichen Betrieb des großen Haushalts und Tierbestands zuständig waren. Viel verheerender allerdings ist der schlagartige Tod seiner zehn Kinder. Wie arg sie Hiob liebte, zeigen die Brandopfer, die er regelmäßig darbrachte, für den Fall, dass eines von ihnen gesündigt haben könnte. Zwar hat Hiobs Ehefrau überlebt, aber sie ist verbittert, was kein Wunder ist, und schimpft nur mit Hiob. Ironischerweise stellt sie sich damit unwissend auf die Seite des Satans und fordert Hiob auf, Gott zu verfluchen. Mit dem Verlust seiner Kinder verliert Hiob außerdem höchstwahrscheinlich auch die Hoffnung, auf ein Fortbestehen seiner Linie durch die nächsten Generationen hindurch, was in der Lebenswelt des Buches sehr wichtig ist. Was seine Gesellschaft anbelangt ist Hiob, der einst als höchst angesehen galt, nun völlig ausgegrenzt: Wegen dieser Zeichen Gottes angenommenen Missfallens sowie des Verlustes seines Reichtums verliert Hiob seinen hohen gesellschaftlichen Status; nun ist er ein Niemand. Außerdem, da in Hiobs Weltanschauung diese Ereignisse nur durch Handlungen Gottes erklärt werden können, eben jenes Gottes, dem Hiob sein ganzes Leben lang treu ergeben war, bricht es Hiob das Herz, dass ihn dieser Gott allem Anschein nach nicht nur verraten hat, sondern ihn aktiv verfolgt. Der ganze Überbau von Hiobs Leben und Selbstverständnis wird auf einmal zunichte gemacht.

Zu diesem Zeitpunkt, als er sich wie ein toter Mann¹² mitten in der Asche auf den Boden setzt, ist Hiob besonders psychologisch verletzlich – er schaltet sich ganz ab. Nach dem Erleiden eines großen Schocks ist das ganz normal: Die Psyche eines Menschen zieht

¹² Vgl. M. Halbertal, *Job, the Mourner*, in: L. Batnitzky, I. Pardes (Hg.), *The Book of Job: Aesthetics, Ethics, Hermeneutics 1*, Berlin – München – Boston 2015, 37–46, hier: 40f.

sich nach innen, um Erlebnisse, die das Potential haben zu traumatisieren, zu verarbeiten und zu integrieren. Er versucht, sich im Lichte des schockierenden Ereignisses neu zu sammeln, in gewisser Weise sich neu zu strukturieren.¹³ Dabei ringen Menschen darum, irgendwie einen Sinn in der scheinbaren Sinnlosigkeit zu schaffen.¹⁴ Es handelt sich hier nicht nur um einen kognitiven bzw. intellektuellen Sinn, sondern auch um einen emotionalen Sinn. Kann ich auf der Welt grundsätzlich sicher sein, mich geborgen fühlen? Was für eine Welt ist das überhaupt und wie (wenn überhaupt) kann ich in ihr weiterleben? Wenn die Antwort auf diese Verarbeitungsphase „nein“ lautet, so kann Trauma entstehen. Aus dem Grund sind wir in dieser Phase außerordentlich verletzlich. Es ist daher besonders nach schockierenden und plötzlichen Erlebnissen wie denen, die Hiob getroffen haben, besonders wichtig, dass man ausschließlich mit Liebe und Trost, also mit Zusicherung von Geborgenheit in der Welt und im Leben, umgeben wird. Diese hilft uns wesentlich dabei, den Schock positiv statt negativ zu integrieren und die Chancen einer fortdauernden Traumatisierung zu verringern.¹⁵

Allerdings wurde Hiob nun von seiner ganzen Gemeinschaft, inklusive seiner vermutlich ebenso trauernden Ehefrau, verlassen. Die Prognose auf eine positive psychische Integration seiner Trauer ist also nicht besonders vielversprechend. In diesem Kontext bietet der Besuch seiner drei Freunde eine einmalige Hoffnung für Hiob auf menschlichen Trost und daher auf die Hilfe zu einer positiven Integration der letzten Ereignisse.

Diese Freunde von Hiob haben in manchen Ecken einen schlechten Ruf. Aber am Anfang des Buches ist dieser ganz unverdient. Denn im Gegensatz zu allen anderen Menschen gehen sie Hiob in seiner Trauer nicht nur besuchen, sondern sie kommen ihm trotz

¹³ Vgl. R. Janoff-Bulman, *Shattered Assumptions. Toward a New Psychology of Trauma*, New York 1992; I. Wheeler, *Parental Bereavement. The Crisis of Meaning*, in: *Death Studies*, 1/1 (2001) 51–66; J. Gillies, R.A. Neimeyer, *Loss, Grief, and the Search for Significance. Toward a Model of Meaning Reconstruction in Bereavement*, in: *Journal of Constructivist Psychology* 19/1 (2006) 31–65.

¹⁴ Nicht umsonst spiegeln Hiobs sieben Tage des Schweigens das traditionelle jüdische Ritual des Trauerns wider, welches seinerseits diesen internen Rückzug befördert (Halbental, *Job the Mourner* (s. Anm. 12)).

¹⁵ Vgl. J.M. Currier u. a., *Sense-Making, Grief, and the Experience of Violent Loss. Toward a Mediational Model*, in: *Death Studies* 30/5 (2006) 403–428.

seiner ekeligen und vermutlich unbekanntes Hautkrankheit, die ihn gemäß der religiösen Regelung als Unrein bezeichnet haben musste, nahe. So sehr und so ehrlich trauern sie nicht nur für ihn, sondern *mit* ihm, dass sie ihre eigene Kleidung zerreißen, und sich Asche über die eigenen Köpfe streuen. Dann setzen sie sich hin, nicht etwa auf das Sofa, sondern mit ihm auf die Erde – vermutlich auch in die Asche – und schweigen. Dabei handelt es sich um keinen Krankenbesuch auf einen Nachmittag hin. Sie sind auf einen langen Aufenthalt eingestellt. In diesem Fall handelt es sich um eine Wartezeit von sieben Tagen und Nächten. Somit machen es ihre Solidarität und Liebe ein wenig wahrscheinlicher, dass Hiob trotz allem nicht nur einen negativen Sinn aus den zerstörenden Ereignissen zu schaffen vermag.

Im darauffolgenden Dialog ist es das Hauptanliegen der Freunde, die in ihren Augen richtige Theologie durchzusetzen. Diese beruht auf Gottes vollkommener Gerechtigkeit und geht mit dem Schluss einher, dass Hiob gesündigt haben muss. Das Hauptanliegen von Hiob, welches sich im Laufe des Dialogs allmählich entfaltet, besteht darin, seine Trauer, seinen Schmerz und sein Gefühl, betrogen worden zu sein (von Gott, von den Freunden) zu äußern, während er auf seine Unschuld besteht und seine Sehnsucht nach einer Begegnung mit dem Gott, der ihn gerade scheinbar attackiert, äußert.

Einige Kommentator(inn)en lesen den Dialog als ein bloßes aneinander Vorbeireden von Hiob und seinen Freunden.¹⁶ Gemäß dieser Deutung wiederholen die Freunde die gleichen theologischen Argumente und Hiob geht nie wirklich auf diese ein; Hiob seinerseits argumentiert emotional, ohne dass seine Freunde das Ausdrücken seiner Gefühle beachten. Aber die Deutung des aneinander Vorbeiredens ist m. E. voreilig. Erstens scheint sie das „principle of Charity“ zu verletzen – angenommen, dass eine wohlwollendere Deutung möglich ist. Denn es ist schwer einzusehen, jedenfalls für mich, wie sinnvolle und begabte Schriftsteller oder Redakteure 35 Kapitel mit bloßem Vorbeireden füllen würden.

Aber zweitens gibt es auch text-interne Faktoren, die gegen die Deutung des bloßen Vorbeiredens sprechen. M. E. stimmt es zwar,

¹⁶ Vgl. K.J. Dell, *The Book of Job as Sceptical Literature*, Berlin – New York 1991, 171–176, 204; K.E. Southwood, *Job's Body and the Dramatised Comedy of Moralising*, New York 2021, 11, 159.

dass Hiobs Freunde nicht besonders auf den Inhalt von Hiobs Aussagen eingehen, außer diesem bloß zu widersprechen. Aber sie antworten auf der Meta-Ebene, indem sie Hiob verbal dafür angreifen, dass er solche Gedanken und Emotionen überhaupt zum Ausdruck bringt. Zum Beispiel sagt Elifas: „[N]un fasst es dich an, da bist du verstört“ (4,5) und dann: „Den Toren bringt der Ärger um, / Leidenschaft tötet den Narren“ (5,2). Bildad ergänzt: „Du zerfleischt dich selbst in deinem Zorn. / Soll deinetwegen die Erde sich entvölkern, der Fels von seiner Stelle rücken?“ (18,4). Gegen Ende des Dialogs werden ihre Aussagen immer repetitiver, aber das deutet vermutlich darauf hin, dass ihre gedanklichen Ressourcen ausgeschöpft sind.

Was Hiob angeht, geht er wohl auf die Aussagen seiner Freunde ein. Dies tut er schon auf argumentativer Ebene, indem er nämlich leidenschaftlich erklärt, warum er ihre Theologie für falsch hält (siehe unten Kap. 3). Dies tut er aber auch, und im Dialog ist dies noch wichtiger, auf emotionaler Ebene. So ist Hiob weit davon entfernt beispielsweise, Elifas' Replik auf seine erste Rede „nicht gehört zu haben“¹⁷, sondern drückt vielmehr seine Enttäuschung über dessen lieblose und trügerische Antwort aus (6,14–15). Er wirft den Freunden vor, ihn zu quälen (19,2.13–14), er plädiert dafür, dass sie sich ihm zuwenden (6,28–29), er bittet sie verzweifelt um Barmherzigkeit (19,21–22). Diese emotionalen Äußerungen Hiobs sind weit davon entfernt ein aneinander Vorbeireden zu sein, Hiob versucht dabei seinen Freunden direkt ins Herz zu sprechen. Also ist die Deutung des bloßen Vorbeiredens m. E. unstimmig.¹⁸

Darüber hinaus kommt im Dialog eine besondere psychologische Dynamik vor, die dann wie ein Kreislauf eskaliert. Hiobs Ausdruck seiner Emotionen scheint seine Freunde auf gewisse Art zu triggern. Auf einmal vergessen sie ihr Mitleid und werden verärgert und aggressiv. Warum diese blitzartige Veränderung in ihrer Einstellung ge-

¹⁷ K.J. Dell, *The Book of Job* (s. Anm. 16), 172.

¹⁸ Unstimmig ist m. E. auch die Behauptung von Southwood, *Job's Body* (s. Anm. 16), 1, dass Hiob bloß ein „pompous windbag“ (etwa aufgeblasener Windbeutel) sei. Diese Charakterisierung folgt vielmehr aus Southwoods Argumenten, dass das Buch die Form einer Komödie hat, als aus handlungsinternen Überlegungen. Freilich hat das Buch absurde Elemente, die unsere Aufmerksamkeit auf die Kritik der Theologie der Freunde richten. Aber wie wir unten sehen werden, spielen die starken Emotionen von Hiob im Vorantreiben der Handlung, sowie in seiner Charakterentwicklung, eine wichtige Rolle (Kapitel 3.2).

genüber ihrem trauernden Freund? Scheinbar deshalb, weil sie in den Implikationen von Hiobs geäußerten Gefühlen einen Angriff auf ihre Theologie wahrnehmen. Aber warum können sie angesichts von Hiobs außerordentlichen Tragödien ihre Theologie nicht für den Moment mitleidend beiseitelegen? Vermutlich deshalb, weil – wie bei so vielen von uns, die religiöse Gespräche in Situationen von Meinungsverschiedenheit wagen – ihre Theologie Ausdruck des Fundaments ihres Selbstverständnisses und ihres Lebenssinnes ist. Sie in Frage zu stellen erscheint ihnen als Bedrohung. Aber als eine Bedrohung wovon? Das besprechen wir weiter unten. Diese aggressive Reaktion seiner Freunde hat aber eine entsprechende Wirkung auf Hiob. Je mehr sie versuchen, ihn zu unterdrücken, desto mehr wird er angespornt, auf seine Gefühle, und auf die damit einhergehende Theologie sowie die Irrtümer seiner Freunde, zu bestehen.¹⁹ So eskaliert die Dynamik. Dies ist nicht nur ein bloßes Vorbeireden, sondern es handelt sich hier um eine ganz nachvollziehbare zwischenmenschliche Dynamik konfligierender Weltbilder, die jeweils tief in den Emotionen der Gesprächspartner verankert sind.

Die Randbedingungen für einen gelungenen Dialog scheinen nicht vielversprechend zu sein. Aber für eine vertiefte Auseinandersetzung mit dieser Thematik benötigen wir zunächst ein besseres Verständnis der Unterschiede zwischen den theologischen und emotionalen Weltbildern von Hiob und seinen Freunden.

2.2 Der Einfluss Satans auf den Dialog

Zunächst liegt die Deutung nahe, dass der narrative Zweck des Dialogs darin besteht, Hiobs bereits geschehenes Leid und dessen Konsequenzen zu verarbeiten. Somit wären die signifikanten leidverursachenden Ereignisse in der Vergangenheit. Zwar stimmt es, dass es im Dialog um eine Verarbeitung der vergangenen Tragödien geht. Aber sein Zweck innerhalb der Erzählung ist m. E. ein ganz anderer, und zwar geht es darum, Hiobs Leid durch den Austausch mit seinen Freunden noch zu verschärfen. Warum? Weil Hiob Gott noch nicht verflucht hat. Satan hat in seiner Wette mit Gott noch nicht abkassiert. Hartnäckig bemüht er sich also, die Freunde Hiobs dazu

¹⁹ Vgl. Greenberg, Job (s. Anm. 8), 291.

zu verleiten, Hiob zu einem solchen Fluch zu verführen. Somit können wir den Dialog als eine Fortsetzung von Satans Projekt betrachten.

Dass der Dialog ein weiteres leidverursachendes Ereignis für Hiob ist, wird in seinen Aussagen sehr deutlich. Wenn Hiob von seinem Leid spricht, meint er häufig das Leid, welches er erst durch die Interaktion mit seinen Freunden empfindet (16,7.11; 17,2; 19,2.13–14). Wie schon oben erläutert wurde besteht durch die verbalen Angriffe seiner Freunde die reale psychologische Gefahr, dass Hiobs emotionale Verletzung in eine tiefe Traumatisierung münden wird. Somit kann die grausame Reaktion seiner Freunde selbst als ein Teil der Probe gesehen werden, der Hiob ausgesetzt ist. Aber warum kann man davon ausgehen, dass es Satan ist, der die Freunde zu dieser Grausamkeit anspornt? Dass er seine Wette noch nicht gewonnen hat, macht dies zwar plausibel, aber immerhin könnte es sich dabei um bloße Indizienbeweise handeln. In der Tat weisen eine zweite, dritte und vierte Überlegung darauf hin, dass die Reaktion der Freunde auf Hiob vom Satan beeinflusst wird.²⁰

Die zweite Überlegung bezieht sich auf die Eröffnungsrede von Elifas, die eine Antwort auf Hiobs erste Äußerung ist. Hier erklärt Elifas unter anderem (siehe oben), was seine starke Ablehnung von Hiobs Worten motiviert (4,12–21), nämlich die nächtliche Erscheinung eines „geistartigen“ Besuchers. Dessen Identität ist zwar optisch verschleiert: „ich kann sein Aussehen nicht erkennen“ (4,16), aber es fühlte sich für Elifas sehr unangenehm an: Es „kam Furcht und Zittern über mich / und ließ erschauern alle meine Glieder. Ein Geist schwebt an meinem Gesicht vorüber, / die Haare meines

²⁰ Das folgende Argument dafür, dass der Einfluss Satans auch im Dialog, und nicht nur im Prolog, zu finden ist, hat Implikationen für die Debatten zur Datierung und Redaktionsgeschichte des Buches. Eine Standarddeutung besagt nämlich, dass der Einfluss des Satans nur in der Prolog-Erzählung, aber nirgendwo anders im Buch zu spüren ist. Aus dieser Annahme ziehen L. W. Batten, *The Epilogue to the Book of Job*, in: *The American Theological Review*, 15 (1933) 125–128, und Dell, *The Book of Job* (s. Anm. 16), 202f. den Schluss, dass der Prolog später hinzugefügt wurde, etwa von einem orthodox gläubigen Redaktor, der den Eindruck vermeiden wollte, dass Gott allein für Hiobs Leid zuständig sei. Stimmt mein Argument, dass der satanische Einfluss sehr wohl im Dialog vorkommt, so wird das Argument für die spätere Hinzufügung des Prologs unterminiert.

Leibes sträuben sich“ (4,14–15). Dieser Geist hielt eine theologische Rede, deren Kernaussage lautet, dass Menschen vor Gott nicht gerecht sein können. Es gibt mehrere Hinweise darauf, dass dieser Geist Satan ist. Erstens verstecken authentisch göttliche Boten ihre Identität in der hebräischen Bibel nicht, sondern werden entweder als Gott identifiziert oder sprechen explizit ein Lob Gottes aus, auch werden sie sehr präzise beschrieben (Jesaja 6,2–3, Jeremiah 1,4, Ezechiel Kap. 1, Richter 6,12). Elifas' Besucher hingegen stellt sich nicht vor, ist nicht gut sichtbar und gibt auch kein Wort des Lobes Gottes von sich. Zweitens erwecken göttliche Boten zwar Angst bei den Menschen, die sie besuchen, aber dabei handelt sich um die „reine“ Angst der Erkenntnis der eigenen Unvollkommenheit vor der Heiligkeit – nicht um die dezidiert unheimliche, ja gruselige, Angst, die Elifas beschreibt (Jesaja 6,5, Jeremiah 1,6, Ezechiel 1,28). Drittens tendieren göttliche Boten dazu die „reine“ Angst ihrer menschlichen Adressaten zu beruhigen (Jesaja 6,7; Jeremiah 1,8; Ezechiel 2,6; 3,8–9). Aber Elifas' Besucher spricht kein Wort der Beruhigung; stattdessen spricht er nur über seine Theologie. Viertens sprechen authentische göttliche Boten Menschen immer in der zweiten Person, also als Du, an (Jesaja 6,7, Jeremiah 1,5, Ezechiel Kap. 2). Aber Elifas' Besucher spricht überhaupt nicht direkt an Elifas. Das Auslassen des direkten Ansprechens ist auch anderswo im Text, wie wir sehen werden, ein Hinweis für eine Verhaltensweise, die auf Satan hindeutet: er betrachtet das Gegenüber in einer Beziehung als Objekt und nicht als Subjekt. Fünftens begründet der Geist seine Theologie der Ungerechtigkeit des Menschen vor Gott mit einer seltsamen Behauptung. So sagt er, dass Gott sogar „seine Engel noch des Irrtums“ beschuldigt (4,18). Nun gibt es in der Tradition rund um das Alte Testament nur einen Engel, auf den dies zutrifft, und das ist der Satan selbst. Von daher liegt die Deutung nahe, dass gerade er es ist, der sich in dieser bitteren Aussage über Gott ziemlich ungeschickt enthüllt. Also scheint der Geist, der Elifas' Reaktion gegenüber Hiob inspiriert hat, der Satan selbst zu sein.

Die dritte Überlegung, die darauf hindeutet, dass der Satan die Freunde zu ihren Worten verleitet, findet sich in Hiobs letzter Rede (Kap. 26:4–6). Nachdem Hiob sarkastisch die „Hilfeleistung“ der Freunde in seiner Not kommentiert, fragt er sie rhetorisch, wer sie eigentlich hierzu motiviert (v. 4): „Wem trägst du die Reden vor / und wessen Atem geht von dir aus?“ Seine Frage beantwortet er selbst (v. 5–6):

„Die Totengeister zittern drunten,
die Wasser mit ihren Bewohnern.
Nackt liegt die Unterwelt vor ihm,
keine Hülle deckt den Abgrund.“

Dies klingt nach einem expliziten Vorwurf, von den Mächten der Unterwelt, die in der Geschichte mit Satan in Verbindung gebracht werden können, zum Handeln angespornt zu werden. Diese Deutung wird durch Hiobs Fortsetzung noch verstärkt: Er listet dabei verschiedene Beispiele dafür auf, dass die Macht Gottes für Frieden und Ordnung sorgt (26,7–13). Eines davon besagt: Gottes „Hand durchbohrt die flüchtige Schlange“ (26,13). Das klingt nach einer Anspielung auf die Geschichte des Sündenfalls im Buch *Genesis* (Gen 3,1–13), wobei die Schlange traditionell mit dem Satan assoziiert wird. Bemerkenswert ist hier, dass die Freunde auf diesen Vorwurf Hiobs zum ersten Mal nichts antworten. Warum nicht? In seinem Vorwurf, dass die Freunde von Satan angestiftet wurden, hat Hiob die (den Freunden bisher vielleicht noch unbewusste) Wahrheit ausgesprochen. Er hat den Finger in die Wunde gelegt. Diese Deutung wird von der Anmerkung von Alter unterstützt, dass das Nicht-Antworten in einem Dialog eine „klar anerkannte Konvention“ in biblischen Erzählungen ist, welche „almost always indicates some problem that [the character] Y has in responding to [another character] X – either bafflement or astonishment or confusion or some related state“.²¹

Aber was deutet für Hiob darauf hin, dass von der Rede seiner Freunde der Atem Satans ausgeht? Hiermit kommen wir zu der vierten Überlegung für die Annahme, dass Satan die Freunde beeinflusst: ihre Theologie. Diese ähnelt der Denkweise von Satan. Satan sagt am Anfang der Geschichte zu Gott, dass Hiob Gott nur deshalb treu sei, weil Gott ihn reichlich beschenkt hat – und dass, würde Gott seine Geschenke wegnehmen, Hiob Gott verfluchen würde (1,9–11):

„Geschicht es ohne Grund, dass Ijob Gott fürchtet? Bist du es nicht, der ihn, sein Haus und all das Seine ringsum beschützt? Das Tun seiner Hände hast du gesegnet; sein Besitz hat sich weit ausgebreitet im Land. Aber streck nur deine Hand gegen ihn aus

²¹ R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*. New York 1991, hier: 98.

und rühr an all das, was sein ist; wahrhaftig, er wird dich ins Angesicht segnen.“²²

Hiobs Treue sei also gekauft. Die Theologie der Freunde geht von einem analogen Bild der Beziehung zwischen Gott und Mensch aus, nur umgekehrt: es sei Gottes Zuneigung, die zum Verkauf steht. Denn diese, so die Freunde, hängt von den Handlungen der Menschen ab. Die Gerechten werden von Gott belohnt, die Ungerechten bestraft (z. B. 8,4–6; 15,20–30; 20,4–29). Bildad sagt beispielsweise:

„Haben deine Kinder gefehlt gegen ihn [Gott], gab er sie der Gewalt ihres Frevels preis.

Wenn du mit Eifer Gott suchst, an den Allmächtigen dich flehend wendest,

wenn du rein bist und recht, dann wird er über dich wachen und dein Heim wiederherstellen, wie es dir zusteht.“

Diesen Ideen ist ihr Bild von Beziehung gemeinsam. Dabei wird angenommen, dass die Zuneigung des Gegenübers, sei es ein Mensch oder Gott, vollkommen davon abhängig ist, wie man sich ihm gegenüber verhält.

Diese Idee mag nun harmlos klingen – sie scheint doch einfach fair, nicht wahr? Sie entspricht doch dem in der Alltagsreligion verbreiteten Klischee, dass man durch gute Taten in den Himmel kommt, dass man zu viele schlechten Taten im Fegefeuer aufarbeiten muss und dass hoffnungslose Fälle gleich in die Hölle geraten. Hierbei wird eine klare Verbindung zwischen Taten und Konsequenzen angenommen. Was könnte daran falsch sein? Problematisch an dieser sogenannten *Vergeltungstheologie* ist, dass sie das Gegenüber in einer Beziehung wie einen Verkaufsautomaten betrachtet.²³ In einer solchen Beziehung bekommt man auf mechanische Art nur etwas in genau dem Wert heraus, den man auch eingeworfen hat. Genauer ausbuchstabiert können wir die Vergeltungstheologie mit den fol-

²² Das Wort „segnen“ in Hiob 1,11 ist ein Euphemismus für „fluchen“ (A. Hirschfeld, *Is the Book of Job a Tragedy?* in: L. Batnitzky, I. Pardes (Hg.), *The Book of Job. Aesthetics, Ethics, Hermeneutics 1*, Berlin – München – Boston 2015, 9–36, hier: 20).

²³ Vgl. N. Meshel, *Whose Job Is This? Dramatic Irony and Double Entendre in the Book of Job*, in: L. Batnitzky, I. Pardes (Hg.), *The Book of Job. Aesthetics, Ethics, Hermeneutics 1*, Berlin le Enchen – Boston 2015, 47–75, hier: 61.

genden zwei Aussagen verstehen: Erstens, dass Gott uns in genauem Verhältnis zu unserem Verhalten belohnt; und zweitens, dass unser Wert vor Gott in unserem Verhalten besteht. Nennen wir diese zwei Sätze die *einfache Vergeltungstheologie*. Es gibt darin keinen Platz für Großzügigkeit, Gnade und die grenzenlose Liebe Gottes gegenüber menschlichen Schwächen.

Somit wird Beziehung im Allgemeinen rechnerisch auf das *quid pro quo* reduziert, wobei das Gegenüber bloß als Objekt wahrgenommen wird. Darin liegt also die Parallele zwischen der Denkweise Satans und der Denkweise der Freunde Hiobs. So können wir besser verstehen, warum Hiob die Äußerungen seiner Freunde als Produkte des Einflusses Satans einordnen kann.

Der Einfluss Satans auf die Freunde im Dialog wird uns als Orientierung dienen, um die Meinungsverschiedenheit zwischen Hiob und seinen Freunden zu untersuchen.

3 Der Kern der Meinungsverschiedenheit

Die Meinungsverschiedenheit zwischen Hiob und seinen Freunden bezieht sich im Wesentlichen auf die Theologie und deren Implikationen für die Ereignisse, die Hiob widerfahren sind. Aber es geht nebenher auch um ihre Beziehung zueinander. Im Folgenden besprechen wir den Inhalt der Auseinandersetzung. Nachher werden wir diesen mit Blick auf unsere Ausgangsfragen evaluieren, ob es sich also um einen gelungenen Dialog handelt, und welche Einsichten über Meinungsverschiedenheiten hierbei gewonnen werden können.

3.1 Die Theologie von Hiobs Freunden

Erst am Ende des Dialogs zeigt Hiob explizit die Unheiligkeit des Einflusses auf, der auf seinen Freunden lastet. Zunächst muss er aber durch die schwere Auseinandersetzung mit ihnen gehen, um diese Entwicklung zu ermöglichen. Inhaltlich geht es dabei um die Theologie, diese steht aber auch stellvertretend für die grundsätzliche Meinungsverschiedenheit zwischen den Personen darüber, ob Hiob sein Leid verdient hat. Aus der Vergeltungstheologie der Freunde folgt, dass er es wohl verdient haben muss; sonst wäre Gott nicht gerecht. Indem aber Hiob auf seine Unschuld besteht,

lehnt er diese Vergeltungstheologie gänzlich ab. Zusätzlich weist er auch auf die empirisch beobachtbare Welt insgesamt hin. Überall leiden scheinbar gerechte Menschen wie er, während scheinbar ungerechte Menschen nicht leiden (z. B. 21,7–26). Stimmt die Vergeltungstheologie, so würde Gott im Allgemeinen und nicht nur bei Hiob ungerecht handeln. Während Hiobs Freunde aus der Vergeltungstheologie auf die Schuld von Hiob und anderen leidenden Menschen schließen, schließt Hiob aus dem unverdienten Leid auf die Falschheit der Vergeltungstheologie.²⁴ Des einen *modus ponens* ist des anderen *modus tollens*.

Wollen die Freunde wirklich behaupten, dass Hiob seine Tragödien verdient hat, so brauchen sie eine Erklärung, warum keine Spur dieses Verdienstes sichtbar ist. Diese könnte lauten, dass Hiob *in seinem Herzen gesündigt haben muss*.²⁵ Aber diese Erklärung enthält eine Reihe von Problemen. Diese Sünde muss so tief in Hiobs Herzen stattgefunden haben, dass weder für ihn noch seine Freunde erkennbar ist, um welche Sünde es sich hätte konkret handeln können. Dies lässt nicht nur bezweifeln, dass Hiob tatsächlich gesündigt hat, sondern wirft auch die Frage auf, wie es möglich sein kann, dass eine allen unsichtbare Sünde dermaßen schlimm sein könnte, um die grotesk extremen Tragödien zur Folge zu haben, die Hiob widerfahren sind. Ist eine solche Sünde, die dann auch noch unerkennbar sein soll, überhaupt möglich? Angesichts dieser Probleme klingt die Erklärung einer verborgenen Sünde nicht nur lächerlich, sondern erscheint schlechthin als verzweifelter Versuch eine unhaltbare Behauptung plausibel wirken zu lassen.

Aber die Freunde bieten eine zweite, noch umfassendere Antwort auf die Frage, wie scheinbar vorbildhafte Menschen wie Hiob solch extremes Leid verdienen könnten. Dabei ist eine grundlegende Voraussetzung wichtig, die in den Aussagen der Freunde immer wieder vorkommt. Diese besteht in der Annahme, *dass der Mensch keinen positiven moralischen Wert vor Gott hat*. Er ist eine „Made“ und ein „Wurm“ (15:16); bestenfalls ein „Unreiner“ oder „Verderbter“ (25:6). Die Idee dabei ist die Folgende. Gemäß der Vergeltungstheologie besteht unser Wert zwar in unserem Verhalten. Aber unser Ver-

²⁴ Vgl. R. Davidson, *The Courage to Doubt. Exploring an Old Testament Theme*, London 1983, 179f.; Greenberg, *Job* (s. Anm. 8), 288.

²⁵ So könnte man Kap. 1,5–7 lesen.

halten genügt einfach nicht, um Belohnung von Gott zu verdienen. Hierzu beispielsweise Elifas (22,3): „Ist es dem Allmächtigen von Wert, / dass du gerecht bist, / ist es für ihn Gewinn, wenn du unsträfliche Wege gehst?“ So viel höher ist Gott als wir Menschen, metaphysisch sowie moralisch, dass er überhaupt keinen Gefallen an uns finden kann – vielmehr duldet er uns bloß. Selbst unser bestes Verhalten nutzt ihm nichts. Ist dem so, dann hat niemand einen positiven moralischen Wert, denn *niemand* kann Gutes von Gott verdienen. Taten, die uns Menschen als gerecht vorkommen, sind in Gottes Augen nicht verdienstvoller als die hässlichsten Verbrechen, denn, so Elifas, „selbst seinen Heiligen traut er nicht / und der Himmel ist nicht rein in seinen Augen“ (15,15). Es ist nicht auszuschließen, dass wir Menschen in einem relativen Sinne moralischen Wert haben, also relativ zu unseren eigenen Standards und Fähigkeiten. Aber was die Belohnung von Gott anbelangt, kann uns dies nicht helfen. Dass die Menschen keinen positiven moralischen Wert haben sollen, können wir *die Voraussetzung der Wertlosigkeit des Menschen vor Gott* nennen.²⁶

Ausdruck finden diese Ideen zum Beispiel in der folgenden Aussage Bildads (25,4–6):

„Wie wäre ein Mensch gerecht vor Gott,
wie wäre rein der vom Weib Geborene?
Siehe, selbst der Mond glänzt nicht hell,
die Sterne sind nicht rein in seinen Augen,
geschweige denn der Mensch, die Made,
der Menschensohn, der Wurm.“

Die einfache Vergeltungstheologie kann wohl ohne Rückgriff auf diese Voraussetzung vertreten werden; es handelt sich um keine logische Implikation. Allerdings benötigt die einfache Vergeltungstheologie eine Erklärung, warum Gott gerecht sein kann, obwohl er scheinbar gerechte Menschen grausam leiden lässt. Diese scheinbare Erklärung liefert diese Voraussetzung der Wertlosigkeit des Menschen vor ihm. Nennen wir die einfache Vergeltungstheologie plus dieser Voraussetzung die *extreme Vergeltungstheologie*.

²⁶ Die Voraussetzung der Wertlosigkeit des Menschen bezieht sich auf den Mangel des positiven moralischen Werts. Wir können offenlassen, ob man dabei bloß keinen Wert oder vielmehr einen negativen Wert haben soll.

Die Voraussetzung der Wertlosigkeit der Menschen ist ein wichtiger Eckpunkt der Theologie von Hiobs Freunden. Sie erlaubt uns zu verstehen, warum sie trotz ihrer anfangs tröstenden Einstellung so wütend und grausam werden, sobald sie die Infragestellung ihrer Theologie erahnen. Hierfür bietet diese Voraussetzung drei einander ergänzende Erklärungen.

Die erste Erklärung beleuchtet, warum die Freunde wütend werden: Hiob weigert sich nämlich, seine (in ihren Augen) grundsätzliche Wertlosigkeit vor Gott anzuerkennen. Er verhält sich hingegen als wäre sein Wert groß – als würde er vor Gott sogar Rechte haben. In den Augen der Freunde tut Hiob so, als wäre er ein Ausnahmefall im Kontext ihrer Theologie. Dabei würde er sich aber geradezu über sie erheben.

Aber warum bestehen die Freunde überhaupt so hartnäckig auf die Voraussetzung der Wertlosigkeit? Sicherlich bestünde für sie stattdessen die Option, Hiobs scheinbare Voraussetzung des *Werts* des Menschen einfach anzunehmen. Warum tun sie das nicht? Ein Grund hierfür ist, dass es uns Menschen tendenziell nicht besonders gefällt, wenn unsere grundlegenden Überzeugungen in Frage gestellt werden. Hochmut kann hier eine Rolle spielen, aber viel wesentlicher ist die Art und Weise, wie wir Menschen kognitive Dissonanz erfahren. Dabei handelt es sich um eine scheinbare Inkompatibilität zwischen zwei Überzeugungen, Emotionen oder ähnlichen Einstellungen, beispielsweise durch Ideen, die wir schwer zu widerlegen finden. Kognitive Dissonanz erfahren wir tendenziell als äußerst stressig, unangenehm und sogar beängstigend, insbesondere wenn sie eine unserer tiefen Sinn-schaffenden Einstellungen betrifft.²⁷ Im Bekannten liegt eine tröstende Sicherheit. Dies gilt selbst dann, wenn das Bekannte so einengend ist, wie die extreme Vergeltungstheologie von Hiobs Freunden und die damit verbundene Voraussetzung der Wertlosigkeit des Menschen. Die Unannehmlichkeiten, die kognitive Dissonanz Menschen bereitet, ist also die zweite Erklärung, warum Hiobs Freunde so aggressiv auf Hiob reagieren.

²⁷ Vgl. L. Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Evanston 1957; E. Harmon-Jones, *Cognitive Dissonance. Reexamining a Pivotal Theory in Psychology*, Washington 2019; S. Solomon, J. Greenberg, T. Pyszczynski, *A Terror Management Theory of Social Behavior. The Psychological Functions of Self-Esteem and Cultural Worldviews*, in: *Advances in Experimental Social Psychology* 24 (1991) 93–157.

Zusätzlich gibt es aber auch einen besonderen Grund, warum *diese spezifische* Dissonanz für Hiobs Freunde außerordentlich störend ist; hiermit kommen wir zur dritten Erklärung von ihrem Verhalten. Es steht für sie nämlich etwas Großes auf dem Spiel. Damit wir verstehen, was das genau ist, müssen wir uns zunächst überlegen, welche Konsequenzen folgen würden, wenn die angenommene Voraussetzung der Wertlosigkeit des Menschen falsch wäre. In dem Fall würden gerechte Menschen extrem grausames Leid *nicht* verdienen. Aber dann wäre unerklärlich, warum Gott scheinbar gerechte Menschen trotzdem derartig leiden lässt. Man könnte hier immer auf die Erklärung der verborgenen Sünde zurückgreifen, aber diese ist aus oben erwähnten Gründen problematisch. Die offensichtlichere Möglichkeit wäre hier die Annahme, dass solche Menschen ihr Leid wohl einfach nicht verdienen. Aber wenn gerechte Menschen grausam leiden, dann kann Gott gemäß der Vergeltungstheologie nicht gerecht sein – und die Möglichkeit, dass Gott ungerecht ist, ist für die Freunde undenkbar.

Warum ist die Möglichkeit von Gottes Ungerechtigkeit für die Freunde undenkbar? Da die einzig realistischen Alternativen zu dieser Möglichkeit, die aber beide von Gottes Ungerechtigkeit ausgehen, höchst problematisch sind. Eine Alternative ist, dass die Ungerechtigkeit Gottes *systematisch* ist, zum Beispiel indem Gott gerechte Menschen immer und ungerechte Menschen nie leiden lässt. Allerdings scheint diese Alternative empirisch falsch zu sein, denn manchmal leiden gerechte Menschen sogar sehr, während einige ungerechte Menschen lange und fröhliche Leben führen. Wie steht es also mit der zweiten Alternative zum gerechten Gott? Diese besteht darin, dass Gottes Ungerechtigkeit *unsystematisch* ist. Dann könnte angenommen werden, dass weder Sinn noch Verstand dahinter zu erkennen ist, wem grausames Leid widerfährt und wem nicht. Diese Alternative passt besser zur empirischen Wirklichkeit.

Die Alternative des unsystematisch ungerechten Gottes ist für Hiobs Freunde allerdings unerträglich. Hierfür gibt es zumindest drei Gründe.²⁸ Den einen können wir die *Sinnlosigkeit des Lebens* nennen: Die Alternative, dass Gott willkürlich ungerecht ist, konfrontiert uns mit einer sinnlosen Welt – einer Welt, in der es keine

²⁸ Vgl. Janoff-Bulman, *Shattered Assumptions* (s. Anm. 13).

extern gegebene positive Signifikanz des eigenen Lebens zu geben scheint. Denn, klassischen theistischen Weltbildern entsprechend, hängt die extern gegebene positive Signifikanz von der Existenz eines moralisch vollkommenen und allmächtigen Schöpfergottes ab. Ist dieser Gott moralisch unvollkommen, sodass verdienstvolle Wesen grausam und beliebig bestraft werden können, so entfällt der externe Grund der positiven Signifikanz des Lebens. Als zweiten Grund für die Unerträglichkeit der willkürlichen Ungerechtigkeit Gottes können wir die *kausale Inkohärenz der Welt* nennen. Wenn der allmächtige Schöpfer und Erhalter, der kausale Grund für alles, keine systematischen Regeln der Gerechtigkeit beachtet, dann macht die Welt grundsätzlich keinen Sinn. Wir müssten mit einem Dauerzustand von kognitiver Dissonanz, die in den Kern unserer Weltordnung gelangt, zu leben lernen – was wie gesagt sich nicht leicht ertragen lässt. Daraus folgt der dritte Grund der *Hilflosigkeit*. Wenn wir Menschen unabhängig davon, wie gerecht wir auch sein mögen, keinen kausalen Einfluss darauf ausüben können, ob wir wie Hiob beliebig bestraft werden, so könnte jedem jederzeit das Schicksal Hiobs widerfahren und nichts, wie etwa Buße tun oder gutes Verhalten, könnte etwas daran ändern. Auf Basis dieser drei Gründe schlage ich vor, dass die einzige plausible Alternative zur Theologie der Freunde, nämlich die Theologie des willkürlich ungerechten Gottes, für sie unerträglich ist.

Aber ihre extreme Vergeltungstheologie, der entsprechend Menschen keinen moralischen Wert vor Gott haben (anstatt eines Wertes, den er einfach beliebig missachtet), scheint kaum erträglicher zu sein. Warum ziehen sie die Freunde nichtdestotrotz so vehement vor? Erstens wegen des Grundes der Sinnlosigkeit des Lebens, der sonst eintreten würde. Gemäß der Theologie der Freunde, haben Menschen zwar keinen moralischen Wert vor Gott – aber zumindest gibt es in der Welt die positive moralische Signifikanz, die aus einem gerechten Gott fließt. Welchen Wert auch immer wir Menschen haben, relativiert auf unsere eigenen Standards und Fähigkeiten, haben wir deshalb, weil wir dank der Existenz eines gerechten Gottes Teil eines größeren wertvollen Ganzen sind. Zweitens ziehen die Freunde ihre Theologie der Wertlosigkeit von Menschen wegen des Grundes der kausalen Unberechenbarkeit der Welt vor, die sonst zutreffen würde. Wenn Gottes Verhalten durch die grundsätzliche Wertlosigkeit aller Menschen erklärt werden kann, dann ist die Welt zumin-

dest kohärent. Drittens wegen des Grundes der Hilflosigkeit, die sonst angenommen werden müsste. Wenn Gottes Verhalten zumindest ein wenig berechenbar ist, dann haben wir wenigstens eine Ahnung davon, wie wir uns zu verhalten haben, um unser Schicksal möglichst in den Griff zu bekommen – jedenfalls im Rahmen des begrenzten Potentials, das uns in so einer Welt zur Verfügung steht. Wir können nämlich äußerst vorsichtig mit Gott umgehen, indem wir uns sorgfältig verhalten, ihn besänftigen und ihm sogar schmeicheln. Außerdem können wir die wenige Macht, die wir haben, über schwächere Menschen ausüben, nicht zuletzt durch Mobbing. Dies können wir sogar moralisch rechtfertigen, indem wir diejenigen als Opfer aussuchen, die – wie etwa Hiob – Gott unserer Meinung nach zu missachten scheint.

Hiob selbst diagnostiziert die Angst, welche die gereizte Reaktion der Freunde motiviert (6,21): „So seid ihr jetzt ein Nein geworden: / Ihr schaut das Entsetzliche und schaudert.“ Der daraus entstehende Impuls, Gott zu besänftigen, sehen wir in Elifas' Empfehlung an Hiob (22,21): „Werde sein Freund und halte Frieden! / Nur dadurch kommt das Gute dir zu“. Hiob aber erkennt das Selbstinteresse hinter der Tatsache, dass sich die Freunde scheinbar automatisch gegen ihn auf Gottes Seite stellen (13,7–10):

„Wollt ihr für Gott Verkehrtes reden
und seinetwegen Lügen sprechen?
Wollt ihr für ihn Partei ergreifen,
für Gott den Rechtsstreit führen?
Ginge es gut, wenn er euch durchforschte,
Könnt ihr ihn täuschen, wie man Menschen täuscht?
In harte Zucht wird er euch nehmen,
Wenn ihr heimlich Partei ergreift.“

In diesen Reaktionen der Freunde lässt sich ein bekanntes psychologisches Muster erkennen.²⁹ Nehmen wir zum Beispiel Kinder. Wenn ein Kind eine unberechenbare oder missbräuchliche Figur als Vertrauensperson hat, dann gibt es sich für das Verhalten dieser Person tendenziell selbst die Schuld. Zu dieser Schuldannahme gehört in der Regel ein tiefes Gefühl der eigenen Wertlosigkeit, welches

²⁹ Vgl. Janoff-Bulman, *Shattered Assumptions* (s. Anm. 13).

sich beispielsweise in einer tiefsitzenden Scham äußert. Diese verleiht dem Kind zumindest ein Gefühl von seiner Signifikanz in einem größeren Ganzen – zwar ist es eine negative Signifikanz, aber diese erscheint in vielerlei Hinsicht besser als gar keine moralische Signifikanz. Diese Dynamik entspricht dem Grund der Sinnlosigkeit. Auch entsteht das Gefühl einer kausalen Kohärenz, wenn das Kind die Schuld auf sich nimmt. Ist es selbst für das Verhalten der Vertrauensperson verantwortlich, so ist die Welt zumindest berechenbar. Dies entspricht dem Grund der kausalen Inkohärenz der Welt. Und schließlich, dem Grund der Hilflosigkeit entsprechend, kann das Schamgefühl das Kind dahingehend beeinflussen, zumindest im Rahmen seiner begrenzten Handlungsfähigkeit, selbstschützend zu handeln oder ein Minimum an Selbstermächtigung zu erfahren, indem es sich gegenüber der Vertrauensperson vorsichtig verhält oder sie besänftigt, oder indem es schwächere Kinder mobbt. Ähnlich wie bei den Freunden von Hiob.

Dieses Verhaltensmuster ist auch an Erwachsenen erkennbar. Viele werden zum Beispiel durch das Gefühl der eigenen Wertlosigkeit dazu motiviert, in missbräuchlichen Beziehungen zu bleiben. Dabei können sie erstens eine Signifikanz des eigenen Lebens im Rahmen der Beziehung finden. Zweitens ist das missbräuchliche Verhalten des Gegenübers, unter der Annahme der eigenen Wertlosigkeit, kausal kohärent: man verdient den Missbrauch. Drittens kann man auf die eigene Hilflosigkeit einwirken, indem man die Hoffnung hat, dass die andere Person bei einer ausreichenden Besänftigung oder durch Schmeichelleien sein Verhalten bessern wird. Dieses Verständnis einer Situation kann tragischerweise viel bequemer sein als das alternative Bild, dass das Leben ohne die sinnstiftende Beziehung keinen Sinn zu haben scheint, dass das Gegenüber grundsätzlich unberechenbar oder sogar sadistisch ist und dass man dessen Verhalten nicht verändern kann. Somit spiegelt das Verhalten von Hiobs Freunden bekannte Muster aus der Psychologie sowohl bei Kindern als auch bei Erwachsenen wider.

Damit ist die Voraussetzung der Freunde, dass der Mensch vor Gott wertlos ist, ein bekannter wirkmächtiger psychologischer Bewältigungsmechanismus. Anstatt die schreckliche Vorstellung zu akzeptieren, dass Gott wirklich ungerecht oder sogar missbräuchlich ist, schreiben die Freunde sich selbst und den Menschen im Allgemeinen Wertlosigkeit vor Gott zu und akzeptieren die damit ver-

bundene Scham. Das gibt ihnen erstens das Gefühl des Sinns, d. h. eines angemessenen Platzes in einem sinnvollen Universum; zweitens ein kausal kohärentes Weltbild; und drittens eine Verhaltensstrategie, mit der sie versuchen können, so viel Kontrolle wie möglich auszuüben, indem sie Gott besänftigen und schwächere Menschen mobben. Damit können wir noch klarer verstehen, warum Hiob den satanischen Einfluss in der Theologie seiner Freunde erahnt hat.

3.2 Die Theologie von Hiob

Hiobs Theologie, wie sie sich im Laufe des Dialogs entwickelt, unterscheidet sich wesentlich von der seiner Freunde, wie wir sehen werden. Aber dies war nicht immer so. Es spricht einiges dafür, dass am Anfang der Geschichte auch Hiob ihre extreme Vergeltungstheologie teilt.

Dies zeigt sich erstens in seiner Tendenz, sich zu der Zeit, als er noch wohlhabend und gesund war, Gott gegenüber äußerst vorsichtig zu verhalten, indem er für seine Kinder regelmäßig großzügige Opfer vor Gott brachte für den Fall, dass sie ohne sein Wissen unabsichtlich gesündigt haben (siehe oben). Eine naheliegende Deutung ist, dass er – wie Anhänger der extremen Vergeltungstheologie – Gott besänftigen möchte. Bestätigt wird diese Deutung durch die folgende Aussage Hiobs, nachdem er ausführlich sein vergangenes gutes Verhalten beschrieben hat: „Ja, Schrecken träfe mich, Gottes Verderben, vor seiner Hoheit hielte ich nicht Stand“ (31,23). Ein zweites Indiz dafür, dass Hiob zu Beginn die extreme Vergeltungstheologie vertreten hat, sehen wir am Anfang der Geschichte in Hiobs Reaktion auf seine beiden Tragödien. Als er seine Kinder, sein Vieh und sein Eigentum verliert, zerreißt er sein Gewand, schert seine Haare, fällt auf die Erde und betet Gott an. Er sagt: „Nackt kam ich hervor aus dem Schoß meiner Mutter; / nackt kehre ich dahin zurück. / Der HERR hat gegeben, der HERR hat genommen; / gelobt sei der Name des HERRN“ (1,21). Eine nachvollziehbare Erklärung für diese überraschende Reaktion ist, dass er von der Voraussetzung der Wertlosigkeit des Menschen vor Gott ausgeht. Nicht nur scheint Hiob überhaupt nicht zu erwarten, dass Gott an seinem gerechten Leben Gefallen findet, sondern das Zerreißen seiner Kleider und die sofortige Anbetung können als Geste der Erniedrigung gedeutet

werden. Darüber hinaus geht er auch nicht auf die Versuchung ein, Gott zu verfluchen, die im Spott seiner Frau erkennbar ist (vielleicht auch indirekt von Satan motiviert, der ja auch ihre Kinder vernichtet hat), sondern antwortet: „Nehmen wir das Gute an von Gott, sollen wir dann nicht auch das Böse annehmen?“ Diese Äußerung passt weiterhin sehr gut zur Voraussetzung der Wertlosigkeit des Menschen vor Gott.³⁰

Aber nachdem Hiob sieben Tage und Nächte schweigend in der Asche neben seinen Freunden verbringt, innerlich nach psychischer Integration ringend, zeigen sich in seinen theologischen Äußerungen bereits einige Veränderungen. Wie oben gesehen drückt er zum ersten Mal sein Gefühl von Erschütterung, Leid und Trauer aus – ein bemerkenswerter Unterschied zu seiner früheren frommen Akzeptanz von Gottes Willen. Allerdings kommt bei seiner ersten Äußerung im Kapitel 3, sowie auch bei einigen seiner darauffolgenden Reden, immer noch ein auffallender Hinweis auf das alte Denkmuster vor, nämlich seine heftigen Selbstvernichtungswünsche. Die Versuche den eigenen Selbstwert durch das Protestieren zu betonen, die Hiob bis zum Ende des Dialogs auszeichnet, sind am Anfang von diesem noch wackelig. Allerdings ist selbst diese erste Äußerung nach der Schweigeperiode, mit ihrer bereits erkennbaren rudimentären Form von Unzufriedenheit mit Gottes Willen, ein großer Fortschritt hinweg von der extremen Vergeltungstheologie. Sie erregt jedenfalls das sofortige Aufsehen seiner Freunde, was darauf hinweist, dass diese Art von Gedanken aus dem Munde Hiobs unerwartet für sie ist.

Wie gelangt Hiob an den Punkt, wo er die Kraft und das Selbstbewusstsein hat, schließlich Satan als den Anstifter seiner Freunde zu enthüllen (siehe oben) und sogar Gott aufzufordern, sich ihm zu erklären (siehe oben Kap. 2.2)? Man könnte meinen, dass es in seinem verletzlichen Zustand am Anfang des Dialogs sinnvoll wäre, sich von seinen Freunden trösten zu lassen, und dafür auch den Preis der weiteren Akzeptanz der extremen Vergeltungstheologie zu zahlen. Warum beschreitet er stattdessen den scheinbar mühsameren Weg und verzichtet auf diesen Trost? Weil er sich einfach nicht überwinden kann, die extreme Vergeltungstheologie – sowie die da-

³⁰ Vgl. Greenberg, Job (s. Anm. 8), 285, der allerdings eine andere Deutung vorschlägt, nämlich dass Hiob bereits hier beginnt, Ungeduld über seine Behandlung durch Gott zu äußern.

mit einhergehende Akzeptanz seiner eigenen Schuld – anzunehmen. Alles in ihm weist diese Option vehement zurück: Sie ist emotional widerlich sowie intellektuell absurd.

Welche Emotionen und Gedanken sind es, die Hiob die extreme Vergeltungstheologie so dezidiert zurückweisen lassen? Die Emotionen, die er zum Ausdruck bringt, sind ganz unterschiedlich, komplex und beeinflussen sich gegenseitig. Einerseits beschreibt er zahlreiche entmächtigende Emotionen. Beispiele hierfür sind etwa Terror (9,34–35; 23,15), Angst (16,9–10), Erschöpfung (30,16–17), Scham (12,4; 30,1), Trauer (16,15–16; 17:,), aber auch, wie gezeigt wurde, Selbsthass und Selbstvernichtungswünsche (6,8–10; 10,1.18–19). Er kommt dabei so nah an die emotionalen Grenzen eines Menschen, dass es erstaunlich ist, wie er sich dennoch weiter durchkämpft.

Aber dies gelingt ihm wohl aufgrund der zahlreichen *ermächtigenden* Emotionen, die ihn andererseits auch bewegen und die ihn zum Durchhalten motivieren. Beispiele hierfür sind erstens einige „größere“ Emotionen, die gegen Gott und gegen seine Freunde gerichtet sind. Diese Emotionen haben eine negative Valenz, wie zum Beispiel Ärger und Wut (6,2), Ungeduld (21,4) und Groll wegen des vermeintlichen Verrats (30,25–26). Von diesen negativen Emotionen wird Hiob zum ermächtigenden Trotz gegen Gott und seine Freunde motiviert (6,25–27; 10,1–2). Zweitens aber gibt es auch einige sanftere Emotionen, wenngleich immer noch mit negativer Valenz: Er fühlt sich einsam und trostlos, und er sehnt sich nach persönlicher Bindung an Menschen sowie an Gott. Dies ist an seinen zahlreichen Plädoyers erkennbar, dass ihn seine Freunde oder gegebenenfalls Gott *anschauen* oder *wahrnehmen* sollen (6,28; 14,13; 30,20). Diese sanfteren Emotionen könnten zwar auch zum Selbstmitleid verleiten, aber Hiob wird stattdessen von ihnen dazu ermächtigt, nach dem Mitleid anderer, der die angemessene Reaktion auf seine Situation ist, zu suchen. Drittens zeigt Hiob an manchen Stellen Emotionen mit durchaus positiver Valenz, wie zum Beispiel Selbstbewusstsein über die Kraft seines Verstands (12,1–3; 13,1–2.18–19; 23,4–6), Hoffnung oder sogar Sicherheit, dass Gott es doch gut mit ihm meint (16:19; 17,3–4; 19,23–27), sowie die Furcht vor Gott, welche man im semantischen Feld von Ehrfurcht verstehen kann (28:28³¹).

³¹ Vgl. M. Dormandy, *Is God-Fearing Good Fearing? What the Greek Reception of Hebrew Fear-Terms Tells Us about Biblical Concepts of Fear*, in: Ph. Hensel, B. La-

Besonders ab Kapitel 12 scheint er, obwohl er auch nachher in seiner Stärke immer noch wackelig erscheint, deutlich an innerer Kraft gewonnen zu haben.

All diese Emotionen münden in Empörung über die extreme Vergeltungstheologie. Die gröberen negativen Emotionen motivieren Hiob dazu, der Lüge seiner Schuld trotzig zu widerstehen und auf seine Rechte vor Gott zu bestehen; mit Hilfe der sanfteren negativen Emotionen hängt er an einem schöneren Bild der Beziehung mit anderen, welche das Gegenüber nicht objektiviert, sondern als wertvolles Subjekt wahrnimmt. In den positiven Emotionen zeigt sich für Hiob das Potential von einem besseren Weg als dem der extremen Vergeltungstheologie, obwohl er dies noch nicht einsehen kann.

Nicht nur Hiobs Emotionen, sondern auch seine Vernunft lehnt die extreme Vergeltungstheologie ab. Er schließt auf ihre Falschheit auf Basis seiner eigenen Beobachtungen – sowohl von sich selbst als auch von der Welt. Erstens bemerkt er seine wachsende innere Kraft und deutet diese als Indiz dafür, dass er gedanklich auf dem richtigen Weg ist (17,9). Dieser Schluss lässt an die ignatianische Idee erinnern, dass man an den eigenen Emotionen erkennen kann, ob man sich Gott nähert oder sich weiter von ihm entfernt. Zweitens nimmt er sowohl introspektiv als auch durch Beobachtung seines eigenen Verhaltens wahr, dass er gerecht ist und dass die Anschuldigungen gegen ihn von daher eine Lüge sind (31,1–35). Drittens bemerkt er die Alltagserfahrung, dass vergleichbar unschuldige Menschen schrecklich leiden, während schuldige Menschen lange und glücklich leben (21,7–26). Viertens beruft er sich auf das Zeugnis anderer, die diese Alltagserfahrung auch gemacht haben müssen (21,29–30). Auf diesen Beobachtungen beruht Hiobs *modus tollens*-Replik auf die Vergeltungstheorie (siehe oben Kap 3.1): Da diese Theologie die Falschheit seiner Beobachtungen impliziert, kann sie einfach nicht wahr sein. Die Tatsache, dass gerechte Menschen grausam leiden, deutet Hiob als Beweis dafür, dass Gott nicht nach dem Prinzip des *quid pro quo* handelt der einfachen Vergeltungstheologie. Wo seine Freunde mit der zusätzlichen Voraussetzung der Wertlosigkeit des Menschen vor Gott antworten würden, dass er dies sehr

sater (Hg.), *Fear, Fear of God, God-Fearers. Philological and Historical Perspectives on the World of Ancient Judaism and Christianity*, Leiden, im Erscheinen.

wohl tut, nur verdienen wir Menschen wegen unseres geringen Wertes leider nichts Besseres von Gott, da widerspricht Hiob, aufgrund seiner obengenannten Emotionen und intellektuellen Überlegungen.

Es ist Hiob also schlicht unmöglich, sich wieder in die Zwangsjacke seiner ehemaligen – und der seinen Freunden noch gegenwärtigen – extremen Vergeltungstheologie zu begeben. Als Konsequenz wird er allerdings mit der erschreckenden alternativen Theologie des ungerechten Gottes konfrontiert. Wie weiter oben bereits ausgeführt wurde, besagt diese, dass es keinen von Gott kommenden positiven moralischen Sinn gibt und auch keine kausale Kohärenz von Gottes Handlungen, sowie dass die Menschen machtlos gegenüber Gott sind. Diese alternative Theologie ist aber für die Freunde unerträglich. Auch Hiob will sie nicht akzeptieren, wie wir in der Leidenschaft seiner hoffnungsvolleren Äußerungen wahrnehmen (z. B. 16,19; 29,26). Aber da für ihn die extreme Vergeltungstheologie noch weniger erträglich ist, begibt er sich auf den erschreckenden Pfad, die Theologie des ungerechten Gottes nicht ganz auszuschließen. Er lässt offen, ob diese beängstigende Idee stimmt.³²

Dabei entwickelt sich eine starke kognitive Dissonanz bei ihm: Einerseits will er überhaupt nicht akzeptieren, dass Gott ungerecht ist. Andererseits kann er weder emotional noch intellektuell einsehen, welche anderen Optionen (außer die für ihn noch schrecklichere extreme Vergeltungstheologie) möglich wären.³³ Im Laufe des Dialogs ringt er beständig mit dieser kognitiven Dissonanz, immer wieder am Rand der Verzweiflung.

Aber Hiob findet für sich einen Ausweg aus dieser Ungewissheit und Zerrissenheit. Er hält nämlich an einer bestimmten Überzeugung hartnäckig fest. Diese dient für ihn als fester Anker mitten in den emotionalen und intellektuellen Unsicherheiten, Verwirrungen und Verletzungen, die ihm widerfahren, und sie verleiht ihm trotz allem die innere Kraft, seinen Freunden zu widerstehen sowie letztlich sogar von Gott Rechenschaft zu erwarten. Diese Überzeugung ist die, *dass der Mensch vor Gott sehr wohl einen moralischen Wert hat*. Hierin erkennen wir den logischen Gegensatz zur Voraussetzung der Wertlosigkeit des Menschen. Wie wir gesehen haben, ist diese

³² Vgl. K.J. Dell, *The Book of Job* (s. Anm. 16), 182f.

³³ Vgl. K. Dormandy, *Evidence-Seeking as an Expression of Faith*, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 92/3 (2018) 409-428.

Voraussetzung für die Freunde eine Zuflucht vor der erschreckenden Möglichkeit einer sinnlosen und kausal inkohärenten Welt, in der sie völlig machtlos wären. Aber diese Voraussetzung hält sie in einer kognitiven und emotionalen Zwangsjacke, die sie für Satans Einfluss sowie für die Versuchung, ihren Freund Hiob zu mobben, anfällig macht. Für Hiob hingegen ist die Überzeugung des *Werts* des Menschen der Mittelpunkt seines gesamten Weltbilds: Lieber würde er Gott trotzen als diese Überzeugung aufgeben. Somit wird sie zum zentralen Baustein seiner Theologie, die sich nicht zuletzt dank der grausamen Äußerungen seiner Freunde im Laufe des Dialogs herauskristallisiert.

Hiobs Überzeugung vom Wert des Menschen sowie der Status dieser Überzeugung als Baustein für sein Weltbild lassen sich in seinen Worten erkennen. Um dies zu sehen, müssen wir beachten, was er von Gott fordert. Eines ist, dass er gern von Gott gerecht behandelt werden will. Aber dafür ist es zu spät. Stattdessen fordert er also die Anerkennung davon, dass er seine Tragödien nicht verdient hat sowie eine Erklärung dafür, warum sie ihm trotzdem widerfahren mussten. Er spricht davon sogar, als habe er ein *Recht* darauf. Dieses soll Gott ihm sogar entzogen haben: „So wahr Gott lebt, der mir mein Recht entzog, / der Allmächtige, der meine Seele quälte“ (27,2); aber Hiob besteht trotzdem darauf: „Nun aber, seht, im Himmel ist mein ZeugeRecht schaffe er dem Mann bei Gott / und zwischen Mensch und Mensch“ (16,19–21). Im Bestehen auf dieses Recht setzt Hiob voraus, dass er, und damit vermutlich auch andere Menschen, vor Gott sehr wohl Rechte haben und somit auch einen moralischen Wert haben können.

Aber Hiob will mehr als seine Rechte von Gott erfüllt sehen. Er will darüber hinaus eine positive persönliche Beziehung zu Gott haben. Dies sehen wir beispielsweise an seinem wiederholten leidenschaftlichen Appell, dass Gott sich ihm zuwenden und ihn ansprechen soll sowie auch in seinen berührenden Äußerungen der Sehnsucht nach Gott, zum Beispiel (14,13; cf. 30,20, 13,20–22):

„Dass du mich in der Unterwelt verstecktest,
mich bergen wolltest, bis dein Zorn sich wendet,
eine Frist mir setztest und dann an mich dächtest!“

Auch können wir Hiobs Wunsch nach einer Ich-Du-Beziehung mit Gott an der Tatsache erkennen, dass Hiob der einzige Mensch im

Buch ist, der *zu* Gott spricht, ihn mit dem Du direkt adressiert, während Hiobs Freunde nur *über* Gott sprechen.³⁴

Indem Hiob auf eine persönliche Beziehung mit Gott besteht, leugnet er nicht nur die Voraussetzung der Wertlosigkeit, sondern auch die einfache Vergeltungstheologie. Denn wäre deren „Verkaufsautomat“-Bild der Beziehung zutreffend, so wären Hiob sowie auch alle anderen Menschen nichts als Objekte in Gottes Augen. Aber dann wäre auch Gott selbst nichts anderes als ein Objekt für die Menschen. Hiob hingegen macht deutlich, dass er eine persönliche Beziehung mit Gott will, also eine Beziehung zwischen *Subjekten*. Dies sagt uns wiederum etwas über die Art und Weise aus, wie Hiob im Gegensatz zu seinen Freunden die Idee vom Wert des Menschen versteht. Während die Freunde den Wert des Menschen vor Gott etwa wie das eines Münzstücks auffassen, mit dem er nichts kaufen kann, versteht Hiob im Gegensatz dazu den Wert des Menschen vor Gott als intrinsisch gegeben. Statt auf dem Verhalten von Menschen zu beruhen (geschweige denn gar von Menschen, die Gott sowieso nicht gefallen können), entsteht der menschliche Wert für Hiob bereits daraus, dass wir von Gott selbst geschaffen wurden und daher in eine Ich-Du-Beziehung mit ihm eintreten können. Deshalb ist der menschliche Wert für ihn heilig und damit selbst von Gott unwiderrufbar. Dieses Verständnis des menschlichen Werts drückt sich in Hiobs untröstlichem Schmerz über Gottes scheinbar weggenommene Liebe aus (z. B. 10,8–13):

„Deine Hände haben mich gebildet, mich gemacht;
dann hast du dich umgedreht und mich vernichtet.
Denk doch daran, wie Ton hast du mich gemacht
und zu Staub lässt du mich zurückkehren.
Hast du mich nicht ausgegossen wie Milch,
wie Käse mich gerinnen lassen?
Mit Haut und Fleisch hast du mich umkleidet,
mit Knochen und Sehnen mich durchflochten.
Leben und Huld hast du mir verliehen,

³⁴ Als Hinweis darauf, dass dies eine neue Entwicklung für Hiob ist, als Reaktion auf die Provokation seiner Freunde, sehen wir dass er erst ab Kapitel 9 Gott mit dem Du anspricht – nämlich nachdem sein Freund Bildad die Grausamkeit dadurch eskalieren lässt, dass er Hiobs tote Kinder ins Spiel bringt (8,4) und dabei noch vehementer auf Hiobs Schuld besteht.

deine Obhut schützte meinen Geist.
Doch verbirgst du dies in deinem Herzen;
ich weiß, das hattest du im Sinn.“

Gott hat Hiob ja liebend geschaffen, bevor Hiob überhaupt etwas tun konnte, um diese Liebe zu verdienen, aber diese Liebe scheint sich nun in Verfolgung gewandelt zu haben.

Somit lehnt Hiob beide Aspekte der extremen Vergeltungstheologie ab: sowohl die Voraussetzung der Wertlosigkeit als auch die einfache Vergeltungstheologie.³⁵ Ersteres ersetzt er durch seine Überzeugung des Werts des Menschen, zweiteres durch die Überzeugung, dass eine Ich-Du-Beziehung mit Gott möglich ist. Diese Auffassung hält ihn wiederum im Strudel seiner kognitiven Dissonanz aufrecht. Allerdings bietet sie auch keine Lösung für diese Dissonanz. Im Laufe des Dialogs ringt Hiob kontinuierlich mit ihr, auf emotionaler sowie intellektueller Ebene. Trotz seiner allmählich wachsenden Kraft bewegt er sich immer wieder am Rande der Verzweiflung. Mehrmals verliert er beinahe die Nerven. Wenn die Auffassung des intrinsischen Werts des Menschen Hiobs kognitive Dissonanz nicht löst, was leistet sie für ihn dann genau?

Was sie letztlich tut, ist die *Hoffnung* auf eine Lösung für ihn bereitzustellen. Hat der Mensch vor Gott wirklich einen intrinsischen Wert, der auf der Tatsache beruht, vom allmächtigen Schöpfer des Universums geliebt und geschaffen worden zu sein, dann muss es eine Lösung geben, auch wenn diese noch nicht ersichtlich ist.³⁶ Und Hoffnung ist eine positive Emotion, im Gegensatz zur negativen Emotion des Terrors, der seine Freunde zu ihrer extremen Vergeltungstheologie motiviert.

Es ist plausibel, dass diese Hoffnung zumindest drei Wirkungen auf Hiobs Psyche hat. Erstens gibt sie ihm emotionale Kraft, um

³⁵ Gegen diese Deutung behaupten J. Crenshaw, *A Whirlpool of Torment* (Overtures to Biblical Theology 12) Philadelphia 1984, 61, und Dell, *The Book of Job* (s. Anm. 16), 46–47, dass Hiob im Laufe des ganzen Dialogs, bis er vor Gott seine Klage zurückzieht, die einfache Vergeltungstheologie voraussetzt.

³⁶ Pyszczynski, J. Greenberg; S. Solomon; J. Arndt, J. Schimmel. „Why Do People Need Self-Esteem? A Theoretical and Empirical Review. in: *Psychological Bulletin* 130/3 (2004) 435–468, argumentieren, dass das Selbstwertgefühl eine wesentliche Rolle bei der psychischen Integration einer traumatischen Erfahrung, welche die eigene Weltanschauung umwerft (wie etwa bei Hiob), spielt.

den Herausforderungen der Dissonanz sowie der Grausamkeit seiner Freunde zu widerstehen.

Zweitens schafft die Hoffnung für ihn ein Ziel, an dem er sich orientieren kann. Dieses Ziel besteht darin, alles zu tun, was in seiner Kraft steht, um herauszufinden, ob eine positive Theologie, die auf der Überzeugung des Werts des Menschen und der Gerechtigkeit Gottes beruht, trotz aller gegenteiligen Evidenz durch sein Leiden haltbar ist. Es handelt sich also teilweise um ein *epistemisches* Ziel. Im Gegensatz zu seinen Freunden ist er nicht mehr bereit, parteiisch gegenüber Gott zu sein und ihn trotz der mutmaßlichen Ungerechtigkeit anzubeten. Er möchte wissen, ob dieser Gott tatsächlich anbetungswürdig ist. Das, was in seiner Kraft steht, um dieses Ziel zu erreichen, ist freilich gering. Aber was er noch tut, außer seinen Freunden zu widerstehen, ist Gott zu einer Erklärung aufzufordern, warum er trotz all dem noch als gerecht gelten soll. Er wagt es, Gott dessen angenommene moralische Maßstäbe vorzuhalten und, wie jeder Freund, der sich betrogen wähnt, Informationen zu fordern, wie das passieren konnte.³⁷ Es ist seine Hoffnung, welche diese positive Orientierung ermöglicht. Man könnte sogar argumentieren, dass Hiob einen *stärkeren* Glauben an Gott zeigt als seine Freunde. Denn diese stellen sich Gott als einen unberechenbaren Diktator vor, der besänftigt und dem geschmeichelt werden muss. Hiob hingegen wartet auf die Bestätigung seiner besseren Vision eines guten Gottes, den er ehrlich anbeten kann.

Drittens befördert die Hoffnung bei Hiob eine bestimmte kognitive Flexibilität. Denn Hoffnung ist eine positive Emotion. Während negative Emotionen wie Angst oder Scham eine verkrampfende Wirkung auf das Denken und die Problemlösungsfähigkeit haben, befördern positive Emotionen, wie etwa Hoffnung und Selbstbewusstsein, die kognitive Flexibilität.³⁸ In der Tat zeigen die ängstlichen Freunde eine offensichtliche Unbeweglichkeit in ihrem Denken, während

³⁷ Vgl. K. Dormandy, Evidence-Seeking (s. Anm. 33), 425.

³⁸ Vgl. B.L. Fredrickson, The Role of Positive Emotions in Positive Psychology. The Broaden-and-Build Theory of Positive Emotions, in: American Psychologist 56/3 (2001) 218–226; P.J. Carnevale, Positive Affect and Decision Frame in Negotiation, in: Group Decision and Negotiation, 17/1 (2008) 51–63; E. Diener u. a., Why People Are in a Generally Good Mood, in: Personality and Social Psychology Review 19/3 (2015) 235–256.

Hiob viel besser mit Mehrdeutigkeit und Ungewissheit umgehen kann. Dies zeigt sich erstens darin, dass Hiob bereit ist, in einem Zustand der Verwirrung zu verweilen und diesen zu ertragen, statt sich mit einer oberflächlichen Lösung zufriedenzugeben. Relativ früh im Dialog, bevor er sich von seiner ursprünglichen extremen Vergeltungstheologie löst, stellt er beispielsweise fest, dass er diese nicht ganz versteht. Er stimmt zwar mit Bildad darin überein, dass Gott den Schuldlosen nicht „verschmäht“ (8:20), aber bemerkt dennoch, dass aufgrund Gottes überwältigender Macht niemand „ihm Antwort geben“ kann, wenn er diesen doch bestraft (9,2–4) – mit dem Subtext, dass hier etwas nicht stimmen kann. Hiobs kognitive Flexibilität zeigt sich zweitens in seiner Fähigkeit und Bereitschaft, das allgemein anerkannte Weltbild, in diesem Fall der extremen Vergeltungstheologie, kritisch in Frage zu stellen (z. B. 9,24, cf. 12,9): „Die Erde ist in Frevlerhand gegeben, / das Gesicht ihrer Richter deckt er zu. / Ist er es nicht, wer ist es dann?“ Drittens kann Hiob die Perspektive wechseln und damit neue Aspekte der Situation in den Blick nehmen: „Auch ich könnte reden wie ihr, / wenn ihr an meiner Stelle wäret, / schöne Worte über euch machen / und meinen Kopf über euch schütteln“ (16,4). Diese Fähigkeit zeigen seine Freunde nicht.

4 Ein gelungener Dialog?

Gelingt der Dialog zwischen Hiob und seinen Freunden? Führt er zum sachlichen Konsens, oder ist er bei mangelndem Konsens konstruktiv, so dass die jeweiligen Parteien daraus lernen können? Die erste Frage könnten wir mit „ja“ beantworten, die zweite Frage mit „nein“. Hieraus ergeben sich allerdings einige wichtige Einsichten über religiöse Meinungsverschiedenheiten.

4.1 Sachlicher Konsens? Die erste philosophische Einsicht

Führt die Auseinandersetzung zwischen Hiob und seinen Freunden letzten Endes zum Konsens? Vermutlich ja. Aber dies geschieht nicht in der wissenschaftstheoretisch erwünschten Weise, bei der die Parteien etwa mithilfe von intellektueller und emotionaler Aufgeschlossenheit voneinander sachlich lernen. Stattdessen verhärten sich die Fronten zwischen Hiob und seinen Freunden, bis Gott einschreitet.

Dies geschieht auf folgende Weise. Nach 35 Kapiteln einer immer aggressiver werdenden Diskussion erscheint Gott und spricht zu Hiob. Dabei geht es um Gottes Macht und Weisheit bei der Schöpfung, sowie um die Schwäche und Unwissenheit von Menschen und insbesondere von Hiob selbst. Die vehement eingeforderte Erklärung seines unverdienten Leides erhält Hiob nicht, aber nichtsdestotrotz stellt dieser seine Klage gegen Gott ein (42,2–6): „Darum widerrufe ich. / Ich bereue in Staub und Asche“.³⁹ Diese rätselhafte Wandlung bespreche ich weiter unten. Wichtig ist hier zunächst der Einfluss, den Gott auf die Meinungsverschiedenheiten zwischen Hiob und seinen Freunden ausübt. Nach der obigen Rede zu Hiob sagt Gott zu den Freunden (42,7): „Mein Zorn ist entbrannt gegen dich und deine beiden Freunde, denn ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Ijob“.

Diese Aussage Gottes können wir als Ablehnung der Perspektive der Freunde, sowie zugleich als eine Zustimmung für Hiobs Sicht deuten. Welche weiteren Charaktermängel auch immer dem Gott der Hiob-Geschichte zuzuschreiben sind, seine Aussage über sich selbst kann als Beendigung der Debatte betrachtet werden. Hiob ist also im Recht, mit seiner Theologie der menschlichen Würde und vermutlich auch mit der Anerkennung, dass diese zum Problem des grausamen Leids in kaum lösbarer Spannung steht. Gott bestätigt Hiob also in seinem hartnäckigen Aushalten dieser kognitiven Dissonanz. Weiterhin sagt Gott zu den Freunden, dass sie Brandopfer bringen und Hiob für sie beten lassen sollen, um deren Versöhnung mit Gott zu ermöglichen. Die Vermutung liegt nahe, dass die Freunde, im Zusammenhang mit dieser Versöhnung mit Gott, ihre Perspektive verändern – vermutlich zu der von Hiob, die soeben von Gott für richtig erklärt wurde. Also mündet der Dialog zwischen Hiob und seinen Freunden zwar wohl in einen Konsens – aber nur deshalb, weil sich die Fronten immer mehr verhärtet haben, bis Gott einschreiten musste.

Aufgrund dessen, was wir über die ängstliche Psychologie der Freunde wissen, kann zwar nicht ausgeschlossen werden, dass der vermutliche Konsens der Freunde durch Einschüchterung erzwungen wurde, aber die optimistischere Deutung ist die, dass die Freun-

³⁹ Vgl. Meshel, *Whose Job* (s. Anm. 23), 68, für die alternative Übersetzung: „Therefore, I am contemptuous and regretful, here upon dust and ashes“.

de einen genuinen emotionalen und intellektuellen Paradigmenwechsel durchgemacht haben, den sie innerlich bejahen. Denn immerhin haben sie nichts weniger als eine persönliche Begegnung mit dem Schöpfer des Universums erlebt.

Hieraus ergibt sich die erste philosophische Einsicht aus dem Buch Hiob, nämlich die, *dass persönliche Begegnung das Potential hat, transformative Erfahrungen herbeizuführen*. Eine *transformative Erfahrung* ist eine Erfahrung mit einer phänomenologischen Qualität, die man sich vorher nicht vorstellen konnte.⁴⁰ Transformative Erfahrungen verändern eine Person wesentlich im Hinblick auf ihre Werte, ihre Emotionen, ihr Selbstverständnis oder andere Aspekte ihrer Weltanschauung, und zwar in Weisen, die sie vor der Erfahrung nicht antizipieren konnte. Hierfür ist ein gutes Beispiel das Kindergebären.⁴¹

Im Buch *Hiob* ist die transformative Erfahrung eine Begegnung mit Gott, der durch einen Sturm spricht. Diese sicherlich unvorstellbare Phänomenologie wird durch die hochelegante Poesie der Reden Gottes⁴² dargestellt. Die Tatsache, dass der Erscheinende der transzendente Schöpfer des Universums ist, trägt zwar stark zu dem transformativen Potential der Erfahrung bei. Noch wichtiger für unsere Zwecke ist aber ein anderer Aspekt dieser Erscheinung, nämlich, dass es sich um eine *persönliche Begegnung* handelt. Hiob und die Freunde machen mit Gott zum ersten Mal eine zweit-persönliche, also eine „Ich-Du“-Erfahrung.⁴³ Für die Freunde ist dies deshalb transformativ, weil sie – wie weiter oben ausgeführt – immer nur *über* Gott in der dritten Person, aber nie *zu* ihm in der zweiten Person, gesprochen haben. Dies lag wiederum in ihrer extremen Vergeltungstheologie begründet, die Gott und andere Gegenüber in Beziehungen als Objekte statt Subjekte betrachtet. Indem sich Gott ihnen unbezweifelbar als Subjekt vorgestellt hat, haben sie etwas erlebt, das ihr ganzes Weltbild auf den Kopf stellt. Der Schöpfer des ganzen Universums beweist performativ, dass er im Gegensatz zu ihrer Theologie (wie schwer auch immer dies mit dem Problem des Leids zu vereinbaren ist) sie sehr wohl wertschätzt.

⁴⁰ Vgl. L. A. Paul, *Transformative Experience*, Oxford 2014.

⁴¹ Ebd.

⁴² Vgl. Greenberg, *Job* (s. Anm. 8), 303.

⁴³ Vgl. Stump, *Wandering* (s. Anm. 4), Kap. 4.

Für Hiob ist Gottes zweit-persönliche Erscheinung auch transformativ. Zumindest eines erhält er hierdurch, was er das ganze Buch hindurch gefordert hat: eine Audienz bei Gott. Indem der Schöpfer des Universums sich herablässt, mit einem einzelnen Menschen zu sprechen, und zwar mit einem, der von der Gesellschaft aufgrund Gottes vermeintlichem Missfallen ausgestoßen wurde, bestätigt Gott ohne Zweifel, dass Hiob, für alle Menschen stellvertretend, vor ihm wohl einen wichtigen Wert hat. Hiobs Überzeugung des Werts der Menschen wird für gültig erklärt. Aber wie kann das sein, außer die Annahme wird akzeptiert, dass Gott diesen Wert in seinen Handlungen gegenüber den Menschen regelmäßig missachtet? Es ist eines, seine Theologie von Gott bestätigt zu bekommen; eine andere ist es, die kognitive Dissonanz darüber, wie diese Theologie mit einem gerechten und anbetungswürdigen Gott kompatibel ist, aufzulösen. Diese Frage wird für uns Leser(innen) der Hiob-Geschichte nicht beantwortet, da wir über Hiobs transformative Erfahrung nur gelesen haben – so erhaben die Poesie auch sein mag, wird etwas bei dem Versuch, eine Gotteserfahrung in Worte zu fassen, verloren gehen müssen. Hiob hingegen hat diese Erfahrung wahrhaftig gemacht. Wird für ihn die kognitive Dissonanz aufgelöst?

Wir erfahren nur, dass Hiob in seiner Begegnung mit Gott eine Einsicht erhielt, welche ihn dazu geführt hat, seine Klage gegen Gott einzustellen. Diese Reaktion von Hiob ist freilich schwer zu deuten – nicht zuletzt deshalb, weil Gott ihm eine zweite Forderung verweigert, nämlich eine Erklärung dafür, warum ihn Gott dermaßen leiden ließ.⁴⁴ Von Hiobs knappen Aussagen an dieser Stelle wissen wir nur, dass er den Gott nun „geschaut“ hat, von dem er bisher nur „vom Hörensagen“ gehört hatte (42,5). Aber was sieht er genau? Wurde sein Vertrauen in Gottes unendliche Liebe für ihn durch dessen harte Worte aufgeweckt?⁴⁵ Versteht er endlich, dass er nicht er-

⁴⁴ Halbertal, *Job the Mourner* (s. Anm. 12), 42, argumentiert, dass Hiob eigentlich nicht an einer Erklärung, sondern eher an der persönlichen Begegnung interessiert war, wie ein Kleinkind etwa, welches nur sicherstellen will, dass das Elternteil es liebt. Aber die Eltern-Kind-Analogie wäre zutreffender, wenn wir uns Hiob als Teenager anstatt als Kleinkind vorstellen. Dabei liegt die Deutung näher, dass es ihm auch wirklich um die Erklärung geht – wie er ja auch von sich selbst behauptet.

⁴⁵ Vgl. Stump, *Wandering* (s. Anm. 4), Kap. 9.

warten sollte, Gottes Wege zu verstehen⁴⁶, etwa weil diese grundsätzlich irrational sind?⁴⁷ Hat ihn diese Vision des allmächtigen „cosmic bully“⁴⁸ eingeschüchtert, seine theologischen Aussagen zurückzunehmen, obwohl sie Gott gleich darauf überraschenderweise doch für wahr erklärt? Hat Hiob erkannt, dass Gott amoralisch ist, so dass weder Gerechtigkeit noch Ungerechtigkeit in seinem Universum zu erwarten ist?⁴⁹ Hat Hiob den zynischen Charakter Gottes zu erkennen gemeint, sodass er mit Gott nun bloß noch sarkastisch umgehen kann?⁵⁰ Oder wird seine vertrauensvolle Hoffnung auf eine noch unsichtbare Lösung, die in ihm durch die Geschichte hindurch gewachsen ist, gestärkt? Was immer Hiob genau lernt, muss Thema eines weiteren Artikels sein. Feststellen kann ich hier nur, dass die zweitpersönliche Erscheinung Gottes, die Hiob und seine Freunde erfahren, für alle Parteien transformativ war.

Somit lässt sich aus dem Buch *Hiob* die philosophische Einsicht herauslesen, dass im Kontext eines Dialogs, in dem die Parteien wegen ihrer alten Denkmuster und Emotionen nicht voranschreiten, eine persönliche Begegnung transformativ wirken kann. Aus der Verwandlung der Freunde lernen wir, dass man nicht weiterkommt, wenn man das Gegenüber in einem Dialog als Objekt statt als Subjekt betrachtet. Man verfestigt sich dabei im eigenen Weltbild. Stattdessen muss man gegenüber dem Anderen die sogenannte „Teilnehmer-Einstellung“ [„participant attitude“] einnehmen⁵¹ – also die Haltung, die in zweitpersönlichen Begegnungen mit Personen angemessen ist, also in Begegnungen bei denen man etwa auch bereit ist, unter anderem Empathie zu erfahren. Als Vergleich können wir das Beispiel vom Halten eines Vortrags heranziehen. Zeichnet man ihn ohne Zuhörerschaft per Video-Software auf, so kann die Kommunikation fehlschlagen. Trägt man hingegen live vor einer Zuhö-

⁴⁶ Vgl. Greenberg, *Job* (s. Anm. 8), 299.

⁴⁷ Vgl. R. Otto, *Das Heilige. Über Das Irrationale in Der Idee des Göttlichen Und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1923, Kap. 10.

⁴⁸ R. Alter, *Truth and Poetry in the Book of Job*. *The Book of Job*, New York, 1988, 64.

⁴⁹ Vgl. M. Tsevat, *The Meaning of the Book of Job*, in: *Hebrew Union College Annual* 37 (1966) 73–106.

⁵⁰ Vgl. Southwood, *Job's Body* (s. Anm. 16), 169.

⁵¹ Vgl. P.F. Strawson, *Freedom and Resentment*, in; G. Watson (Hg.), *Free Will*, Oxford 2003, 72–93.

erschaft vor, dessen Gesichtsausdrücke und Reaktionen man in Echtzeit verfolgen und deren Fragen und Einwände man entgegennehmen kann, so ist man in einer viel besseren Position, den Vortrag der Situation anzupassen. Etwa so ist es, wenn man im Dialog auf jemanden eingeht, den man als Person statt als Objekt wahrnimmt. Da die Freunde im Laufe des Dialogs auf die „Teilnehmer-Einstellung“ verzichten, kapseln sie sich in ihren eigenen Vorurteilen ein und können keinen konstruktiven Dialog mit Hiob führen.

Was die Verwandlung von Hiob anbelangt, lernen wir hingegen, jedenfalls gemäß dieser vorläufigen Deutung, dass, wenn man als Subjekt wahrgenommen wird (in seinem Fall, von Gott), sich neue Möglichkeiten eröffnen können, die man sich vorher nicht hätte vorstellen können. Warum das so ist, muss Thema eines anderen Artikels sein, denn die genaue Antwort aus dem Buch *Hiob* hängt damit zusammen, welchen Eindruck Gott auf Hiob gemacht hat. Mit der Deutung von Stump⁵², dass Gott Hiob als Subjekt *liebend* entgegengekommen ist, könnten wir uns auf das transformative Potential dieser Emotion berufen. Eine Person kann nämlich den moralischen Wert im anderen erleben, und den eigenen Wert durch den anderen neu widerspiegelt bekommen. Dann können sich vielleicht durch diese neue moralpsychologische Brille andere moralische Möglichkeiten eröffnen, zumindest um Vertrauen, wenn nicht gerade Verstehen, zu erleichtern. Aber da es auch Hinweise dafür gibt, dass Liebe nicht die richtige Deutung der Begegnung zwischen Gott und Hiob ist, müssen wir dieses Thema auf dieser eher spekulativen Ebene stehen lassen.

Zusammenfassend können wir sagen, dass der Dialog keinesfalls vorbildhaft ist, dass er aber trotzdem durch eine transformative persönliche Begegnung gerettet wird. In diesem Fall kommt die Begegnung ganz von außen. Besser wäre es aber für den alltäglichen Umgang, wenn die jeweiligen Gegenüber eine solche tatsächlich persönliche Begegnung untereinander herstellen könnten.

⁵² Vgl. Stump, *Wandering* (s. Anm. 4), Kap. 9.

4.2 Verläuft der Dialog konstruktiv? Drei weitere Einsichten

Wie steht es in der Hiob-Geschichte um das zweite Erfolgsmerkmal eines Dialogs, also das Merkmal eines konstruktiven Ablaufs des Dialogs, sodass die beteiligten Parteien voneinander lernen können? Nicht besonders gut, wie unsere bisherige Diskussion erahnen lässt. Aber nichtdestotrotz können wir aus diesem Scheitern weitere Einsichten gewinnen.

Zur Einsicht aus dem vorhergehenden Kapitel kommt als zweite jene hinzu, *dass ein Gefühl der gegenseitigen Geborgenheit einen Dialog deutlich konstruktiver machen kann*. Erinnern wir uns daran, wie Hiobs Freunde ihm während der sieben schweigsamen Tage im Staub beigestanden haben. Vermutlich ließ diese Geste des zärtlichen Trostes Hiob sich geborgen fühlen und bestärkte ihn auch darin, sich in seiner ersten Rede ehrlich auszudrücken. Die getriggerte Reaktion der Freunde auf diese Ehrlichkeit Hiobs kann wiederum auf ihr *mangelndes* Gefühl der Geborgenheit in ihrer Welt eines unberechenbaren und lieblosen Gottes zurückgeführt werden. Darüber hinaus ist Hiobs aggressive Antwort auf sie die natürliche Reaktion einer Person, der die Geborgenheit plötzlich entrissen wurde. Die Frage liegt nahe, inwiefern der Dialog anders gelaufen wäre, wenn sich alle Parteien durchgehend geborgen gefühlt hätten. Möglicherweise hätten sie zum gleichen Konsens gefunden, nur ohne die ganze Aufregung und potenzielle Traumatisierung.

Warum kann aber Geborgenheit – das Gefühl der Sicherheit in einer Beziehung – einen Dialog konstruktiver machen? Sie kann etwa den Gefühlen der Bedrohung entgegenwirken, welche mit der kognitiven Dissonanz einer Meinungsverschiedenheit einhergehen. Fühlt man sich nicht bedroht, so kann man besser tolerieren, dass das eigene Weltbild in Frage gestellt wird. Hierfür können vier Gründe genannt werden. Erstens schafft Geborgenheit einen größeren Bezugsrahmen für die Beziehung, in dem die Meinungsverschiedenheit nur eine Komponente unter vielen darstellt. Somit kann in einer solchen Situation die zu beobachtende Tendenz zu einem Gefühl von Bedrohung relativiert werden. Hiobs Freunde haben dabei einen guten Start gemacht, aber sind nach Hiobs erster Rede gescheitert.

Zweitens ist es plausibel, dass wir Menschen unsere weltanschaulichen Meinungen als wichtige Bestandteile unserer Identität verste-

hen.⁵³ Wird die erste in Frage gestellt, so nehmen wir das tendenziell zugleich als eine Infragestellung der zweiten wahr. Geborgenheit kommuniziert, dass der Gesprächspartner die Identität des anderen unabhängig von der Meinungsverschiedenheit wertschätzt. Dies haben die Freunde von Hiob auch versäumt. Statt Hiob so anzunehmen, wie er sich im wohl schwierigsten Moment seines Lebens ausdrücken wollte, haben sie darauf bestanden, dass er sich nach ihrem Bild verändert.

Somit bietet die Geborgenheit, drittens, einen ganz anderen Bezugsrahmen bzw. „Frame“ für die Meinungsverschiedenheit. Anstatt die unterschiedlichen Standpunkte als Konkurrenz wahrzunehmen, wie es alle Parteien in der Hiob-Geschichte tun, kann die Geborgenheit den Gesprächspartnern dazu verhelfen, diese Meinungsverschiedenheiten als gemeinsames Projekt zu verstehen. Es sind dabei mehrere parallele Projekte möglich, aber wichtig ist das gemeinsame Bemühen um die Wahrheit, oder anders gesagt um ein immer zutreffenderes Weltbild. Dieses Projekt ist in manchen (wenn nicht in allen) Hinsichten mit dem wissenschaftlichen Projekt der Annäherung an zutreffende Theorien durch gegenseitigen Austausch vergleichbar.⁵⁴ In der Hiob-Geschichte war es zwar Gott, der die menschlichen Figuren um ein gemeinsames, wahrheitsorientiertes Projekt geeinigt hat, aber wäre ein ausreichendes Maß an Geborgenheit zwischen den Figuren gegeben gewesen, hätten sie durchaus auch von sich aus auf die Lösung kommen können.

Viertens, wenn alle Gesprächspartner die Meinungsverschiedenheit als gemeinsames Projekt im Kontext gegenseitiger Geborgenheit framen, so fällt das Vertrauen deutlich leichter. Vertrauen befördert dabei auch die Kooperation um das gemeinsame Projekt. Die Freunde Hiobs haben sich allerdings als keinesfalls vertrauenswürdig erwiesen. Nicht nur haben sie sich plötzlich aggressiv gegen Hiob verbündet, nachdem er wagte, sich ihnen gegenüber emotional zu öffnen, sondern sie haben auch verstärkt manipulative Mittel ergriffen, um Hiob einzuschüchtern, unter anderem das Gaslighting. Die Deutung liegt nahe, dass sie ihn sogar spirituell missbrauchen, in-

⁵³ Vgl. C. Steele, Claude, *The Psychology of Self-Affirmation. Sustaining the Integrity of the Self*, in: *Advances in Experimental Social Psychology* 21 (1988) 261–302.

⁵⁴ Vgl. Dormandy, *The Epistemic Benefits* (s. Anm. 2), 391f.

dem sie illegitim als geistliche Autoritäten auftreten, und als es ihnen nicht gelingt, ihn einzuschüchtern, erfinden sie aus dem blauen Himmel heraus gruselige Taten, die er begangen haben müsste.⁵⁵ Wäre hingegen die anfängliche Geborgenheit zwischen Hiob und seinen Freunden erhalten geblieben, so hätte der Dialog viel konstruktiver verlaufen können.

Ein letzter Grund, warum Geborgenheit einen Dialog konstruktiver machen kann, liegt weniger an dieser spezifischen Emotion, sondern mehr an der allgemeinen Tatsache, dass sie eine positive Valenz hat, wobei positive Emotionen eine konstruktive Wirkung auf Dialoge haben können, wie nun erläutert wird.

Dies ist die dritte philosophische Einsicht über Dialog aus dem Buch *Hiob*. Angedeutet haben wir diese bereits weiter oben (Kapitel 3.2): *Positive Emotionen fördern kognitive und emotionale Flexibilität, negative Emotionen beeinträchtigen diese*. Erinnern wir uns an Hiobs Hoffnung, die er aufgrund seiner Überzeugung des Vorhandenseins eines menschlichen Werts vor Gott aufrechterhalten konnte. Diese Emotion hat ihn dazu befähigt, vorübergehend mit seiner kognitiven Dissonanz zu leben, während er emotional und intellektuell mit Gott und seinen Freunden gerungen hat. Ebenso haben wir erläutert, wie die Freunde, die im Unterschied zu Hiob aus der Angst und Scham ihrer Voraussetzung der Wertlosigkeit des Menschen handeln, sich in ihrem oberflächlich kohärenten Weltbild verengen. Die Eigenschaft, kognitive und emotionale Flexibilität zu befördern, teilen Hoffnung und Geborgenheit mit anderen positiven Emotionen, wie zum Beispiel Neugier und Freude.⁵⁶ In der Psychologie und der Pädagogik beispielsweise ist inzwischen gut belegt, dass Schüler(innen) viel besser lernen und deutlich kreativer Probleme lösen können, wenn sie positive Gefühle empfinden.⁵⁷ Der Unterschied zwischen Hiob und seinen Freunden kann im Kontext dieser Ergebnisse sehr gut verstanden werden.

⁵⁵ Hierzu beispielsweise Elifas im Kapitel 2,6–9: „Du pfändest ohne Grund deine Brüder, / ziehst Nackten ihre Kleider aus. Den Durstigen tränkst du nicht mit Wasser, / dem Hungernden versagst du das Brot [...] Witwen hast du weggeschickt mit leeren Händen, / der Verwaisten Arme zerschlagen.“

⁵⁶ Vgl. Fredrickson, *Positive Emotions* (s. Anm. 38).

⁵⁷ Vgl. C. Dweck, *Mindset. The New Psychology of Success*, New York 2006; P.J. Carnevale, *Positive Affect* (s. Anm. 38), 51–63.

Aber das Thema der kognitiven und emotionalen Flexibilität im Buch *Hiob* birgt auch ein Rätsel. Dessen Ausarbeitung wird zur vierten philosophischen Einsicht führen. Das Rätsel besteht aus zwei schwer zu vereinbarenden Aspekten der Geschichte. Einerseits haben wir argumentiert, dass Hiob eine solche Flexibilität auszeichnet⁵⁸, während seine Freunde äußerst unflexibel sind. Weiter haben wir argumentiert, dass Hiobs Flexibilität es ihm ermöglicht, die Ambiguität seiner Situation heldenhaft auszuhalten, bis seine Theologie sich als die richtige erweist, während seine Freunde sich aufgrund ihrer Inflexibilität in ihren falschen theologischen Echokammern einschließen. Andererseits ist es auch so, dass alle Parteien – Hiob nicht weniger als seine Freunde – hartnäckig auf ihre jeweiligen Perspektiven beharren. Die Freunde bestehen auf ihre extreme Vergeltungstheologie, während Hiob trotz allem absolut verweigert, seine Theologie der Würde des Menschen aufzugeben. So betrachtet scheint Hiob doch genauso inflexibel, ja fundamentalistisch, wie seine Freunde zu sein. Vertritt Hiob die „richtige“ Theologie, so liegt das weniger an seiner kognitiven und emotionalen Flexibilität als an seiner Engstirnigkeit. Ist Hiob also ein Vorbild der Ambiguitätstoleranz, oder vielmehr ein Beispiel des blinden Glaubens?

Die letzte Deutung kommt manchmal vor. Aber Hiob und seine Freunde sollten nicht auf die gleiche epistemische Ebene gestellt werden. In der Tat geht Hiob mit seinem Weltbild viel klüger um als seine Freunde – und zwar in einer Weise, die uns mit Blick auf die epistemische Rolle von grundlegenden Voraussetzungen, welche man nicht aufgeben will, einleuchten kann.

Wir wissen, dass jede Person an bestimmten grundlegenden Überzeugungen festhält. Diese dienen als Eckpunkte unseres Weltbilds. Beispiele sind etwa die Überzeugung, dass andere Menschen belebt (und keine Roboter) sind, dass alle Menschen, egal welcher Hautfarbe oder welchen Geschlechts, gleich an Würde sind, dass Einfachheit als Prinzip für die Bewertung von physikalischen Belegen gilt usw. Für Hiobs Freunde ist ein solcher kognitiver Eckstein die Überzeugung, dass Menschen keinen moralischen Wert vor Gott haben; für Hiob, dass sie diesen sehr wohl haben. Belegt werden können solche grundlegenden Überzeugungen nicht empirisch,

⁵⁸ Vgl. Dell, *The Book* (s. Anm. 16), Kap. 4.

sondern nur anhand von Intuitionen, die zwischenmenschlich kaum austauschbar sind. Aber solche Überzeugungen halten unsere übrige Weltanschauung zusammen, in dem Sinne, dass sich ihr ganzer Überbau verändern müsste, wenn sich eine dieser Eckstein-Überzeugungen als falsch erweisen würde. Es gehört einfach zu unserer begrenzten kognitiven Situation, dass jede Person solche Überzeugungen haben muss.

In dieser Hinsicht befinden sich Hiob und seine Freunde auf gleicher epistemischer Ebene. Der Unterschied zwischen ihnen liegt darin, wie sie mit ihren Eckstein-Überzeugungen umgehen. Schauen wir uns zuerst Hiobs Freunde an. Sie haben zahlreiche Belege, die gegen die Gerechtigkeit Gottes sprechen. Beispiele hierfür sind ihr Hintergrundwissen und ihre Erfahrungen, die beide eindeutig darauf hinweisen, dass Hiob sehr wohl gerecht ist, aber die auch zeigen, dass gerechte Menschen überall auf der Welt leiden können, aber ungerechte Menschen nicht immer leiden. Die Möglichkeit, dass diese Belege *richtigerweise* auf Gottes Ungerechtigkeit hinweisen, wollen sie keinesfalls in Erwägung ziehen. Denn sie sind nicht bereit, die Überzeugung aufzugeben, dass Gott gerecht ist. Daher ignorieren sie diese Deutung ihrer Belege, um ihre Weltanschauung zu schützen, und kultivieren somit eine „absichtliche Ignoranz“.⁵⁹ Wie erbringen die Freunde diese beeindruckende Leistung? Sie setzen hierfür ihre Voraussetzung der Wertlosigkeit von Menschen vor Gott ein. Diese lässt sie ihre Belege umdeuten, oder entfernt sie sogar gänzlich aus dem Sichtfeld ihrer Wahrnehmung; zusätzlich lässt sie die Freunde sich sogar absurde Falschheiten einbilden (wie z. B. dass Hiob den Nackten ihre Kleider auszieht, den Durstigen nicht mit Wasser trinkt, der Verwaisten Arme zerschlägt; 22,6–9). Ihre Eckstein-Überzeugung dient für sie also als eine verzerrende Brille, sodass sie bestimmte Dinge, die mit ihrem Weltbild nicht übereinstimmen, nur verzerrt oder sogar gar nicht wahrnehmen.

Hiob geht mit seiner Eckstein-Überzeugung hingegen ganz anders um. Seine Beleglage ist zwar ähnlich derjenigen seiner Freunde: Er weiß, dass er gerecht ist, und dass auch andere gerechte Menschen leiden, während ungerechte Menschen nicht immer leiden. Auch ist ihm bewusst, dass diese Belege eigentlich gegen Gottes Ge-

⁵⁹ Vgl. E. Spelman, *Managing Ignorance*, in: S. Sullivan, N. Tuana (Hg.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Albany 2007, 119–131.

rechtigkeit sprechen. Ähnlich seinen Freunden will eigentlich auch Hiob Gott unbedingt für gerecht halten können. Aber er verhält sich anders als sie. Während sie die Belege gegen Gottes Ungerechtigkeit ausblenden, sieht Hiob ihnen ins Gesicht. Er erkennt an, dass diese Aspekte seiner Weltanschauung nicht zusammenpassen, aber im Gegensatz zu seinen Freunden hält er die Spannung aus. Er zieht sowohl die Möglichkeit von Gottes Gerechtigkeit als auch diejenige seiner Ungerechtigkeit in Erwägung. Was für ihn die Sache endgültig entscheiden könnte, so hofft er, ist die ersehnte und geforderte Audienz bei Gott. Diese kognitive und emotionale Leistung ist noch beeindruckender als diejenige seiner Freunde. Wie erbringt sie Hiob? Er bringt seine Eckstein-Überzeugung ins Spiel: dass der Mensch einen moralischen Wert vor Gott hat. Wie wir gesehen haben, schafft diese für ihn die Hoffnung, dass seine Dissonanz durch ein Gespräch mit Gott gelöst werden kann, und diese Hoffnung wiederum ermöglicht es ihm, die Spannung zwischen diesen konkurrierenden Aspekten seines Weltbilds vorübergehend auszuhalten. Somit spielt Hiobs Eckstein-Überzeugung eine ganz wichtige Rolle: Sie erlaubt ihm, mit offenen Augen all seine Belege simultan wahrzunehmen und trotz aufwühlender Emotionen kreativ und flexibel damit umzugehen, während er nach einer Lösung sucht. Das ist ein starker Gegensatz zum Umgang seiner Freunde, die ihre Eckstein-Überzeugung einsetzen, um Belege auszublenden.

Somit gelangen wir zur vierten philosophischen Einsicht über Meinungsverschiedenheiten aus dem Buch *Hiob: Eckstein-Überzeugungen sind unabdingbar, nur sollten sie angemessen eingesetzt werden*. Es gibt sicherlich zahlreiche konstruktive sowie nicht konstruktive Umgangsweisen mit solchen Überzeugungen, aber ein Beispiel aus jeder Kategorie wird im Buch *Hiob* veranschaulicht. Nicht konstruktiv ist es, seine Eckstein-Überzeugungen als Mittel zur absichtlichen Ignoranz oder Selbsttäuschung zu verwenden. Konstruktiv können sie aber sein, wenn sie Möglichkeiten offenhalten und somit Ambiguitätstoleranz ermöglichen. Nun ist diese in einer komplexen Welt eine wichtige Fähigkeit, aber sie muss kein Selbstzweck sein. Vielmehr kann sie eine Zwischenstation sein, während wir uns wie Hiob um Verstehen und gegebenenfalls psychische Integration bemühen.

Ein weiteres Beispiel des konstruktiven Einsatzes von Eckstein-Überzeugungen sehen wir auch in der Hiob-Geschichte. Erinnern wir uns (aus Kapitel 1) daran, dass es in einer Meinungsverschieden-

heit wichtig ist, das Spannungsfeld zwischen Aufgeschlossenheit und der Grenzen derselben im Bewusstsein zu behalten, beispielsweise bei dem Ausschluss menschenfeindlicher Meinungen. Hier können Eckstein-Überzeugungen als Kompass im Navigieren dieses Grenzgebiets dienen. Hegt man die grundlegende Überzeugung, dass alle Menschen gleich an Würde sind, so weiß man sich etwa auf keinen Dialog mit Neo-Nazis einzulassen. Aber was macht den Unterschied aus zwischen Eckstein-Überzeugungen, die uns auf wichtige weltanschauliche Grenzen hinweisen, und solchen, die uns voreilig in ein geschlossenes Weltbild einsperren?

Im Buch *Hiob* sehen wir Beispiele von beiden Fällen. Sowohl Hiob als auch seine Freunde waren der Meinung, dass die jeweiligen Gesprächspartner jenseits der Grenze der Aufgeschlossenheit standen – dass ihre Meinungen weder ernsthaft zu überlegen noch zu tolerieren wäre. Zwar haben beide Parteien am Beginn der Geschichte aufrichtig versucht, die je andere von der eigenen Meinung zu überzeugen: Die Freunde wollten Hiob belehren, sodass er Buße tut, während Hiob stattdessen von seinen Freunden wahrgenommen werden wollte, wie er wirklich ist. Aber bis Ende des Dialogs haben alle Personen diese jeweiligen Hoffnungen aufgegeben. Die Freunde warfen Hiob lächerliche und unaussprechbare Verbrechen vor, während Hiob auf den satanischen Einfluss hinter ihren Worten hinwies und ihre Aussagen so verhöhnte, dass er ihre Reden für sie vermutlich nachäffend vollendete.⁶⁰ Obwohl sowohl Hiob als auch seine Freunde aufgehört haben, den je anderen als ernsthaften Gesprächspartner zu betrachten, hat sich diese Strategie bei Hiob, aber nicht bei seinen Freunden, bewährt. Bei Hiob handelte es sich um das Setzen einer wichtigen Grenze, bei seinen Freunden hingegen um einen Schritt in Richtung Fundamentalismus. Was macht den Unterschied aus?

Ein Unterschied ist natürlich, dass Hiob Recht hat und seine Freunde nicht. Aber diese Antwort hilft uns nicht weiter, denn Recht kann man auch auf Basis der falschen Gründe haben. Man kann etwa die menschenfeindlichen Überzeugungen eines Neo-Nazis zu Recht kategorisch ablehnen, aber nur deshalb, weil man seinen Freundeskreis begeistern will. Zusätzlich zum Rechthaben ist es wichtig, dass man dies in der richtigen Weise tut, also aus den rich-

⁶⁰ So deutet Greenberg, Job (s. Anm. 8), 293–294, die sonst rätselhafte Stelle im Kapitel 27, an der Hiob genauso wie seine Freunde zu reden beginnt.

tigen Beweggründen heraus. Was Hiob anbelangt, lehnt er die brutale Vergeltungstheologie seiner Freunde zu Recht kategorisch ab. Darüber hinaus tut er dies aber auch aus bestimmten Beweggründen. Es geht ihm beispielsweise *nicht* darum, Gott zu begeistern – ganz im Gegenteil will er Gott herausfordern. Auch geht es ihm nicht darum, seine Freunde moralisch zu übertrumpfen. Stattdessen veranlasst Hiob etwas viel Tiefgründigeres so zu handeln: Er will nämlich auf alle Fälle seine Integrität aufrechterhalten (27,5–6): „Fern sei es mir, euch Recht zu geben, / ich gebe, bis ich sterbe, meine Unschuld nicht preis. An meinem Rechtsein halte ich fest und lasse es nicht; / mein Herz schilt keinen meiner Tage“. Hiob ist ein integrierter Mann und trotz all seinen Versuchungen besteht er darauf, auch ein solcher zu bleiben. Für ihn hat die Tugendhaftigkeit einen intrinsischen Wert.⁶¹

Seine Freunde bilden in dieser Hinsicht einen starken Gegensatz. In ihrer kategorischen Ablehnung von Hiobs Theologie der menschlichen Würde liegen sie zwar sachlich falsch, aber das ist vielmehr das Symptom eines deutlich tiefergehenden Problems. Dieses findet sich in ihren moralisch fragwürdigen Beweggründen. Beweisen möchten sie nämlich ihre Treue gegenüber dem mächtigen und willkürlichen Gott, in der verzweifelten Hoffnung, dass er sie nicht als Nächste für ein Leiden ins Visier nimmt. Genauso verbünden sich kleine Kinder auf der Seite des größten Kindes, welches das noch kleinere Kind mobbt. Freilich sind die Freunde, wie auch solche kleinen Kinder, zu bemitleiden, da sie aus Angst und Scham heraus handeln. Aber nichtsdestotrotz legen die Freunde ihre Grenze gegen Hiobs Theologie aus moralisch falschen Beweggründen fest, während Hiob seine Grenze aus moralisch richtigen Gründen setzt. Der Unterschied zwischen der angemessenen und der unangemessenen Verweigerung, mit jemandem ins Gespräch zu treten, liegt also teilweise darin, dass man dies aus moralischer Integrität tun sollte, statt auf Basis von moralisch fragwürdigen Beweggründen wie etwa Gruppendenken oder Selbstinteresse. Man kann sich natürlich über die eigenen Beweggründe täuschen, wie es die Freunde Hiobs tun. Aber in der Geschichte finden wir auch die Ermutigung, im Kontext

⁶¹ „The universe has turned its back on him, yet Job persists in the affirmation of his own worth and the transcendent worth of unrewarded good“ (Greenberg, Job (s. Anm. 8), 295).

eines Dialogs aber auch darüber hinaus, unser Bestes zu tun, um aus integren Beweggründen zu handeln.

Somit erschließt sich eine fünfte philosophische Einsicht über religiösen Dialog aus dem Buch Hiob: *Sollen wir möglichst konstruktive Dialoge führen, so ist es gut, wenn wir uns um die Integrität unserer Beweggründe kümmern.* So erhöht sich etwa die Wahrscheinlichkeit, wie bei Hiob, dass wir zwei wichtige Eigenschaften erwerben: Erstens, den Mut, trotz Widerstand und Risiko weiterzumachen; und zweitens, aus diesem Mut heraus, die Sensibilität erhalten, auf alle relevanten Informationen zu achten, selbst diejenigen, die wir lieber nicht wahrnehmen würden.

5 Fazit

Der Dialog im Buch *Hiob* läuft nicht besonders vorbildhaft. Nur mit Gottes Hilfe kann der Konsens erreicht werden, und an der Konstruktivität scheitert er grandios. Gerade deswegen ist er für uns heute noch so lehrreich. Egal, ob wir uns in kleinen Dorfgemeinden bewegen, uns mit innerkirchlichen Reformen beschäftigen oder interreligiösen Austausch wagen, Religion kann in uns sowohl das Beste als auch das Schlechteste hervorrufen. Aber genau dies ist auch zu anzunehmen, denn Religion befasst sich mit den wichtigsten Themen der menschlichen Existenz. Es ist also erwartbar, dass das Buch *Hiob*, welches in einem religiösen Kontext entstanden ist, uns heute noch viel zu sagen hat. Die Tatsache, dass dies auf erzählerische und dichterische Weise geschieht, verstärkt noch sein Potential, uns auf einer tieferen Ebene anzusprechen, als dies möglich wäre, wenn versucht würde, alleine auf Basis von systematischen Argumenten zu überzeugen.

Aus dem Dialog haben wir einiges herausgearbeitet. Ein wichtiger Deutungsschlüssel, so wurde argumentiert, findet sich in der Idee, dass die Freunde durch den Einfluss Satans beeinflusst werden und von daher seine Denkweise übernehmen. Hierdurch können die menschenverachtenden Aspekte ihrer extremen Vergeltungstheologie besser verstanden werden, sodass für uns deutlicher wird, warum Hiob sie mit Recht so vehement ablehnt. Gleichzeitig wird deutlich, dass die Freunde in ihrem verblendeten Zustand unser Mitleid verdienen, und wir erkennen zudem, wie leicht auch wir

einen ähnlichen Fehler begehen könnten. Wir können bei den Freunden die sehr nachvollziehbare menschliche Tendenz erkennen, aus Angst und Scham übereilt schädlichen Ideen zuzustimmen, die oberflächlich betrachtet vielleicht sogar den Eindruck erwecken können, besonders fromm zu sein. In Hiob sehen wir das Ringen einer Person am Rande der Traumatisierung um Sinn und Gerechtigkeit, aber auch um Liebe. Gegen den Druck seiner einzig verbleibenden Freunde wird er durch nichts anderes als die Hoffnung auf einen besseren Weg, auf Aufklärung und Anerkennung gestärkt. Diese verleihen ihm die kognitive und emotionale Flexibilität, mit der grausam gewordenen Meinungsverschiedenheit zwischen ihm und seinen Freunden umzugehen.

Aus der Diskussion der Hiob-Geschichte haben sich fünf philosophische Einsichten über den gelingenden und konstruktiven Dialog herauskristallisiert. Die erste lautet, dass persönliche Begegnung das Potential hat, transformative Erfahrungen herbeizuführen. Die zweite besagt, dass ein Gefühl der gegenseitigen Geborgenheit einen Dialog deutlich konstruktiver machen kann. Drittens haben wir gesehen, dass positive Emotionen kognitive und emotionale Flexibilität fördern, während negative Emotionen diese beeinträchtigen. Viertens wurde gezeigt, dass Eckstein-Überzeugungen unabdingbar sind, nur sollten sie angemessen eingesetzt werden. Schließlich haben wir erkannt, dass für ein Gelingen möglichst konstruktiver Dialoge die Integrität unserer eigenen Beweggründe von besonderer Bedeutung ist.⁶²

⁶² Für hilfreiche Kommentare und sprachliche Korrekturen möchte ich Angela Messner herzlich danken. Ein großer Dank für bereichernde Diskussionen geht an Michael Dormandy und Bruce Grimley sowie an die Teilnehmer(innen) der Konferenz „Epistemische Verantwortung im Dialog“ an der Theologischen Fakultät Paderborn, des Symposiums „Religiöse Wahrheit und Identität in einem pluralistischen Zeitalter“ an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt-Georgen und der Begegnungs- und Bildungstage für Priester über 70 aus den Diözesen Bozen-Brixen, Innsbruck und Feldkirch an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Brixen.

Orte des Dialogs in der Gegenwart

Konstruktiv streiten in der digitalen Öffentlichkeit

David Lanius

Einleitung

Weltweit, so wird in letzter Zeit immer wieder diagnostiziert, steckt die Demokratie in einer Krise – und ohne Zweifel gibt es derzeit viele Herausforderungen, die demokratische Gesellschaften auf der ganzen Welt unter Druck setzen.¹ Dabei wird oft eine fehlende oder mangelhafte Debatten- und Streitkultur als grundlegendes Problem gesehen; einerseits scheint die Teilnahme an der öffentlichen Debatte unzureichend inklusiv und andererseits ihre deliberative Qualität ausgesprochen dürftig zu sein. Es ist eine nahezu unkontroverse Annahme, dass eine – hinreichend partizipative und deliberative – öffentliche Debatte notwendig für eine funktionierende Demokratie ist.² In den letzten Jahren hat sich angesichts des Anstiegs von Populismus, Desinformation und Hassrede in der zunehmend digitalen Öffentlichkeit die Einsicht durchgesetzt, dass öffentlicher Streit in einer Demokratie kein Selbstläufer ist und konstruktiver verlaufen muss, will man ihr aus der Krise helfen.

Doch was heißt es eigentlich zu streiten? Streit kann man verstehen als eine verbale (schriftliche oder mündliche) Auseinandersetzung zu einer bestimmten Frage zwischen mindestens zwei Parteien, die *prima facie* inkompatible Antworten darauf haben. Dabei kann zwischen Auseinandersetzungen über Tatsachenfragen und Auseinandersetzungen über Wertfragen unterschieden werden. Ersteres ist ein Streit da-

¹ J. S. Dryzek, A. Bächtiger, S. Chambers, J. Cohen, J. N. Druckman, A. Felicetti, J. S. Fishkin, D. M. Farrell, A. Fung, A. Gutmann, H. Landemore, J. Mansbridge, S. Marien, M. A. Neblo, S. Niemeyer, M. Setälä, R. Slothuus, J. Suiter, D. F. Thompson und M. E. Warren, The crisis of democracy and the science of deliberation, in: *Science* 363/6432 (2019) 1144–1146 (doi: 10.1126/science.aaw2694).

² J. S. Fishkin, *When the People Speak. Deliberative Democracy and Public Consultation*, Oxford 2009; A. Gutmann und D. F. Thompson, *Why Deliberative Democracy?*, Princeton/NJ 2004; J. Cohen, *Deliberation and Democratic Legitimacy*, in: J. Bohman und W. Rehg (Hg.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge/MA 2009, 67–92.

rüber, was (deskriptiv) der Fall ist, während Letzteres ein Streit darüber ist, was (normativ) gut oder schlecht bzw. was verboten, erlaubt oder geboten ist. In beiden Fällen werden Meinungen ausgetauscht und in beiden Fällen kann der Auseinandersetzung ein Interessenskonflikt zugrunde liegen, bei dem es letztlich darum geht, welche Interessen bei einer Entscheidung welches Gewicht haben sollen.³

Worin besteht nun die Qualität von Streit in der digitalen Öffentlichkeit? Was macht einen Streit konstruktiv? Diese Frage kann nur beantworten, wem die Ziele, die wir in einem Streitgespräch verfolgen (sollten), hinreichend klar sind. Dies soll in Abschnitt (2) untersucht werden, um dann in Abschnitt (3) allgemeine Kriterien für konstruktiven Streit zu formulieren, in Abschnitt (4) häufige Hindernisse für konstruktives Streiten zu diskutieren und abschließend in Abschnitt (5) einige Besonderheiten des Streits in der digitalen Öffentlichkeit herauszuarbeiten.

Ziele von Streit

Warum also streiten wir? Schauen wir uns zunächst einige Ziele an, die Menschen im Allgemeinen häufig durch Streit tatsächlich verfolgen. Erstens – und vielleicht in den meisten Fällen – wollen Menschen eine Auseinandersetzung schlicht gewinnen. Das heißt, sie wollen rhetorisch als Sieger aus ihr hervorgehen; sie wollen den Streit souverän hinter sich lassen. Dieses Ziel wird vermutlich in vielen Talkshows, aber auch oft in Diskussionen auf sozialen Medien verfolgt. Dabei geht es in erster Linie um den Eindruck, den man durch den Streit auf das Gegenüber oder auf Dritte macht – beispielsweise indem man sich auf die *richtige* Seite stellt und eine bestimmte Position markiert.

Zweitens streiten wir oft, um Andere zu überreden. Wir wollen unsere Interessen durchsetzen oder unsere Meinung als akzeptiert verstanden wissen. Manchmal geht es schlicht darum, in einer bestimmten Situation den längeren Atem zu beweisen – etwa um in einer Parlamentsdebatte das letzte Wort zu haben oder in einer Verhandlung das beste Ergebnis herauszuholen, ungeachtet der Interessen und Überzeugungen des Gegenübers.

³ P. T. Coleman und R. Ferguson, *Making Conflict Work. Harnessing the Power of Disagreement*, Boston 2015.

Drittens wollen wir die Anderen in einigen Fällen nicht einfach überreden, sondern es ist uns zudem wichtig, sie auch faktisch zu überzeugen. Die Anderen sollen nach dem Streit unsere Meinung teilen und einsehen, dass wir recht haben. Nicht zu selten wird Streit sogar mit dieser Zielsetzung charakterisiert; es gehe bei einem Streit wesentlich darum, das Gegenüber zu überzeugen.⁴

Diese drei Ziele sind bisweilen (insbesondere aus der jeweiligen individuellen Perspektive) durchaus erstrebenswert – und mit ihnen gehen wir intuitiv in einen Streit, wenn wir uns nicht bewusst ein Ziel setzen. Sie sind eng verbunden mit einer zentralen Funktion des Argumentierens; nämlich der Rechtfertigung von Überzeugungen, Handlungen oder Verhaltensweisen gegenüber unseren Mitmenschen.⁵ Dabei führen sie jedoch allzu oft nicht nur nicht zu den von den Einzelnen erhofften Ergebnissen, sondern sind auch aus gesellschaftlicher Sicht wenig sinnvoll.⁶ Wenn sie richtig geführt werden, haben kontroverse verbale Auseinandersetzungen nämlich eine Reihe von Funktionen, die auch aus epistemischen und damit deliberativ-demokratischen Gesichtspunkten sinnvoll sind.

Denn viertens können wir durch Streitgespräche das Gegenüber besser verstehen, weil wir seine Position in einer bestimmten Frage kennenlernen und die Gründe dafür erfahren. Dies dürfte – so die Hoffnung – auch zu mehr Offenheit und Toleranz führen.⁷ Zugleich ist eine grundsätzliche Offenheit notwendig, damit diese Funktion überhaupt erkannt, als Ziel gesetzt und dann erfolgreich in Streitgesprächen verfolgt wird.

⁴ F. H. van Eemeren und R. Grootendorst, *Speech Acts in Argumentative Discussions. A Theoretical Model for the Analysis of Discussions Directed Towards Solving Conflicts of Opinion*, Berlin/New York 2010; R. H. Johnson, *Manifest Rationality. A Pragmatic Theory of Argument*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates; Hamblin, Charles Leonard. 1970. *Fallacies*, London 2000.

⁵ H. Mercier und D. Sperber, *The Enigma of Reason*, Cambridge/MA 2017; H. Mercier und H. Landemore, *Reasoning Is for Arguing. Understanding the Successes and Failures of Deliberation*, in: *Political Psychology* 33/2 (2012) 243–258; van Eemeren und Grootendorst, *Speech Acts in Argumentative Discussions* (s. Anm. 4); S. E. Toulmin, *The Uses of Argument*. Updated Edition, Cambridge 2003, 12.

⁶ R. B. Talisse, und S. F. Aikin, *Why We Argue (And How We Should). A Guide to Political Disagreement*, New York 2014, 38–56.

⁷ D. C. Mutz, *Hearing the Other Side. Deliberative Versus Participatory Democracy*, Cambridge/MA 2006, 84–87.

Fünftens können wir etwas über die zur Diskussion stehende Sache erfahren, indem wir neue Positionen kennenlernen und die Gründe, die dafür sprechen.⁸ Dies kann uns selbst dann helfen, die Welt besser zu verstehen, wenn die kennengelernten Positionen letztlich nicht zutreffen oder die dafür vorgebrachten Gründe nicht stichhaltig sind.

Sechstens können Streitgespräche dazu beitragen, die Kohärenz im eigenen Überzeugungssystem zu erhöhen, indem durch den Austausch von Argumenten die inferenziellen Beziehungen zwischen verschiedenen Überzeugungen ans Tageslicht gefördert werden.⁹ Wir lernen Gegengründe gegen unsere eigene Position kennen und haben die Möglichkeit, unsere Überzeugungen in ihrem Licht anzupassen, zu differenzieren und zu präzisieren.

Siebtens stärken diese drei Punkte die eigene Autonomie, da erst durch das reflektierende und systematische Abwägen von Argumenten die eigenen Meinungen zu begründeten Urteilen werden. Erst wenn wir andere Menschen, die Welt und uns selbst hinreichend verstehen und Gründe für unsere Überzeugungen nennen können, können wir uns intellektuell (und damit auch politisch) emanzipieren.¹⁰ Erst dann – durch Reflexion und Begründung – werden unsere Meinungen zu unseren *eigenen* Überzeugungen.

Aus diesen vier – im engeren Sinn epistemischen – Zielen ergeben sich nun drei weitere Ziele, die praktischer Natur sind, aber zugleich von deliberativ-demokratischer Relevanz. So kann nämlich achtens ein Streitgespräch dazu beitragen, einen Konsens oder zumindest einen Kompromiss in einem Konflikt zu erzielen, der andernfalls nicht-verbal und nicht-rational ausgetragen werden müsste. Wenn wir die Interessen und Meinungen des Gegenübers sowie die Gründe, die es dafür hat, erfahren, können wir eher eine Lösung finden, die für alle Betroffenen tragbar ist oder sogar von ihnen befürwortet wird.¹¹

⁸ Talisse und Aikin, *Why We Argue* (s. Anm. 6), 3–16.

⁹ G. Betz, *Debate Dynamics. How Controversy Improves Our Beliefs*, Dordrecht 2013.

¹⁰ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt am Main 2011, 573.

¹¹ M. A. Gilbert, *Natural Normativity. Argumentation Theory as an Engaged Discipline*. *Informal Logic* 27/2 (2008) 149 (doi: 10.22329/il.v27i2.472); L. L. Thompson, *Information Exchange in Negotiation*. *Journal of Experimental Social Psychology* 27 (1991) 161–179.

Neuntens kann – selbst in Fällen, in denen weder Konsens oder Kompromiss gefunden wird – ein Streitgespräch dabei helfen, Entscheidungen zu verbessern, weil wir besser über die Anderen und die Sache Bescheid wissen. Die Hoffnung ist, dass durch die epistemischen Funktionen des Streits am Ende Entscheidungen ermöglicht werden, die für die Mehrheit der Betroffenen positive Konsequenzen haben.¹²

Zehntens kann ein Streitgespräch schließlich dazu beitragen, eine Entscheidung zu legitimieren, selbst wenn sie weder objektiv besonders gut ist, noch subjektiv auf besonders hohe Zustimmung trifft, aber durch das Artikulieren von Meinungen, Benennen von Interessen und den Austausch von Argumenten allen Betroffenen die Möglichkeit gibt, ihrer Stimme Gehör zu verschaffen.¹³

Neben diesen zehn Funktionen gibt es viele weitere Ziele, die Menschen durch Streitgespräche verfolgen: Vielleicht wollen sie Andere demütigen, vielleicht wollen sie von etwas ablenken, vielleicht wollen sie sich einfach unterhalten, vielleicht wollen sie aber auch ihre sozialen Beziehungen verbessern oder dadurch gar zu moralischeren Menschen werden. In diesem Beitrag werde ich mich jedoch auf die hier genannten – direkt oder indirekt epistemischen – Funktionen von Streit konzentrieren.

Kriterien für konstruktiven Streit

Streit hat einen schlechten Ruf. Gemeinhin halten wir ihn für etwas Schlechtes und wenig Erstrebenswertes. Das liegt unter anderem daran, dass entweder die falschen Ziele damit verfolgt oder die erhofften Ziele nicht erfüllt werden. Wann also hat ein Streit die Aussicht, seine Funktion zu erfüllen? Wann dürfen wir hoffen, durch einen Streit eines oder mehr der obigen Ziele erreichen?

¹² H. Landemore und D. M. Estlund, *The Epistemic Value of Democratic Deliberation*, in: A. Bächtiger, J. S. Dryzek, J. J. Mansbridge und M. E. Warren (Hg.), *The Oxford Handbook of Deliberative Democracy*, Oxford 2018, 113–131; H. Landemore, *Truth and Democracy*. *Contemporary Political Theory* 13/2 (2014) 7–11; Talisse und Aikin, *Why We Argue* (s. Anm. 6), 17–37.

¹³ H. S. Richardson, S. Henry, *Democratic Autonomy*. *Public Reasoning about the Ends of Policy*, New York 2002, 23–36; Cohen, *Deliberation and Democratic Legitimacy* (s. Anm. 2).

Ein hilfreicher Ausgangspunkt zur Beantwortung dieser Frage ist der *Discourse Quality Index* (DQI), der in den Politikwissenschaften unter anderem von Steenbergen et al.¹⁴ entwickelt wurde. Er umfasst vier Dimensionen; nämlich die *Partizipation* der Teilnehmenden, den gegenseitigen *Respekt*, das Erreichen eines gemeinsamen Konsenses als *Ziel* der Diskussion sowie den Grad und Inhalt der gegebenen *Rechtfertigungen*.

Schauen wir uns zuerst die Partizipation der Teilnehmenden an. Mit Blick auf die Legitimität der aus einer Debatte resultierenden Entscheidungen ist eine repräsentative Teilnahme aller Betroffenen zweifelsohne wichtig. Aber auch aus rein epistemischen Gesichtspunkten ist es nahelegend, eine hohe Teilnahme anzustreben – etwa wenn diese (im Sinn eines Mill'schen Liberalismus) mit einer Pluralisierung des Diskurses einhergeht. Allerdings muss dies nicht der Fall sein. Wie Mutz¹⁵ gezeigt hat, stehen hohe Partizipation, deliberative Qualität und Meinungspluralismus in einem strukturellen Spannungsverhältnis. Debatten homogener Gruppen haben tendenziell eine höhere deliberative Qualität und gruppeninterne Partizipation als Debatten heterogener Gruppen. In manchen Fällen kann eine Diskussion daher bessere Argumente und Einsichten hervorbringen, wenn *nicht* möglichst viele Parteien zu Wort kommen; zum Beispiel, wenn durch die Heterogenität einer Gruppe keine hinreichende Diskussionsgrundlage besteht, wenn durch die schiere Häufung von Meinungsäußerungen eine sachliche und gründe-basierte Diskussion verhindert wird, oder wenn die Aufmerksamkeitsökonomie einer pluralen Öffentlichkeit bestimmte Parteien strukturell benachteiligt. Aus epistemischer Sicht ist zentral, dass alle relevanten Positionen und Gründe berücksichtigt werden – und nicht unter den Tisch fallen, weil sie zufällig niemand der Gesprächsparteien teilt. Daher sind konstruktive Debatten in der Regel *inklusiv*, indem sie möglichst vielen Betroffenen zu partizipieren ermöglichen.

Zudem beinhaltet der DQI als zweite Dimension den Respekt zwischen den Teilnehmenden, der sich im besten Fall in der Sachlichkeit der Redebeiträge niederschlägt. Eine wichtige Unterschei-

¹⁴ M. R. Steenbergen, A. Bächtiger, M. Spöndli und J. Steiner, Measuring Political Deliberation. A Discourse Quality Index. *Comparative European Politics* 1/1 (2003) 21–48 (doi: 10.1057/palgrave.cep.6110002).

¹⁵ D. C. Mutz, *Hearing the Other Side. Deliberative Versus Participatory Democracy*, Cambridge/MA 2006.

dung hier ist die zwischen dem Gegenüber als Person, ihren Überzeugungen und ihren Äußerungen. Respekt gebührt in jedem Fall der Person, unabhängig davon, was sie (vermeintlich) denkt. Aber oft ist auch gar nicht so unmittelbar ersichtlich, welche Überzeugungen sie tatsächlich hat. Die Äußerungen einer Person können immer auf verschiedene Weise interpretiert werden – und viel häufiger, als man das vermutet, entstehen (ungewollte) Strohmannfiguren und andere Missverständnisse, welche die Qualität der Diskussion beeinträchtigen und verhindern, dass man mit ihr neue Erkenntnisse über das Gegenüber oder die Sache erlangt.

Damit ein Streitgespräch konstruktiv verläuft, bedarf es daher epistemischer Tugenden wie zum Beispiel eine grundsätzlichen Wahrheitsverbundenheit und einer Wertschätzung von auch gegenläufigen Gründen. Die wichtigste dieser Tugenden ist eine Haltung, die durch das *Prinzip des interpretativen Wohlwollens* ausgedrückt werden kann: Wir sollten die Thesen und Argumente von Anderen – in dem durch Wortlaut und Kontext möglichen Rahmen – stets so plausibel wie möglich interpretieren. Die Akzeptanz und Anwendung dieses Prinzips bildet das Fundament konstruktiver Streitkultur. Es setzt nämlich voraus, dass man einander zuhört und die Thesen und Argumente des Gegenübers grundsätzlich ernst nimmt.

Respekt bedeutet in diesem Zusammenhang also nicht die Anerkennung von Autoritäten oder gar die Anwendung irgendwelcher Höflichkeitsfloskeln, sondern, dass auf die Äußerungen der Anderen sachlich eingegangen wird. Ein Redebeitrag ist *sachlich*, wenn er deskriptive und normative Aussagen differenziert und auf irrelevante Wertungen (insbesondere der anderer Gesprächsteilnehmender) verzichtet. Der Ausdruck von Emotionen ist also durchaus mit dem Kriterium der Sachlichkeit vereinbar, das in erster Linie diskriminierende Sprechhandlungen, Beleidigungen und andere verbale Angriffe auf Personen ausschließt; es setzt lediglich die grundlegenden Rahmenbedingungen für konstruktiven Streit.

Der DQI beinhaltet ferner das Erreichen eines gemeinsamen Konsenses als Ziel. Nun ist nahezu unstrittig, dass es nicht immer sinnvoll ist, in einer Debatte einen Konsens anzustreben – und so erläutern Steenbergen et al.¹⁶, dass sich diese Zielsetzung auch durch alternative

¹⁶ Steenbergen, Bächtiger, Spöndli und Steiner, *Measuring Political Deliberation* (s. Anm. 14).

oder vermittelnde Vorschläge zeigen kann. Meist ist es schlicht unrealistisch, einen Konsens zu erreichen. Zudem kann, gerade wenn nicht unmittelbar Entscheidungen getroffen werden müssen, eine andere Zielsetzung sinnvoller sein. Wichtiger als eine fixe Konsensorientierung ist es, dass überhaupt konkrete, realistische und begründbare Ziele gesetzt werden, bevor ein Streitgespräch beginnt.

Die Qualität einer Diskussion hängt also entscheidend von einer sinnvollen und der Situation angebrachten Zielsetzung ab. Dies ist insbesondere darauf zurückzuführen, dass Menschen Haltungen in Streitgesprächen in Abhängigkeit zu ihren bewusst oder unbewusst gesteckten Zielen einnehmen. Wenn sie nun eine der drei erst genannten Ziele (Gewinnen, Überreden oder Überzeugen) verfolgen, nehmen sie tendenziell eher eine Kampf-Flucht-Haltung ein, die einen konstruktiven Austausch schwierig macht. Wenn sie jedoch eines der sieben (direkt oder indirekt) epistemischen Ziele verfolgen, fällt es leichter eine partizipativ-inklusive und respektvoll-sachliche Diskussion zu führen. In Abhängigkeit zu den Zielen lassen sich neben der Inklusivität und Sachlichkeit noch drei weitere Kriterien ableiten, welche die Qualität von Diskussionen ausmachen und die leichter erfüllt werden, wenn wir eine den Zielen angemessene Haltung einnehmen. So ist für einen konstruktiven Streit zudem eine hinreichende Präzision, Relevanz und Gründebasiertheit der Redebeiträge ausschlaggebend.

Ein Redebeitrag ist *präzise*, wenn Mehrdeutigkeiten und andere Formen der Unbestimmtheit vermieden sowie Thesen als solche klar benannt und von anderen (verwechselbaren) Thesen differenziert werden. Dafür bedarf es unter anderem einer konsistenten Verwendung geeigneter Begrifflichkeiten. Leider ist in vielen Debatten schon das Thema nicht hinreichend bestimmt, so dass Gesprächsparteien schlicht aneinander vorbeireden und Argumente (als Strohmänner) ins Leere gehen.

Ein Redebeitrag ist *relevant*, wenn er sich hinreichend auf das Thema und die Beiträge der Anderen bezieht. Dafür müssen die Teilnehmenden unter anderem ausreichend informiert sein, aber auch über eine Reihe von kommunikativen und epistemischen Kompetenzen und insbesondere über eine Haltung interpretativen Wohlwollens verfügen.

Was heißt es nun, dass ein Redebeitrag hinreichend *gründebasiert* ist? Dies betrifft die vierte Dimension des DQI und damit den Grad

und Inhalt der gegebenen Rechtfertigungen für die vertretenen Thesen. Dazu müssen in Kontroversen nicht nur Meinungen, sondern auch Argumente tatsächlich ausgetauscht werden. Es muss den Teilnehmenden möglich sein, sich auf der Grundlage der Sichtung und Bewertung der Argumente ein Urteil zu bilden. Dazu bedarf es der Gelegenheit einer hinreichenden Sammlung der relevanten Gründe und einer etwaigen Entkräftung von Argumenten. Zentral für die Qualität einer Diskussion ist daher nicht nur der Grad und Inhalt, sondern insbesondere auch die Güte der gegebenen Rechtfertigungen.

Um Rechtfertigungen beurteilen und gute Rechtfertigungen hervorbringen zu können, bedarf es Argumentationskompetenz. Argumentationskompetenz beruht auf dem (mindestens impliziten) Wissen, was ein Argument ist und was es bedeutet, dass Annahmen (die Prämissen) eine These (die Konklusion) begründen. Zugleich umfasst sie praktische Fähigkeiten – unter anderem, wie man einzelne Argumente und ganze Argumentationen erkennt, versteht, bewertet und selbst hervorbringt.¹⁷ Dazu ist es insbesondere wichtig, (1) zwischen deduktiven und nicht-deduktiven Argumenten unterscheiden zu können, (2) ein Verständnis davon zu haben, was deduktive Gültigkeit und induktive Stärke ist, und schließlich (3) implizite Prämissen in Argumenten ergänzen zu können. Der Vermittlung und Anwendung dieser Fähigkeiten ist ein präzises argumentationstheoretisches Vokabular dienlich, wie es in der modernen Argumentationstheorie entwickelt worden ist.¹⁸ Dies ist hilfreich, aber nicht notwendig – all diese Fähigkeiten können auch unbewusst, unreflektiert und ohne das entsprechende Vokabular erworben und erfolgreich eingesetzt werden. Beachtenswert ist allerdings, dass den meisten Menschen diese Fähigkeiten nicht in die Wiege gelegt sind – was

¹⁷ D. Lanius, Argumentationskompetenz im Philosophie- und Ethikunterricht vermitteln. Was wir dafür brauchen, *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik 1* (2022) 7–23, hier: 9.

¹⁸ Siehe etwa T. Bowell und G. Kemp, *Critical Thinking. A Concise Guide*, London 2009; G. Betz, *Theorie dialektischer Strukturen*, Frankfurt am Main 2010; K. Bayer, *Argument und Argumentation. Logische Grundlagen der Argumentationsanalyse*, Göttingen 2011; R. Feldman, *Reason and Argument*, Harlow (UK) 2014; D. Löwenstein, *Was begründet das alles? Eine Einführung in die logische Argumentanalyse*, Ditzingen 2022.

uns nun zu der Diskussion möglicher Hindernisse für einen konstruktiven Streit im nächsten Abschnitt führt.

Häufige Hindernisse für konstruktiven Streit

Die Hoffnung, dass eine Debatte allein durch ihre Freiheit ihre epistemischen und deliberativ-demokratischen Funktionen erfüllt, wie dies noch John Stuart Mill hoffte, hat sich etwas gemindert. Tatsächlich verlaufen viele private wie öffentliche Streitgespräche, gerade wenn sie frei geführt werden, nicht besonders konstruktiv. Dafür gibt es verschiedene Gründe. An dieser Stelle sollen lediglich einige – vielleicht besonders häufige und ernstzunehmende – Hindernisse aufgeführt und kurz diskutiert werden.

Beginnen wir mit den Zielen der Teilnehmenden eines Streitgesprächs; so erwächst aus einer ungünstigen oder fehlenden Zielsetzung leicht eine Haltung, die mit einem Mangel an intellektuellen oder kommunikativen Tugenden einhergeht. Dies kann sich in Dogmatismus und Rechthaberei auf der einen Seite und Relativismus und Subjektivismus auf der anderen Seite äußern. Wenn wir gewinnen wollen oder Andere nur zu überreden oder zu überzeugen beabsichtigen, reagieren wir schnell dogmatisch und rechthaberisch, was leicht dazu führt, dass die Positionen und Argumente der Anderen nicht hinreichend wohlwollend diskutiert und beurteilt werden. Dies wiederum macht die Beiträge in Diskussionen im Schnitt weniger sachlich, präzise und relevant.

Manchmal verkehrt sich jedoch auch eine Zielsetzung, die nur das Verstehen des Gegenübers im Blick hat, in ihr Gegenteil, wenn dadurch eine relativistisch-subjektivistische Haltung eingenommen wird. So vermeiden einige Menschen jeden Konflikt, indem sie alle Positionen als gleichwertig und gleich gut begründet ansehen oder allein daraus, dass jemand eine bestimmte Meinung vertritt, folgern, dass diese Meinung hinreichend begründet ist. Das zeigt sich dann in Äußerungen wie „Das mag wahr für dich sein, ist aber nicht wahr für mich.“, „Ich habe meine Meinung und jeder kann für wahr halten, was er will.“, „Wir können gar nicht wissen, was wahr oder falsch ist.“ oder „Es gibt keine Wahrheit.“ – Äußerungen, welche die Diskussion insgesamt weniger gründe basiert machen. Um einer solchen relativistisch-subjektivistischen Haltung entgegenzutreten, bedarf es eines re-

flektierten Wissensbegriffs und der Erkenntnis, dass intersubjektive Kriterien für konstruktiven Streit möglich sind.¹⁹

Doch selbst, wenn eine den Zielen und der Situation angemessene Haltung eingenommen wird, schützt uns dies leider nicht vor unkonstruktiven Diskursen, da wir uns im Denken und Streiten allgemein auf schnelle, aber fehleranfällige Heuristiken stützen und dabei kognitiven Verzerrungen unterliegen. Oft versteifen wir uns in Streitgesprächen auf den erst genannten Lösungsvorschlag, der dann als Anker fungiert („anchoring“) und meist nur widerwillig korrigiert wird.²⁰ Damit verbunden ist der Verfügbarkeitsbias („availability bias“); eine kognitive Verzerrung, die uns dazu verleitet, Optionen entsprechend ihrer kognitiven Präsenz und nicht nach ihrer Relevanz auszuwählen.²¹ Die weitverbreitetste kognitive Verzerrung aber ist sicherlich der Bestätigungsfehler („confirmation bias“), der auch für Streitgespräche eine zentrale Bedeutung hat. Im Allgemeinen nehmen wir Informationen bevorzugt wahr, die unsere eigene Auffassung stützen, und tendieren dazu, alternative Positionen, Einwände oder andere gegenläufige Informationen zu verdrängen oder nicht zu beachten; wir interpretieren unsere eigenen Überzeugungen und Interessen bestätigende Informationen grundsätzlich positiver, suchen eher nach ihnen und erinnern sie leichter.²² Dies führt in Streitgesprächen dazu, dass wir das Gegenüber leicht missverstehen, Strohmann aufbauen sowie unpräzise und irrelevante Redebeiträge liefern. Dies wird verstärkt durch eine allgemeine Tendenz, die eigenen Kenntnisse und Fähigkeiten zu überschätzen („overconfi-

¹⁹ D. Lanius, Wie sollten Lehrende mit Fake News und Verschwörungstheorien im Unterricht umgehen?, in: J. Drerup, M. Zulaica y Mugica und D. Yacek (Hg.), *Dürfen Lehrer ihre Meinung sagen? Demokratische Bildung und die Kontroverse über Kontroversitätsgebote*, Stuttgart 2021, 188–208, hier: 199f.

²⁰ D. Kahneman, *Thinking, Fast and Slow*. London 2013, 119–128; A. Tversky und D. Kahneman, Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases. *Science* 185/4157 (1974) 1124–1131 (doi: 10.1126/science.185.4157.1124).

²¹ Kahnemann, *Thinking, Fast and Slow* (s. Anm. 20), 129–145; Tversky und Kahnemann, Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases (s. Anm. 20).

²² M. Oswald und S. Grosjean, Confirmation Bias, in: R. Pohl (Hg.), *Cognitive Illusions. A Handbook on Fallacies and Biases in Thinking, Judgement and Memory*, New York 2005, 79–96; R. S. Nickerson, Confirmation Bias. A Ubiquitous Phenomenon in Many Guises, *Review of General Psychology* 2/2 (1998) 175–220 (doi: 10.1037/1089-2680.2.2.175).

dence bias“)²³ – was sich in Streitgesprächen besonders in der Überschätzung der eigenen Argumentationskompetenz zeigt. Ein Faktor, der in Streitgesprächen ebenfalls nicht selten zu einem Problem wird, ist die Abhängigkeit der Urteils- und Entscheidungsfindung von der sprachlichen und emotionalen Rahmung des Themas („framing“).²⁴ Dabei gibt allein die Formulierung einer Frage in der Regel inhaltliche Grenzen einer Diskussion vor, in welcher relevante Positionen oder Argumente dann nicht mehr berücksichtigt werden. Dies wirkt sich gerade auch auf öffentliche Debatten aus, in denen Framing als politische Strategie eingesetzt wird.²⁵

Diese Heuristiken und kognitive Verzerrungen zeichnen unser individuelles Denken aus und können in Debatten abgemildert, durch bestimmte Faktoren aber auch verstärkt werden. Streitgespräche haben in aller Regel Nutzungsfunktionen, für die weder Verstehen noch Wahrheitsfindung eine Rolle spielen. Meist steht die soziale Interaktion im Fokus; wir handeln Beziehungen, Hierarchien und Verantwortlichkeiten aus. Es geht primär um Vertrauen und Zugehörigkeit. Daher entscheiden die sozialen Rollen der Teilnehmenden, der Ort und das Publikum ebenfalls darüber, ob konstruktiver Streit gelingt. Ob man das Gegenüber mit den eigenen Worten erreicht, hängt wesentlich von dem Vertrauen ab, das zwischen den Gesprächsparteien besteht.²⁶ Wenn kein oder zu wenig Vertrauen vorhanden ist, werden die Äußerungen der Anderen nicht wohlwollend interpretiert, so dass Missverständnisse entstehen und die epistemischen Ziele vereitelt werden – ganz zu schweigen davon, dass

²³ D. A. Moore und P. J. Healy, *The Trouble with Overconfidence*, *Psychological Review* 115 (2) (2008) 502–517 (doi: 10.1037/0033-295X.115.2.502); G. Pallier, R. Wilkinson, V. Danthiir, S. Kleitman, G. Knezevic, L. Stankov und R. D. Roberts, *The Role of Individual Differences in the Accuracy of Confidence Judgments*, *The Journal of General Psychology* 129/3 (2008) 257–299 (doi: 10.1080/00221300209602099).

²⁴ A. Tversky und D. Kahneman, *The Framing of Decisions and the Psychology of Choice*, *Science* 211(4481) (1981) 453–458 (doi: 10.1126/science.7455683).

²⁵ E. Wehling, *Politisches Framing. Wie eine Nation sich ihr Denken einredet – und daraus Politik macht*, Köln 2016; E. Wehling und G. Lakoff, *The Little Blue Book. The Essential Guide to Thinking and Talking Democratic*, New York 2014.

²⁶ P. G. Boghossian und J. A. Lindsay, *How to Have Impossible Conversations. A Very Practical Guide*, New York 2019, 14–19; L. McIntyre, *How to Talk to a Science Denier. Conversations With Flat Earthers, Climate Deniers, and Others who Defy Reason*, Cambridge/MA 2021, 139–162.

man das Gegenüber von irgendetwas überzeugen würde. Allerdings kommt Vertrauen in Graden und für konstruktiven Streit bedarf es lediglich eines minimalen Vertrauens, das darin besteht, dem Gegenüber kein strategisches Handeln (im Sinn Habermas²⁷) zu unterstellen, sondern davon auszugehen, dass es sich bei seinen Äußerungen um Akte der Verständigung handelt.

Dies ist allerdings aufgrund unserer sozialen und insbesondere tribalistischen Natur vor einem (manchmal auch nur imaginierten) Publikum nicht immer einfach; schnell verfallen wir in strategisches Handeln, das primär auf die Wirkung abzielt, die es auf dritte Parteien hat. In Talk-Shows etwa diskutieren die Teilnehmenden in der Regel weniger miteinander, als dass vielmehr eine Diskussion für die Zuschauer(innen) inszeniert wird. Die vorgebrachten Argumente dienen dann nicht der Überzeugung, Verständigung oder des Erkenntnisgewinns, sondern in erster Linie als Signale an die jeweiligen Zielgruppen, dass man ihre Meinungen und Interessen vertritt.

Zugleich gibt es Informationsübertragungsprozesse und -strukturen, welche die Aufmerksamkeit der Teilnehmenden strukturell ablenken oder reduzieren. Sie wird durch unsere Heuristiken und kognitive Verzerrungen, aber insbesondere auch durch die Eigenheiten der politischen und medialen Kommunikation oft so gelenkt, dass Moralisierung, Strohmannen und Whataboutism befördert und relevante, präzise und gründerbasierte Redebeiträge aus der Debatte verdrängt werden. Beachtenswert ist insbesondere, wenn Wertfragen zu Tatsachenfragen gemacht werden – wenn man zum Beispiel nicht riskieren will, moralische Normen öffentlich in Zweifel zu ziehen, und lieber leugnet, dass etwa der Klimawandel menschengemacht ist (statt zuzugeben, dass man die Folgen des Klimawandels für andere Menschen für unerheblich hält). Oder aber es werden Tatsachenfragen zu Wertfragen gemacht – wenn man zum Beispiel bestimmte Tatsachen nicht (mehr) leugnen kann und dafür den Diskurs auf eine Meta-Ebene verschiebt, indem man etwa klimaaktivistische Aktionen moralisch verurteilt (statt womöglich unpopuläre Maßnahmen gegen den Klimawandel

²⁷ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt am Main 2011, 385.

zu diskutieren). In beiden Fällen wird vom eigentlichen Thema abgelenkt.²⁸

Zudem werden diese Informationsübertragungsprozesse maßgeblich von initialen Entwicklungen bestimmt. Informations- und Konformitätskaskaden führen dazu, dass letztlich Positionen akzeptiert werden, für die es sachlich gar keine guten Gründe gibt.²⁹ Das ist in wenig partizipativ-inklusiven Debatten homogener Gruppen besonders wahrscheinlich, in denen andere Positionen und Gegenargumente nahezu vollständig ausgeblendet werden können, was die Bildung von epistemischen Blasen und Echokammern begünstigt.³⁰ Statt politische Polarisierung zu reduzieren, können Streitgespräche sie dadurch also auch verstärken.³¹

Schließlich gibt es stets Parteien, die einen Diskurs für ihre persönlichen oder politischen Ziele nutzen. Ein argumentativer Gedankenaustausch kann leicht mit rhetorischen Strategien abgebrochen oder unterminiert werden, indem die oft ungünstige (unbewusste) Zielsetzung in Diskursen durch die Teilnehmenden, ihre fehleranfälligen Heuristiken und kognitive Verzerrungen, ihre tribalistische Natur, die Eigenheiten der politischen und medialen Kommunikation sowie Informations- und Konformitätskaskaden ausgenutzt wer-

²⁸ N. C. Kumkar, *Alternative Fakten. Zur Praxis der kommunikativen Erkenntnisverweigerung*, Berlin 2022, 111–175.

²⁹ C. R. Sunstein, *The Law of Group Polarization*, *Journal of Political Philosophy* 10/2 (2002) 175–195; ders., *Going to Extremes. How Like Minds Unite and Divide*, Oxford 2009; ders., *On Rumors. How Falsehoods Spread, Why We Believe Them, and What Can Be Done*, Princeton/NJ 2014.

³⁰ C. T. Nguyen, *Echo Chambers and Epistemic Bubbles*, *Episteme* (2018) 1–21 (doi: 10.1017/epi.2018.32); R. Jaster und D. Lanius, *Schlechte Nachrichten. „Fake News“ in Politik und Öffentlichkeit*, in: R. Hohlfeld, M. Harnischmacher, E. Heinke, M. Sengl und L. Lehner (Hg.), *Fake News und Desinformation. Herausforderungen für die vernetzte Gesellschaft und die empirische Forschung*, Baden-Baden 2019, 61–77.

³¹ L. Boxell, M. Gentzkow und J. M. Shapiro, *Greater Internet Use is Not Associated With Faster Growth in Political Polarization Among US Demographic Groups*. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 114/40 (2017) 10612–10617 (doi: 10.1073/pnas.1706588114); C. A. Bail, L. P. Argyle, T. W. Brown, J. P. Bumpus, H. Chen, M. B. F. Hunzaker, J. Lee, M. Mann, F. Merhout und A. Volfovsky, *Exposure to Opposing Views on Social Media Can Increase Political Polarization*. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 115/37 (2018): 9216–9221 (doi: 10.1073/pnas.1804840115).

den. Dies wird zunehmend zu einem Problem gerade für Streit in der digitalen Öffentlichkeit.

Die Besonderheiten der digitalen Öffentlichkeit

Viele politische Debatten und auch private Streitgespräche werden heute öffentlich oder teilöffentlich in sozialen Medien geführt. Hier schlagen die Gesetze der Aufmerksamkeitsökonomie voll durch, da die meisten sozialen Medien auf ein Geschäftsmodell setzen, das Aufmerksamkeit monetarisiert. Durch diesen Fokus werden emotional aufgeladene Redebeiträge mit hohem Erregungspotenzial strukturell bevorzugt, was die Diskussion in der Tendenz weniger sachlich, relevant und präzise macht. Die Güte der Argumente spielt in den aufmerksamkeitsoptimierten sozialen Medien kaum eine Rolle; dort sollen möglichst viele Menschen möglichst lange interagieren.³²

Zugleich machen es uns die sozialen Medien extrem leicht, Meinungen wahrzunehmen, die zu unseren Präferenzen passen – bisweilen direkt durch Algorithmen, die gegenläufige Meinungen aktiv für uns herausfiltern. Durch solche digitalen Echokammern verstärken sie den Bestätigungsfehler, Informations- und Konformitätskaskaden und unsere tribalistischen Neigungen.³³ Dann ist es besonders leicht, sich einer sozialen Gruppe zugehörig zu fühlen und gegenüber anderen sozialen Gruppen geschlossen aufzutreten – unabhängig davon, ob man selbst gute Gründe für die eigene Position hat.³⁴ In einer solchen Umgebung spielen epistemische Erwägungen eine untergeordnete Rolle. Es geht nicht darum, Andere zu verstehen, etwas über die Welt oder sich selbst zu lernen, und nicht einmal darum, eine gute Entscheidung zu treffen („post-truth“). Es geht darum, Teil einer sozialen Gruppe zu sein, die sich gegen andere soziale Gruppen – im Zweifel auch mit auf Fake News basierender Hetze – durchsetzt.

³² B. Pörksen, *Die große Gereiztheit. Wege aus der kollektiven Erregung*, München 2019.

³³ W. Schweiger, *Der (des)informierte Bürger im Netz. Wie soziale Medien die Meinungsbildung verändern*, Wiesbaden 2017, 113–153.

³⁴ J. Haidt, *The Righteous Mind. Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, London 2013.

Lange wurde die Digitalisierung als Treiber von Partizipation und Demokratie gesehen. Inzwischen ist man jedoch weniger optimistisch. Selbst wenn die sozialen Medien unzählige Möglichkeiten für einen partizipativ-inklusiven Austausch bieten, ist der Ton in vielen digitalen Debatten dramatisch verrohrt und mit sozialen Sanktionen verbunden. Dies reduziert praktisch die Beteiligung für viele Menschen und könnte zu Schweigespiralen führen.³⁵ Dabei hätte der digitale Raum alles, was es für konstruktiven Streit bedürfte; Redebeiträge könnten in Ruhe vorbereitet werden, es gäbe Raum für eine gründliche Analyse der relevanten Gründe, von persönlichen Befindlichkeiten könnte abstrahiert und sich auf die Sache konzentriert werden, und Debatten könnten zielorientiert (manuell oder automatisiert) moderiert werden.

Tatsächlich ist aber oft das genaue Gegenteil der Fall: Debatten im Netz sind in erster Linie aufmerksamkeitsgetrieben und vor allem von Beschleunigung und dem Ausdruck moralischer Emotionen geprägt.³⁶ Das liegt zum Teil am Geschäftsmodell der sozialen Medien, aber auch daran, dass Debatten dort von Selbstdarsteller(inne)n und Saboteur(inn)en geprägt werden, die persönliche, kommerzielle oder politische Interessen mit den verschiedensten Mitteln (von Bots bis zum Kauf von Beiträgen mit Fake News, Hetze und Propaganda) verfolgen.³⁷ Selbst kleine Eingriffe solcher strategischer Akteure können aufgrund der Mechanismen der Debatte zur Durchsetzung falscher und unbegründeter Mehrheitsmeinungen führen.³⁸ Tatsächlich werden allerdings ganze Kampagnen geführt, nicht nur um falsche Mehrheitsmeinungen herbeizuführen, sondern um die gesamte Debatte und damit die demokratischen Institutionen als solche zu unterminieren.³⁹ Daher kommt es gerade in den

³⁵ E. Noelle-Neumann, *Die Schweigespirale. Öffentliche Meinung – unsere soziale Haut*, München 2001.

³⁶ Pörksen, *Die große Gerechtigkeit* (s. Anm. 32); B. Pörksen und H. Detel, *Der entfesselte Skandal. Das Ende der Kontrolle im digitalen Zeitalter*, Köln 2012.

³⁷ Jaster und Lanius, *Schlechte Nachrichten* (s. Anm. 30); Y. Benkler, R. Faris und H. Roberts, *Network Propaganda. Manipulation, Disinformation, and Radicalization in American Politics*, New York 2018.

³⁸ C. O'Connor und J. O. Weatherall, *The Misinformation Age. How False Beliefs Spread*, New Haven 2019.

³⁹ S. C. Woolley und P. N. Howard (Hg.), *Computational Propaganda. Political Parties, Politicians, and Political Manipulation on Social Media*, New York 2019;

sozialen Medien ganz wesentlich darauf an, strategisches Handeln zu erkennen und angemessen darauf zu reagieren – um es im besten Fall zu einem kommunikativen Handeln und damit wieder in einen konstruktiven Streit zu überführen.

Streitgespräche im Netz verlaufen aber auch dann oft unkonstruktiv, wenn keine Störer(innen) involviert sind. Auch aufrichtige Personen vergessen in den sozialen Medien immer wieder, dass ihre Gesprächspartner(innen) echte Menschen mit Interessen und Gefühlen sind. Die Distanz zum Gegenüber verringert unsere Fähigkeit der Empathie.⁴⁰ Zugleich antizipieren wir durch die (Teil-)Öffentlichkeit der sozialen Medien ein Publikum, vor dem wir unser Gesicht verlieren könnten und das unser Handeln sozial beurteilt. Eine Äußerung kann leicht zu sozialen Sanktionen innerhalb der eigenen Gruppe führen; eine andere Äußerung hingegen kann helfen die soziale Stellung innerhalb der eigenen Gruppe zu verbessern. Dadurch fällt es schwerer, Fehler einzugestehen oder in einem Streitgespräch nachzugeben. Die epistemischen Ziele rücken in den Hintergrund, was zu einem Mangel an Relevanz, Sachlichkeit, Präzision und Begründungen in der Diskussion führt.

Bei Debatten im Internet gilt es also in besonderem Maße, sich die Fallstricke sowohl unserer Psychologie als auch der sozialen Medien bewusst zu machen, sie zu vermeiden und aktiv die Vorteile der digitalen Kommunikation zu nutzen. Denn Redebeiträge im Netz können in Ruhe vorbereitet werden, indem wir die Funktionslogik der sozialen Medien bewusst unterlaufen, nicht direkt auf emotional aufgeladene Beiträge reagieren und uns stattdessen Zeit lassen mit unseren Antworten. Dann gibt es Raum für eine gründliche Analyse der relevanten Positionen und Gründe, bevor wir etwas teilen oder kommentieren. Zudem können wir von persönlichen Befindlichkeiten abstrahieren; die Emotionen, die manchmal hochkochen, wieder abkühlen lassen, so dass auch leidenschaftliche Streitgespräche sachlich geführt werden können.

Benkler, Faris und Roberts, *Network Propaganda* (s. Anm. 37); R. K. Garrett, The „Echo Chamber“ Distraction. Disinformation Campaigns are the Problem, Not Audience Fragmentation, *Journal of Applied Research in Memory and Cognition* 6/4 (2017) 370–376 (doi: 10.1016/j.jarmac.2017.09.011).

⁴⁰ J. Suler, The Online Disinhibition Effect, *Cyberpsychology & Behavior* 7/3 (2004) 321–326 (doi: 10.1089/1094931041291295).

Noch wichtiger ist jedoch, dass (digitale wie analoge) Debatten zielorientiert moderiert werden. Die Wahrnehmung und Befolgung von Gesprächsnormen hängt von der jeweiligen Situation ab und ist veränderbar. Im Netz wird immer wieder durch Selbstdarsteller(innen) und Saboteur(inn)e(n) aktiv versucht, Gesprächsnormen zu unterminieren. Dem kann man entgegenreten, indem die Ziele und entsprechenden Normen explizit kommuniziert und Beiträge nachträglich gefiltert werden.⁴¹ Dabei sollte primär auf die oben aufgeführten Kriterien geachtet werden – und weniger auf die konkreten Inhalte der Beiträge. Zudem könnten (mehr oder weniger subtile) Anforderungen für ein Geben von Gründen und Reagieren auf Gründe gestellt werden – etwa durch eine (algorithmische) Strukturierung der Debatte entlang epistemischer Kriterien.

In den meisten Fällen wird es darum gehen, Bedingungen zu schaffen, die das notwendige Vertrauen für interpretatives Wohlwollen möglichst vieler Parteien ermöglichen. Dies ist die basale Voraussetzung für konstruktiven Streit und für die Erreichung der beschriebenen epistemischen Ziele – und in der digitalen Öffentlichkeit aus strukturellen Gründen oft nicht gegeben. Nicht nur setzen wir uns in den sozialen Medien aufgrund ihrer Funktionslogik meist keine oder eher ungünstige Ziele und sind besonders anfällig für unsere kognitiven Verzerrungen und tribalistische Natur, sondern dort eskalieren Konflikte aufgrund von Informations- und Konformitätsskaskaden und durch den Eingriff strategischer Akteur(inn)e(n) auch leichter, schneller und heftiger. Insgesamt bieten die sozialen Medien angesichts dieser Herausforderungen dabei jedoch eine Unmenge an noch ungenutzten Möglichkeiten der Entschleunigung, Zivilisierung und Epistemisierung der Debatte.

⁴¹ I. Engemann, H. Marzinkowski und K. Langmann, *Salient Deliberative Norm Types in Comment Sections on News Sites*, *New Media & Society* (2022) 1–20 (doi: 10.1177/14614448211068104).

Der ökumenische Dialog zwischen Wahrheitserkenntnis und wechselseitigem Verstehen

Elisabeth Maikranz

Die ökumenische Bewegung lässt sich ohne Dialoge nicht vorstellen. Sie hat eine Praxis mandatiertes Dialoge ausgebildet, die vielschichtige Begegnungen der Konfessionen ermöglicht und nicht nur zielgerichtete Gespräche zwischen zwei oder mehreren Denominationen, sondern auch gemeinsames Gebet und kulturelles Begegnungsprogramm umfasst. In den Dialogen ist zentral, dass sich die beteiligten Kirchen und Denominationen der einen Kirche Jesu Christi verbunden und dem Wahrheitsanspruch des Evangeliums verpflichtet fühlen, den sie zu verantworten suchen und der der historisch gewachsenen Kirchenspaltung widerstrebt. Es geht daher nicht allein darum, Argumentationen unterschiedlicher Perspektiven auszutauschen, sondern es wird um gemeinsames Verstehen der Wahrheit gerungen. Für eine epistemische Perspektive auf Dialoge sind damit zwei Aspekte besonders interessant: An verschiedenen Stellen wurden Konzepte des ökumenischen Dialogs entwickelt, die mit Blick auf Praxis und Haltungen im Dialog genauer analysiert werden können. Darüber hinaus haben die Dialogerfahrungen zur Reflexion auf die hermeneutischen Prozesse in den Dialogen geführt, wodurch die Frage nach der gemeinsamen Wahrheitserkenntnis neu konturiert wird und wechselseitiges Verstehen als Grundlage von Wahrheitserkenntnis im Dialog in den Blick kommt. Nach einer kurzen historischen Einführung zur Etablierung des Dialogs in der ökumenischen Bewegung (1), sollen zunächst die frühen Dialogkonzeptionen der römisch-katholischen Kirche und des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) mit Blick auf Ziele, Praxis und Haltungen im Dialog analysiert werden (2). Im Anschluss daran werden Fragen ökumenischer Hermeneutik aufgegriffen (3), bevor in einem letzten Schritt noch ein abschließender Ausblick auf das zwischenmenschliche Geschehen im Dialog unter der Perspektive des Gehört-werdens gegeben wird (4).

1 Der Dialog als Kern der ökumenischen Bewegung

Der Dialog im Sinne einer methodisch konzipierten Praxis für die ökumenischen Aushandlungsprozesse rückte erst mit dem Eintritt der römisch-katholischen Kirche in die ökumenische Bewegung in den 1960er Jahren in den Fokus. Gleichwohl begann der ökumenische Austausch schon früher: Nach der Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh wurden vielerorts überkonfessionelle Konzile für missionarische Konsultationen und Zusammenarbeit eingerichtet.¹ In der Folge entwickelten sich Strukturen der Zusammenarbeit in der Bewegung für praktisches Christentum, „Life and Works“, die sich mit der christlichen Verantwortung in der Welt beschäftigte. Daneben kamen in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung, „Faith and Order“, die dogmatischen Gemeinsamkeiten und Differenzen der verschiedenen Konfessionen in den Blick. Aus diesen Bewegungen entstand 1948 in Amsterdam der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK)². Der ÖRK bot eine Plattform der Vernetzung und des Austauschs:³ Feindseligkeiten konnten abgebaut werden, sodass das gemeinsame Zeugnis möglich wurde. Es wuchs das Bewusstsein für die gemeinsame universale Sendung der die Grenzen der Völker, Staaten, Ethnien und Kulturen überschreitenden kirchlichen Gemeinschaft. In all dem geschah natürlich schon Dialog im Sinne des verständigenden Gesprächs über Gemeinsamkeiten und Unterschiede, was insbesondere „Faith and Order“ mit der Me-

¹ Vgl. hierzu und im Folgenden W. A. Visser't Hooft (Hg.), *The First Assembly of the World Council of Churches. The Official Report (Man's Disorder and God's Design 5)*, London 1949, 12f.

² Gemäß der sogenannten „Basisformel“ seiner Verfassung versteht sich der ÖRK als „eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“ Hierzu und zur Aufgabe des ÖRK siehe H. Krüger, W. Müller-Römheld (Hg.), *Bericht aus Nairobi 1975. Ergebnisse – Erlebnisse – Ereignisse. Offizieller Bericht der fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen*. 23. November bis 10. Dezember 1975 in Nairobi/Kenia, Frankfurt am Main 1976, 327f.

³ Vgl. hierzu und im Folgenden H. Meyer, D. Papandreou, H. J. Urban, L. Vischer (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung 1. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. 1931–1982*, Paderborn – Frankfurt am Main ²1991, 12.

thode einer komparativen Ekklesiologie⁴ anging. Während der ÖRK mit seinen Kommissionen eine Plattform der ökumenischen Zusammenarbeit und Begegnungen war, bereitete er den Boden für die sogenannte „Dialogökumene“, die durch bilaterale Begegnungen zwischen den Kirchen in den 1930er Jahre begann und durch den Eintritt der katholischen Kirche in die ökumenische Bewegung intensiviert wurde⁵.

Mit der Gründung des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen 1960 sowie der Promulgation des Dekrets über den Ökumenismus „Unitatis Redintegratio“⁶ (UR) 1964 auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil trat die römisch-katholische Kirche aktiv in die ökumenische Bewegung ein. Angesichts ihrer zahlenmäßigen Größe im Gegenüber zur weltweiten Kirchengemeinschaft des ÖRKs war von Anfang an die Frage der praktischen Umsetzung zentral,⁷ was sich auch im Ökumenismusdekret spiegelt. Hier wird nun der Be-

⁴ Vgl. K. Pathil, *Models in Ecumenical Dialogue. A Study of the Methodological Development in the Commission on „Faith and Order“ of the World Council of Churches*, Bangalore 1981, 67f.: „The comparative method of Faith and Order has a general pattern. The method consists of certain successive steps or stages, logical and not necessarily chronological, although a chronological ordering of these stages or steps was often consciously and intentionally planned and implemented. The presentation of the different confessional or denominational positions has always been preliminary as a necessary prerequisite. The rule of self-expression was the ideal. Individual Churches and Communion were asked to speak for themselves, exposing their positions and views. Reporting another's view or position is often prejudiced and distorted. Once the different positions were stated, there was a need for mutual explanation and clarification with a view to examining how the diverse positions and views are or could be related to the study of the Sources – historical and biblical – studies. After these study-processes, one may be able to register the genuine agreements and disagreements between the different positions. One may also arrive at certain conclusions, classifications, and interpretations. If the goal was to overcome or solve the disagreements and differences, with a view to achieving unanimity or uniformity or unity, certain disturbing questions always followed – How to proceed with the differences? How to evaluate the diverse positions? How to attain the truth?“

⁵ Vgl. Meyer u. a., DWÜ 1 (s. Anm. 3), 12.

⁶ Dekret „Unitatis Redintegratio“. Über den Ökumenismus, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_ge.html (Zugriff: 4.1.2023).

⁷ Vgl. H. Meyer, *Ökumenische Dialoge auf Weltebene. Entstehung – Charakter – Ergebnis*, in: US 36 (1981) 132–148, hier: 134.

griff des Dialogs prominent gesetzt. Dazu erinnert sich der Schweizer reformierte Theologe und langjährige Mitarbeiter im ÖRK Lukas Vischer: „Der Ausdruck Dialog war mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in aller Leute Mund gekommen. Dialogische Beziehung wurde mit einem Mal als *das* Charakteristikum der ökumenischen Bewegung bezeichnet, ja oft sogar gleichbedeutend mit ihr verwendet.“⁸ Diese Identifizierung liegt nach UR 4 nahe, wird dort der Dialog gleichsam als Herzstück der ökumenischen Beziehungen beschrieben.

UR 4 adressiert die konkrete Arbeitsweise der Ökumene und gibt den ökumenischen Zusammenkünften durch den Begriff des Dialogs ein Konzept: Hier kommen Frömmigkeit und Sachverstand, tieferes Verständnis der anderen Konfessionen, aber auch Selbstreflexion und Erneuerung zusammen. Mit UR will das Konzil nun „allen Katholiken die Mittel und Wege nennen und die Weise aufzeigen“ (UR 1), wie sie sich an der Wiederherstellung der Einheit der Christen beteiligen können. Auf dieses ‚Wie‘ bezieht sich nun insbesondere das zweite Kapitel des Dekrets unter dem Titel „Die praktische Verwirklichung des Ökumenismus“. Nachdem darin betont wird, dass das Streben nach der Einheit Aufgabe der ganzen Kirche sei (UR 5), „im Wachstum gegenüber ihrer eigenen Berufung“ (UR 6) sowie durch innere Bekehrung, Ausrichtung auf das Evangelium (UR 7) und im privaten und öffentlichen Gebet (sog. „geistlicher Ökumenismus“, UR 8) geschehe, widmen sich UR 9–11 dem ökumenischen Dialog und führen weiter aus, was bereits in UR 4 anklang: Um den „Geist und die Sinnesart der getrennten Brüder“ zu verstehen, bedarf es des wohlwollenden Studiums ihrer „Lehre und der Geschichte, des geistlichen und liturgischen Lebens, der religiösen Psychologie und Kultur“ (UR 9). Dazu wird nun der Dialog wichtig, bei dem von ihren Kirchen beauftragte ‚Sachverständige‘

⁸ Vgl. L. Vischer, Die Tätigkeit der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen 1965–1969, in: ders. (Hg.), Die eine ökumenische Bewegung. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen. Berichte und Dokumente 1965–1969 (Polis 40), Zürich 1969, 6–57, hier: 17. Dass der Dialog zu einem wichtigen Stichwort wird, wird an UR insofern deutlich, da der Begriff „Dialog“ zwölf Mal, der der „(ökumenischen) Bewegung“ nur sechs Mal verwendet wird.

auf Augenhöhe (*par cum pari agat*⁹) miteinander sprechen. Solche Zusammentreffen sollen das wechselseitige Verstehen fördern und ermöglichen. Schon hier wird deutlich, dass die Dialoge nicht nur theologische Differenzen avisieren, sondern auf umfassendes Verstehen der anderen Denkweise ausgelegt sind. Um zukünftige Priester dialogfähig zu machen, soll Wissen über andere Konfessionen bereits in der Ausbildung ohne Polemik gelehrt werden (UR 10). Im Dialog soll die eigene Lehre klar, vertieft und verständlich für das Gegenüber formuliert werden, um Dialog überhaupt zu ermöglichen (UR 11).

Mit dieser kurzen Skizze des Dialogverständnisses in UR wird deutlich, worauf der ökumenische Dialog zielen soll: Es geht darum, die gemeinsame christliche Wahrheit im ebenbürtigen Dialog besser zu verstehen und dabei auch die eigene Position und Lehre tiefer zu erkunden. Infolge der römisch-katholischen Öffnung für die Ökumene entstehen in den 1960er und 1970er Jahren überwiegend bilaterale Gespräche, die ausgehend von der römisch-katholischen Kirche ein globales Gesprächsnetz aufspannen.¹⁰ Harding Meyer macht insgesamt drei verschiedene Merkmale dieser Dialoge auf Weltebene aus:¹¹ 1) Sie sind *bilateral* und erlauben so, dass zum einen die spezifischen Fragen, die das Verhältnis zweier Konfessionen belasten, adressiert und aufgearbeitet werden können und zum anderen bestehende Gemeinsamkeiten auch zum Tragen kommen können. 2) Sie haben einen *kirchlich-offiziellen* Charakter, wodurch die Ergebnisse auch in den beteiligten Kirchen verbindlich rezipiert werden können. 3) Sie sind „*Lehr*gespräche, in denen überkommene und noch bestehende theologische und ekklesiologische Divergenzen

⁹ Bereits 1949 hatte eine Instruktion des Heiligen Offiziums über die Ökumenische Bewegung den Grundsatz *par cum pari* für die Begegnungen und Gespräche aufgestellt, vgl. W. Becker, Bemerkungen zur Vorgeschichte und Eigenart des Arbeitsdokumentes über den Ökumenischen Dialog, in: Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen (Hg.), Erwägungen und Hinweise zum ökumenischen Dialog. Arbeitspapier für die konkrete praktische Durchführung des Dekrets über den Ökumenismus, als Handreichung für die kirchlichen Behörden. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Kommentiert von Werner Becker, Konsultor im Sekretariat für die Einheit der Christen (NKD 30), Trier 1971, 1–45, hier: 1.

¹⁰ Vgl. Meyer, Dialoge (s. Anm. 7), 134.

¹¹ Vgl. Meyer, Dialoge (s. Anm. 7), 135.

überwunden und Übereinstimmungen erarbeitet und vertieft werden sollen.“¹²

2 „Ökumenischer Dialog“ – was ist das?

Bereits auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde diskutiert, dass die Ausführungen über den Dialog im Schema des Ökumenismusdekrets nicht genügend auf die Praxis eingehen.¹³ In den folgenden Jahren wurde daher an einem Direktorium mit Anweisungen für die Dialogpraxis gearbeitet. Flankiert wurde diese Reflektion durch Überlegungen zum Dialog, die in der 1965 gegründeten Gemischten Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK angestellt wurden.¹⁴ Im Folgenden soll anhand der Dokumente und Aufsätze, die innerhalb der 1960er Jahre zur Praxis des ökumenischen Dialogs erschienen sind, das Profil ökumenischer Dialoge unter Berücksichtigung der Ziele, Praxis und Haltungen dargestellt werden.¹⁵

Der ökumenische Dialog ist ein Dialog *sui generis*, auch wenn der Dialog-Begriff durchaus eine Verbindung zu anderen Dialogen, wie

¹² Ebd., Hervorhebung im Original.

¹³ Vgl. Becker, Bemerkungen (s. Anm. 9), 2.

¹⁴ Zur Entwicklung der Dialog-Reflexionen siehe Becker, Bemerkungen (s. Anm. 9), 2–12. Zu den Anfängen der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem ÖRK sowie der Entwicklung der Zusammenarbeit in den Jahren 1965–1969 siehe Vischer, Tätigkeit (s. Anm. 8).

¹⁵ Als Grundlage dienen folgende Dokumente: Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen, Erwägungen und Hinweise zum Ökumenischen Dialog, Arbeitspapier für die konkrete praktische Durchführung des Dekrets über den Ökumenismus, als Handreichung für die kirchlichen Behörden, in: dass. (Hg.), Erwägungen und Hinweise zum ökumenischen Dialog, 52–95; Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der römisch-katholischen Kirche, Über den ökumenischen Dialog, in: L. Vischer (Hg.), Die eine ökumenische Bewegung (a. Anm. 8), 101–111. Im Zusammenhang des Studienprozesses in der Gemeinsamen Arbeitsgruppe wurden folgende Vorträge gehalten, die an dieser Stelle ebenfalls berücksichtigt werden, sofern sie weitere interessante Aspekte hinzufügen: Y. Congar, Vorschläge für den Dialog, in: KuD 12 (1966) 181–186; N. A. Nissiotis, Formen und Probleme des ökumenischen Dialogs, in: KuD 12 (1966) 187–204; E. Schlink, Die Methode des dogmatischen ökumenischen Dialogs, in: KuD 12 (1966) 205–211.

dem interreligiösen Dialog oder dem Dialog mit den Nichtglaubenden nahe legt.¹⁶ Dialoge allgemein sind ein „Austausch, ein Wechselspiel zwischen Reden und Vorschlägen einerseits und Zuhören und Aufnehmen andererseits“¹⁷. Dieser Prozess ist auf Reziprozität angelegt,¹⁸ da es um wechselseitiges Verstehen und die Auseinandersetzung mit der anderen Position im Lichte der eigenen Position geht. Ein Dialog ist immer zielgerichtet, da in ihm die Wahrheit entdeckt werden soll,¹⁹ sodass „angesichts einer bestimmten Situation, einer Fragestellung oder einer Aufgabe gemeinsam zu einer engeren Gemeinschaft des Lebens, der Sicht und der Verwirklichung“²⁰ gelangt werden kann. Dialog bedeutet daher nicht, dass die Dialogpartner(innen) auf die Richtigkeit und Wahrheit ihrer Position beharren, sondern dass sie sich im Dialog von der gemeinsam gesuchten Wahrheit bewegen und ggf. auch berichtigen lassen.

Mit Blick auf die Wahrheit wird das spezifisch „Ökumenische“ ökumenischer Dialoge deutlich: Das im Dialog Gesuchte ist nicht allein ein Konsens zwischen den Dialogpartner(innen), sondern es geht dabei um die Verwirklichung von „Gottes Willen für sein Volk“²¹, gemeinsames Wachsen „in der Teilnahme an der Wirklichkeit des Geheimnisses Christi und seiner Kirche“²². Die Wahrheit des Dialogs übersteigt sowohl denselben als auch die Gemeinschaft der zum Dialog Versammelten. Für den ökumenischen Dialog ist charakteristisch, dass er eigentlich kein Dialog, sondern ein *Trialog* ist: Die beteiligten Kirchen sind nicht nur untereinander im Dialog, sondern genauso mit Gott, in dessen Berufung und Sendung sie stehen und für dessen Offenbarung in Jesus Christus sie Zeugnis ablegen sollen.²³ Während

¹⁶ Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen, Erwägungen (s. Anm. 15), 53f.

¹⁷ Gemeinsame Arbeitsgruppe, Dialog (s. Anm. 15), 101.

¹⁸ Vgl. ebd.; Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen, Erwägungen (s. Anm. 15), 57.

¹⁹ Vgl. Gemeinsame Arbeitsgruppe, Dialog (s. Anm. 15), 101.

²⁰ Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen, Erwägungen (s. Anm. 15), 57.

²¹ Gemeinsame Arbeitsgruppe, Dialog (s. Anm. 15), 101.

²² Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen, Erwägungen (s. Anm. 15), 59.

²³ Vgl. Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen, Erwägungen (s. Anm. 15), 59.63; Gemeinsame Arbeitsgruppe, Dialog (s. Anm. 15), 102.

das dialogische Geschehen auf einer horizontalen Ebene stattfindet, nimmt die Beziehung zu Gott eine vertikale Ebene ein,²⁴ die jedoch nicht nur die Ziele, sondern auch die Grundlagen des Dialogs bestimmt: Gemeinsame Ausgangspunkte werden in der Offenbarung Gottes, in der Heiligen Schrift als Vermittlerin des Wortes Gottes und im geteilten Glauben an Jesus Christus gesehen.²⁵ Die Kirchen stehen in einer „Gemeinschaft geistlicher Güter“²⁶ und des Heils²⁷, was auf eine immer vollkommeneren Teilhabe am Geheimnis Christi und seiner Kirche ziele. An der Verbindung von Grund und Ziel des ökumenischen Dialogs wird zugleich seine Begrenzung deutlich: Auch wenn der Dialog die getrennten Kirchen auf den Weg hin zur einen Kirche Jesu Christi ‚vorbereiten‘ soll, so ist die „Verwirklichung der Fülle der Einheit“ Geschenk Gottes, „das Gott allein gewähren wird, in der Weise und zu dem Zeitpunkt, wie und wann er will“.²⁸ Das eigentliche Ziel des ökumenischen Dialogs kann also nicht allein durch diesen erreicht werden; gleichwohl ruft die gemeinsame Grundlage zum Dialog. Diese Spannung, die dem ökumenischen Dialog von Anfang an eingeschrieben ist, betrifft auch die Ebene der epistemischen Verantwortung im Dialog: Die Verantwortung im dialogischen Aushandlungsprozess liegt nicht allein bei den am Dialog beteiligten Personen, sondern kann auch an Gott delegiert werden. Trotz aller Bemühungen können auf diese Weise Momente des Stillstandes entschuldigt und relativiert werden: Es ist eben noch nicht an der Zeit, dass Gott diesen nächsten Schritt in der Verständigung schenkt. Damit kann auch ein Rückzug aus der eigenen Verantwortung legitimiert werden. Der Dialog wird besonders sinnfällig im gemeinsamen Gebet: Hier kann eine Rückbesinnung auf Gott als gemeinsames Gegenüber stattfinden und der menschliche Dialog in die Gottesbeziehung eingeordnet werden.

²⁴ Vgl. Gemeinsame Arbeitsgruppe, Dialog (s. Anm. 15), 103.

²⁵ Vgl. ebd.

²⁶ Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen, Erwägungen (s. Anm. 15), 61.

²⁷ Dieser Aspekt ist mit Blick auf die römisch-katholische Kirche und die Annahme, wie vollkommen oder nicht vollkommen das Heil in den Kirchen und ‚kirchlichen Gemeinschaften‘ verwirklicht ist, differenziert zu betrachten und schürt auch die ekklesiologische Diskussion.

²⁸ Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen, Erwägungen (s. Anm. 15), 61.

Mit der ‚Lehr-‘ oder ‚Dialogökumene‘ hat sich eine besondere Form der Dialoge herauskristallisiert,²⁹ die nicht nur den informativen Austausch und Formen der Zusammenarbeit adressieren, sondern einen volleren Ausdruck der Einheit der Kirche anstreben.³⁰ Hier führen autorisierte Vertreter(innen) lokaler, nationaler Kirchen oder konfessioneller Weltbünde bilaterale oder auch multilaterale Dialoge. Diese offiziellen Dialoge werden von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe im Anschluss an den griechisch-orthodoxen Theologen Nikos A. Nissiotis noch einmal unterteilt in „Dialoge, die innerhalb der *koinonia* der Kirchen stattfinden“³¹, und Dialoge, die „mehr oder weniger direkt den Weg für eine Union bereite[n] und in dem offiziellen Abschluß einer Union [ihren] Höhepunkt finde[n].“³² Damit werden zwei Dialogebenen deutlich: Der Dialog in der *koinonia* der Kirchen ist ein multilateraler, der generell eine Gemeinschaft der Kirchen entstehen lässt. Diese *koinonia* ist „das Ergebnis der weltweiten Erneuerungsbewegungen und sie führt zu direkten Unionsverhandlungen zwischen den Kirchen, indem sie diese zusammenführt.“³³ Innerhalb des ökumenischen Dialogs der *koinonia* der Kirchen kommen die – vornehmlich bilateralen – Dialoge über eine mögliche Kircheneinheit zu stehen, die von Kirchen geführt werden, welche „hinsichtlich ihrer Lehre und Ordnung eine gewisse Nähe aufweisen.“³⁴ „Diese Art des Dialogs wird von Delegierten geführt, die ein Mandat von ihrer Kirche erhalten haben. Es sind die Kirchen selbst, die die Union abschließen. Wenn der Dialog genügend fortgeschritten ist, tritt er in das Stadium wirklicher Verhandlungen ein.“³⁵ Der Dialog in der *koinonia* der Kirchen im Sinne allgemeiner

²⁹ Daneben werden noch andere, nicht-offiziell mandatierte Dialogformen genannt wie z. B. in Bildungseinrichtungen oder zur Ermöglichung pastoraler Zusammenarbeit, vgl. Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen, Erwägungen (s. Anm. 15), 85–89.91.93; Gemeinsame Arbeitsgruppe, Dialog (s. Anm. 15), 104f. Siehe hierzu ausführlicher Nissiotis, Formen (s. Anm. 15), 188–190.

³⁰ Vgl. Gemeinsame Arbeitsgruppe, Dialog (s. Anm. 15), 105, siehe hierzu Nissiotis, Formen, 190–193.

³¹ Gemeinsame Arbeitsgruppe, Dialog (s. Anm. 15), 105, vgl. Nissiotis, Formen (s. Anm. 15), 193–199.

³² Gemeinsame Arbeitsgruppe, Dialog (s. Anm. 15), 106, vgl. Nissiotis, Formen (s. Anm. 15), 190–193.

³³ Nissiotis, Formen (s. Anm. 15), 193.

³⁴ Nissiotis, Formen (s. Anm. 15), 190.

³⁵ Gemeinsame Arbeitsgruppe, Dialog (s. Anm. 15), 106.

Annäherungen bereitet also den Boden dafür, dass die Dialoge der Lehrökumene überhaupt aufgenommen werden.

Als Bedingung für die Dialoge insgesamt wird eine Haltung der Sympathie und Offenheit,³⁶ der Achtung der Andersartigkeit³⁷ und der Anerkennung der Ungleichheit³⁸ markiert. Insgesamt gilt eine Haltung der Gleichheit und die Begegnung auf Augenhöhe.³⁹ Mit diesen Haltungen werden eine wertschätzende Zuwendung zum Gesprächspartner und eine grundlegende Dialogbereitschaft markiert. Wie ein Gespräch auf Augenhöhe stattfinden kann, wird über die Auswahl der Delegierten spezifiziert: Die am Dialog Beteiligten sollen eine gewisse Ausgewogenheit hinsichtlich „ihres menschlichen und religiösen Bildungsgrades und ihrer Verantwortlichkeit“⁴⁰ haben. Damit verbunden ist auch die Kompetenz, die je eigene Lehre treu, aber auch selbstkritisch in den Dialog einzubringen.⁴¹ Dialogbeteiligte sollen „mit Sorgfalt über den Inhalt des Glaubens“⁴² ihrer Kirche informieren und eine repräsentativ-allgemeine Position vertreten. Römisch-katholischerseits wird in diesem Zusammenhang auf die ‚Hierarchie der Wahrheiten‘ innerhalb der Lehre verwiesen, wodurch Differenzen in der Diskussion unterschiedlich gewertet und gewichtet werden können.⁴³ Die Darlegung der eigenen Position soll so verständlich wie möglich erfolgen.⁴⁴ Dies mag jedoch einfacher klingen als es ist, denn die Schwierigkeit, „eine gemeinsame christliche Sprache zu sprechen“⁴⁵ wird gesehen: „Wenn jeder seine

³⁶ Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen, Erwägungen (s. Anm. 15), 63f.

³⁷ Vgl. Gemeinsame Arbeitsgruppe, Dialog (s. Anm. 15), 108.

³⁸ Vgl. Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen, Erwägungen (s. Anm. 15), 65.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen, Erwägungen (s. Anm. 15), 67.

⁴¹ Vgl. Gemeinsame Arbeitsgruppe, Dialog (s. Anm. 15), 108.

⁴² Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen, Erwägungen (s. Anm. 15), 69.71.

⁴³ Vgl. Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen, Erwägungen (s. Anm. 15), 71, b). Siehe auch UR 11.

⁴⁴ Vgl. Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen, Erwägungen (s. Anm. 15), 67.

⁴⁵ Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen, Erwägungen (s. Anm. 15), 71.

eigene konfessionell bestimmte Sprache spricht, können mit denselben Worten in verschiedenen Kirchen sehr verschiedene Wirklichkeiten gemeint sein, während umgekehrt verschiedene Wörter öfters Ausdruck für dieselbe Wirklichkeit sein können.⁴⁶ Auch mit Blick auf diese Problematik wird das Bewusstsein, die Dialoge im Gegenüber zu Gott zu führen, wichtig: Das gemeinsame Gebet wird als wichtig erachtet, um eine dem Dialog förderliche Atmosphäre zu stiften und das Gemeinsame trotz aller Differenzen, die in den Diskussionen adressiert werden sollen, präsent zu halten.⁴⁷

Bereits in den Abschnitten zur „Atmosphäre oder Voraussetzung“⁴⁸ bzw. „Bedingungen“⁴⁹ des Dialogs in den hier untersuchten Dokumenten zeigt sich eine Dialogpraxis, die jedoch auch eigenständig betrachtet und methodisch ausgeführt wird.⁵⁰ Entscheidend ist, dass der ökumenische Dialog „eine wirklich christliche Angelegenheit ist und nicht nur eine akademische Übung“⁵¹. Er muss also mit *Metanoia* und in geschwisterlichem Geist geschehen. Im Zentrum steht der Gedankenaustausch: „Jeder Teilnehmer legt seinen eigenen Gesichtspunkt vom Gegenstand der Begegnung dar.“⁵² Dabei ergänzen sich Informations- und Zeugnisaspekte wechselseitig und von allen Seiten ist „Freimut in der Darlegung der Wahrheit und [...] Aufnahmebereitschaft im Hören der Wahrheit“⁵³ notwendig. Die Darlegung der Positionen führt in den Vergleich derselben, sodass Konvergenzen und Unterschiede heraustreten können. Hier soll das, was bei „den anderen echt und wertvoll zu sein scheint“,⁵⁴ wahrgenommen und bewertet werden, wozu das Sekretariat für die För-

⁴⁶ Ebd. Ähnlich Gemeinsame Arbeitsgruppe, Dialog (s. Anm. 15), 109f.

⁴⁷ Gemeinsame Arbeitsgruppe, Dialog (s. Anm. 15), 109, 5.e), 6.a).

⁴⁸ Gemeinsame Arbeitsgruppe, Dialog (s. Anm. 15), 108.

⁴⁹ Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen, Erwägungen (s. Anm. 15), 63.

⁵⁰ Vgl. hierzu und im Folgenden Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen, Erwägungen (s. Anm. 15), 75–79; Gemeinsame Arbeitsgruppe, Dialog (s. Anm. 15), 109–111.

⁵¹ Gemeinsame Arbeitsgruppe, Dialog (s. Anm. 15), 109.

⁵² Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen, Erwägungen (s. Anm. 15), 5.

⁵³ Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen, Erwägungen (s. Anm. 15), 77.

⁵⁴ Ebd.

derung der Einheit der Christen drei Hinweise gibt: Es kann differenziert werden in a) „Wahrheiten, die schon Bestandteil eines gemeinsamen Bekenntnisses sind“, b) „Wahrheiten, die in einer gegebenen Gemeinschaft infolge von Spaltungen und zeitgeschichtlichen Umständen in den Hintergrund getreten sind und die vielleicht in einer bestimmten anderen Gemeinschaft besser bewahrt und bisweilen besser entwickelt worden sind“, und in c) „[r]ichtige religiöse Einsichten und wertvolle theologische Intentionen, die es auch noch mitten im Bereich von Divergenzen geben kann“.⁵⁵ Dieses Bewertungsschema verdeutlicht, dass die gemeinsame Wahrheit zum einen im Konsens, darüber hinaus aber auch in der selbstkritischen Betrachtung ent-deckt werden soll. Die eigene Lehre soll nicht als Gegenposition dargelegt werden, sondern mit einem Prozess der Selbstläuterung einhergehen, sodass Verzerrungen von Theologien aufgedeckt und korrigiert werden können.⁵⁶ Um eine gemeinsame Wahrheitssuche zu ermöglichen, müssen die eigenen Wahrheiten einsichtig gemacht werden. Dazu empfiehlt die Gemeinsame Arbeitsgruppe, dass mit Blick auf die Offenbarung gezeigt werden müsse, „welchen Forderungen der Offenbarung wir gehorchen, wenn wir dies oder jenes behaupten“⁵⁷. Zugleich kann eine historische Perspektive auf kontroverse Punkte helfen, diese besser zu verstehen und einzuordnen, sodass „die Relativität des Relativen“ festgestellt und „desto besser das Absolute“ erkannt werden kann.⁵⁸ Gemeinsam soll nach einer konstruktiven Synthese geforscht werden, wozu „das Bemühen um die Rückkehr zu den Quellen im Rückgriff auf die Ursprünge des Christentums in der Zeit vor dem Auftreten der Uneinigkeit sowie das Bemühen um Freilegung, in der Erwartung, daß die Zukunft die Auflösung der Divergenzen jenseits der historisch gewordenen Verschiedenheiten bringen wird“⁵⁹, gehört.

⁵⁵ Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen, Erwägungen (s. Anm. 15), 77.79.

⁵⁶ Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen, Erwägungen (s. Anm. 15), 79.

⁵⁷ Gemeinsame Arbeitsgruppe, Dialog (s. Anm. 15), 110.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Sekretariat für die Förderung der Einheit der Christen, Erwägungen (s. Anm. 15), 79. Hier deutet sich eine zeitliche Perspektivierung an, die auch Nissiotis pointiert aufgreift: „Wir beteiligen uns nicht am Dialog, um Kircheneinheit zu schaffen, sondern weil wir Zeugen der Einheit sind, die bereits in der

Das Suchen nach der gemeinsamen Wahrheit wird also fundiert durch gemeinsames Quellenstudium. Während die Gemeinsame Kommission dazu aufruft, der Bibel den Vorrang als gemeinsame Erkenntnisquelle zu geben, bemerkt Edmund Schlink dazu kritisch, dass durch die Methoden der historisch-kritischen Forschung bereits auf dem biblisch-exegetischen Gebiet große Annäherungen bestehen, die aber dogmatisch noch nicht eingeholt werden können.⁶⁰ Hier wird eine Problematik sichtbar, die sich weiter zuspitzt: Wie kann eine Interpretation der gemeinsamen Quellen stattfinden, die nicht die je konfessionellen Haltungen und Positionen stützt, sondern einen kritischen Selbst-Verständigungsprozess, der in den Dokumenten betont wird, fördern? Die Frage nach der gemeinsamen Wahrheitserkenntnis wird im ökumenischen Kontext also zu einer hermeneutischen Frage und steht vor dem Problem, wie mit unterschiedlicher konfessioneller Hermeneutik umgegangen werden kann. Diese Problematik wird seit Mitte der 1980er Jahre unter dem Stichwort „Ökumenische Hermeneutik“ diskutiert.⁶¹

3 Wie zur gemeinsamen Wahrheit vordringen? Ökumenische Hermeneutik

In der ökumenischen Bewegung waren hermeneutische Fragen von Anfang an wichtig für die Entwicklung eines gemeinsamen Verständnisses des christlichen Glaubens. Insbesondere im Rahmen von „Faith and Order“ fand hermeneutisches Nachdenken statt, um die Frage zu beantworten, wie die unterschiedlichen Lehrtraditionen zueinander ins Verhältnis gesetzt werden können. Dabei wurden unter Berücksichtigung der Frage nach der Einheit Methoden

Vergangenheit bestanden hat und die wir wieder herstellen möchten.“ Nissiotis, Formen (s. Anm. 15), 202.

⁶⁰ Vgl. Schlink, Methode (s. Anm. 15), 205.

⁶¹ Vgl. W. Dietz, Ökumenische Hermeneutik und die Suche nach Konsens, in: ÖR 52 (2003) 142–156, hier: 145. Hierzu passt der Befund des Digitalen Wörterbuchs der Deutschen Sprache, wo der Begriff „Ökumenische Hermeneutik“ ab 1990 im DWDS-Zeitungskorpus auftaucht, siehe <https://www.dwds.de/r/plot/?view=1&corpus=zeitungenxl&norm=date%2Bclass&smooth=spline&genres=0&grand=1&slice=1&prune=0&window=3&wbase=0&logavg=0&logscale=0&xrange=1946%3A2022&q1=%C3%96kumenische%20Hermeneutik> (Zugriff: 13.01.2023).

des Dialogs entwickelt.⁶² Stand auf den ersten beiden Weltkonferenzen von „Faith and Order“ in Lausanne 1927 und in Edinburgh 1937 die Erkenntnis der *Unterschiede* durch die vergleichende Methode im Zentrum,⁶³ so rückten die *Gemeinsamkeiten* durch das sogenannte „Lund-Prinzip“ in den Fokus, das durch die Ausrichtung auf Christus Gemeinsamkeiten zu entdecken suchte. Dieser christologische Ansatz führte schließlich zur sogenannten „Konvergenz-Methode“, deren wichtigstes Ergebnis das Lima-Dokument „Taufe, Eucharistie und Amt“⁶⁴ 1982 ist: „Diese Methode beinhaltet das gemeinsame Formulieren dessen, was die Kirchen gemeinsam zum jeweiligen Thema sagen können. Gleichzeitig werden die verbleibenden Unterschiede benannt und Vorschläge gemacht, auf welche Weise diese überwunden werden könnten bzw. wie die Kirchen sich in der jeweiligen Frage aufeinander zu bewegen (konvergieren) könnten.“⁶⁵

Auch wenn die Lima-Erklärung durchaus Erfolge generierte und zu konkreten Vereinbarungen von Kirchengemeinschaft (z. B. Porvoo-Vereinbarung) führte, konnte sie „die großen Verwerfungslinien zwischen der Römisch-katholischen Kirche, der Orthodoxie und den Protestantischen Kirchen“⁶⁶ nicht versöhnen. Denn wenn die erreichten Dialogergebnisse nicht rezipiert werden, scheint auch die darin formulierte gemeinsame Wahrheit in Frage zu stehen. Die ausbleibende Rezeption der Lima-Erklärung in vielen Kirchen machte daher die Notwendigkeit einer ökumenischen Hermeneutik sichtbar. Eine solche muss jedoch verschiedene Ebenen adressieren: In den ökumenischen Gesprächen wurde deutlich, dass die unterschiedlichen konfessionellen Schriftinterpretationen die Unterschiede in der Lehre bedingen.⁶⁷ Daneben hatte die fehlende kirchliche Rezep-

⁶² Für die Entwicklung für „Faith and Order“ siehe D. Heller, Was ist erreicht und wie geht es weiter? Zur Zukunft der multilateralen ökumenischen Dialoge, in: US 140 (2015) 171–181, hier: 171–176.

⁶³ Siehe hierzu Fußnote 4.

⁶⁴ Faith and Order, Baptism, Eucharist and Ministry (Faith and Order Paper 111), Geneva 1982.

⁶⁵ Heller, Was ist erreicht (s. Anm. 62), 173f.

⁶⁶ Heller, Was ist erreicht (s. Anm. 62), 178.

⁶⁷ So Dagmar Heller in der Einführung zur deutschen Fassung von „A Treasure in Earthen Vessels“, in D. Heller (Hg.), Ein Schatz in zerbrechlichen Gefäßen. Eine Anleitung zu ökumenischem Nachdenken über Hermeneutik (FOCP 182), Frankfurt am Main 1999, I.

tion der Lima-Erklärung die Diskussion darüber angeregt, was passiert, wenn ökumenische Dokumente in unterschiedlichen kulturellen und konfessionellen Kontext gelesen werden. Die hermeneutischen Fragen im ökumenischen Dialog liegen demnach auf den Ebenen der Quelleninterpretation im Gespräch und der Rezeption der Dialogergebnisse.⁶⁸ Ob ein Dialogergebnis Auswirkungen auf die Beziehung der beteiligten Kirchen hat, hängt also nicht nur daran, dass gemeinsames Verstehen generiert wird, sondern auch an der Frage, wie Dialogergebnisse über den Entstehungskontext hinaus vermittelt werden können.

Die damals einsetzende hermeneutische Diskussion mündete in das Dokument „A Treasure in Earthen Vessels“ (1998). Darin wird die Komplexität hermeneutischer Prozesse in der Ökumene durch die Verzahnung gemeinsamer ökumenischer und konfessioneller Interpretationsvorgänge beschrieben.⁶⁹ Es werden drei ökumenische Ansätze präsentiert, die für wechselseitiges Verstehen fundamental erscheinen: Mit einer „Hermeneutik der Kohärenz“ wird die Konsensorientierung transformiert und eine andere Perspektive auf die konfessionellen Differenzen eröffnet, die als positive Komplementarität verstanden werden können (vgl. §§ 6, 28). Die „Hermeneutik des Verdachts“ zielt auf eine kritische Haltung zur eigenen Position, das Offenlegen der Historizität und Relativität überlieferter Formen und Formulierungen, sodass Interessenskonstellationen und Machtstrukturen in den Blick kommen können (§§ 6, 28), die wechselseitige Verstehensvorgänge beeinflussen und behindern können. Dies ist nur möglich in einer Atmosphäre des Vertrauens, was die „Hermeneutik des Vertrauens“ hervorhebt (§ 8). Mit dieser hermeneutischen Ausdifferenzierung wird also versucht, die für den ökume-

⁶⁸ Diese doppelte Ausgangslage wird insbesondere in der Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, *A Treasure in Earthen Vessels. An Instrument for an Ecumenical Reflection on Hermeneutics*, <https://www.oikoumene.org/resources/documents/a-treasure-in-earthen-vessels-an-instrument-for-an-ecumenical-reflection-on-hermeneutics> (Zugriff: 28.5.2019), ausgeführt. Deutsche Übersetzung: Heller, Schatz (s. Anm. 67).

⁶⁹ Eine Interpretation dieses Dokuments habe ich in E. Maikranz, *Hermeneutische Reflexionen zum Vollzug der ökumenischen Begegnung*, in: M. Hailer, E. Maikranz, F. Nüssel (Hg.), *Ökumenische Hermeneutik. Stand der Dinge, Defizite, Perspektiven. In memoriam Dietrich Ritschl 1929–2018 (ÖR.B 139)*, Leipzig 2023, 78–99 vorgelegt.

nischen Dialog charakteristischen Haltungen und angestrebten Prozesse hermeneutisch aufzuarbeiten. „Ökumenische Hermeneutik“ meint dabei eine „Hermeneutik für die Einheit“, die darauf reflektiert, wie in den verschiedenen Kirchen Texte, Symbole und Praktiken interpretiert werden und wie sie im interkonfessionellen Dialog kommuniziert und wechselseitig wahrgenommen werden (§ 5). Die Einführung der Hermeneutik auf den Dienst für die Einheit wurde oft kritisiert.⁷⁰ Daran zeigt sich, wie stark sich die methodische Reflexion und Ausgangs- bzw. Zielpunkt des ökumenischen Dialogs wechselseitig bedingen. Hermeneutik, die auf die Bedingungen des Verstehens und damit auch auf das Nicht- und Andersverstehen im ökumenischen Dialog reflektiert, bezieht sich auf die Situation des ökumenischen Prozesses und wird damit auch von den dort herrschenden Verstehens- und Verständigungsproblemen gerahmt. Dabei muss eine ökumenische Hermeneutik nicht *per se* verzweckt werden;⁷¹ sie wird jedoch unter problemorientierter Perspektive als Wegweiser für gegenseitiges Verstehen eingesetzt und kann so gemeinsame Erkenntnis ermöglichen.

Wie konkrete hermeneutische Wegweiser möglicherweise umgesetzt werden können, kann abschließend mit Blick auf die im Dialog erprobte ‚hermeneutische Methode‘ der ‚[w]echselseitige[n] Perspektivenübernahme‘⁷² aufgegriffen werden. Ein solches Vorgehen

⁷⁰ Ingolf U. Dalferth und Ulrich H. J. Körtner kritisieren „A Treasure in Earthen Vessels“ dafür, dass die Hermeneutik durch ihre Verknüpfung mit dem Einheitsprogramm verzweckt werde. Sie verliere so ihre kritische Funktion, vgl. I. U. Dalferth, Auf dem Weg der Ökumene. Die Gemeinschaft evangelischer und anglikanischer Kirchen nach der *Meissener Erklärung*, Leipzig 2002, 262; U. H. J. Körtner, Offene Fragen einer ökumenischen Hermeneutik der Verschiedenheit. Zur Diskussion über eine Hermeneutik der Symbole, Riten und Bräuche, in: *KuD* 51 (2005) 230–252, hier: 236.

⁷¹ Anders M. Wernsmann, *Praxis, Probleme und Perspektiven ökumenischer Prozesse* (ÖR.B 107), Leipzig 2016, 78: „Ökumenik wird als problem- und handlungsorientierte Forschung nie ohne ein theologisches Vorurteil auskommen, weil ihrer Problemdeutung immer eine Idee von einem unproblematischen oder idealen Zustand zugrunde liegt. Das bedeutet nicht, dass bereits ein klares Ziel vorliegen muss. Aber eine nicht verzweckte Ökumenische Theologie oder Ökumenik ist in diesem Konzept eigentlich undenkbar“.

⁷² M. Rose, *Wechselseitige Perspektivenübernahme. Reflexionen zu einer neueren ökumenischen Methode* anlässlich eines baptistisch-lutherischen Dialogdokumentes, in: *US* 64 (2009) 182–191.

schildert die lutherische Theologin Miriam Rose für den baptistisch-lutherischen Dialog in Bayern; ein ähnliches Verfahren wurde im wissenschaftlichen Kontext in dem u. a. von Eilert Herms und Giuseppe Lorizio geleiteten Forschungsprojekt „Grund und Gegenstand des Glaubens“ an der Päpstlichen Lateranuniversität in Rom angewandt⁷³. Als Verfahrensregeln im Dialog hatte sich die Kommission des baptistisch-lutherischen Dialogs in Bayern auf folgendes Vorgehen geeinigt:⁷⁴ „Vor aller Frage nach Konsens und Ähnlichkeit ging es darum, die jeweilige Konfession zu verstehen. Daher stand am Beginn einer jeden thematischen Einheit die Behandlung der jeweiligen Lehrtradition je für sich. Zur Förderung des Verstehens oblag die Aufgabe der Darstellung jeweils einem Mitglied der anderen Konfession. [...] Das vorgetragene Referat wurde solange befragt und ergänzt, bis sich die Konfession in der Darstellung gut verstanden und wiedergegeben sah. Das bedeutete ein Einüben in die ‚Sprach- und Denkformen und Befindlichkeiten der anderen Tradition‘.“⁷⁵ Auf diese Weise fand eine Art Hineinfühlen in die jeweils andere konfessionelle Hermeneutik und theologische Argumentationslogik statt, die eine tiefere Ebene des Verstehens ermöglichte. Die Fortsetzung der Darstellung, „bis sich die Konfession in der Darstellung gut verstanden“ fühlte, lässt außerdem einen Aspekt hervortreten, der in der Dialogpraxis bisher wenig explizit wurde:

⁷³ Vgl. G. Lorizio, E. Herms, Vorwort, in: E. Herms, L. Žak (Hg.), Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre. Theologische Studien, Tübingen 2008, XI–XVI, hier: XII.XV. Siehe auch E. Herms, Der hermeneutisch-thematische Ansatz des Forschungsprojekts „Grund und Gegenstand des Glaubens“, in: G. Frank, A. Käuflein (Hg.), Ökumene heute, Freiburg – Basel – Wien 2010, 341–353. Hier wird jedoch die von Miriam Rose beschriebene Methode kombiniert mit der Darstellung der *eigenen* Position. Rose betont hingegen, dass es „[d]urch die andere Zielsetzung des baptistisch-lutherischen Dialogs und durch eine andere theoretische Einbettung [...] große Unterschiede“ gebe, Rose, Perspektivenübernahme (s. Anm. 72), 187, Fußn. 8. Sie weist auch darauf hin, dass ein solches Verfahren im therapeutischen Bereich angewandt wird.

⁷⁴ Insgesamt nennt Rose vier Grundsätze; neben den beiden hier Aufgegriffenen erwähnt sie zusätzlich: „*Drittens* setzte man alle theologischen Themen mit der jeweiligen kirchlichen Praxis in Zusammenhang.“ Und: „*Viertens* fragte man stets nach der Identitätskonstitution.“ Rose, Perspektivenübernahme (s. Anm. 72), 188, Hervorhebung im Original.

⁷⁵ Rose, Perspektivenübernahme (s. Anm. 72), 187.

Die Frage nach der Bedeutung des Gehört-werdens im Dialog. Dieser Aspekt soll abschließend ausblickhaft skizziert und mit zusammenfassenden Betrachtungen zum ökumenischen Dialog verbunden werden.

4 Ausblick: Die Bedeutung des Gehört-Werdens im Dialog

Der Durchgang durch die Konzeption und Hermeneutik des ökumenischen Dialogs hat gezeigt, dass Praxis, Haltung und Hermeneutik auf eine Sozialform des Dialogs zielen, die eine reziproke Interaktion ermöglicht, sodass Transformation im Dialogprozess geschehen kann. Die Suche nach der gemeinsamen Wahrheit und nach möglichen Form der Einheit und Versöhnung sind ohne Anerkennung des anderen in seiner Andersartigkeit, die Offenheit für Selbstkritik und möglicherweise Selbstkorrektur nicht denkbar. Am Anfang dieses Prozesses steht ein wechselseitiges Verstehen, genaues Kennenlernen und Nachvollziehen der anderen Position. Dass ein Dialog zu einer solchen Verständigung führt, kann nicht allein auf der hermeneutischen und epistemischen Ebene erklärt werden: Konstitutiv erscheinen – das wird durch die für den Dialog notwendigen Haltungen deutlich – die zwischenmenschlichen Beziehungen, die im Dialog entstehen und den Boden für die Konversationen bereiten. In diesem Zusammenhang wird der eben markierte Aspekt des Gehört-werdens im Dialog interessant, der als eine Form der Verständigung verstanden werden kann, die den reinen Informationsaustausch überschreitet, da die Rückwirkung des Dialogs auf die Beteiligten in den Blick kommt. Es geht nicht nur darum, dass das Gegenüber die Informationen aufnimmt und versteht, sondern dass ein *Resonanz*geschehen stattfindet, das gerade auch die Beziehungsebene tangiert.

Was Resonanz bedeutet, kann mit dem Soziologen Hartmut Rosa aufgeschlüsselt werden. Er charakterisiert Resonanz im Rahmen seiner „Soziologie der Weltbeziehung“ durch vier Momente: Affizierung, Selbstwirksamkeit, Anverwandlung bzw. Transformation und Unverfügbarkeit.⁷⁶ Diese können auch im ökumenischen Dialog, insbesondere im Anschluss an die ‚wechselseitige Perspektivenüber-

⁷⁶ Vgl. H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2019, 281–298; siehe auch ders., *Unverfügbarkeit*, Wien – Salzburg ²2021, 37–47.

nahme⁶, ausgemacht werden: Im Dialog muss eine wechselseitige *Affizierung* der Dialogpartner(innen) stattfinden, damit überhaupt ein Gespräch entsteht. Ohne dass die am Dialog Beteiligten sich gegenseitig ansprechen und angesprochen fühlen, kann kein Dialog entstehen. Im besten Fall berühren sie sich, das heißt mit Rosa, dass ihre eigenen Stimmen einander „inwändig“⁷⁷ erreichen. Dann können ‚resonante Schwingungen‘ entstehen. Diese Schwingungen verdeutlicht Rosa anhand von zwei Stimmgabeln:⁷⁸ Befinden sich zwei Stimmgabeln in physischer Nähe und wird eine der beiden Stimmgabeln angeschlagen, so schwingt die zweite Stimmgabel mit, da die erste durch ihre Schwingungen die Eigenschwingungen der zweiten Stimmgabel evoziert. Zugleich verstärkt die zweite Stimmgabel die Schwingungen der ersten. Gerade die ‚wechselseitige Perspektivenübernahme‘ scheint ein solches Schwingen zu ermöglichen, kann doch die wechselseitige Darstellung der Positionen als Anregung der Eigenschwingungen des Gegenübers verstanden werden. Der Moment, in dem die fremde Position ausgedrückt wird und dieser Ausdruck von der anderen, ‚fremden‘ Seite als Wiedergabe der eigenen Position anerkannt wird, kann als ein ‚inwändiges‘ Erreichen verstanden werden. Zugleich wird dabei die *Selbstwirksamkeit*, das zweite Moment in Rosas Resonanztheorie, deutlich: In der Darstellung des anderen kann die eigene Position als wirksame erkannt werden. Voraussetzung für die Entstehung von Affizierung und Selbstwirksamkeit ist nach Rosa eine grundlegend positive Haltung zur Welt und die Bereitschaft, sich auch berühren zu lassen. Diese Haltung der Offenheit und Zugewandtheit wurde bereits mehrfach betont. Auch in der Praxis der ‚wechselseitigen Perspektivenübernahme‘ wird sie als zweiter Grundsatz genannt, nämlich mit der „Absicht, die jeweilige Bestgestalt der anderen Konfession als *Ausgangspunkt* und theologischen *Bezugspunkt* der Gespräche zu wählen. Das beinhaltet dann einen Verzicht auf Polemik gegen missbräuchliche oder zweideutige kirchliche Praktiken, die es auf beiden Seiten gibt. Gleichwohl wurden diese offen benannt und in ihrer Genese erläutert, um nicht mit einer abstrakten Größe, sondern mit der gegenwärtigen Gestalt der anderen Konfession umzugehen.“⁷⁹

⁷⁷ Rosa, Unverfügbarkeit (s. Anm. 76), 39.

⁷⁸ Vgl. Rosa, Resonanz (s. Anm. 76), 211f.269f.282.

⁷⁹ Rose, Perspektivenübernahme (s. Anm. 72), 187f., Hervorhebung im Original.

Der Kommunikationsprozess im Sinne eines gemeinsamen ‚Schwingens‘ hat mit Rosas Resonanztheorie Potential, über den Status quo hinauszuführen. Denn indem die Gesprächspartner(innen) sich wechselseitig affizieren und Selbstwirksamkeit erleben, bleiben sie nicht dieselben. Sie werden durch das Geschehen verwandelt. Rosa spricht in diesem Zusammenhang von *Anverwandlung* oder *Transformation*, die sich in einer Resonanzerfahrung einstellt, und die nicht nur *unverfügbar*, sondern auch ergebnisoffen und damit unableitbar ist⁸⁰. Eine Deutung der ‚wechselseitigen Perspektivenübernahme‘ durch Rosas Resonanztheorie knüpft zum einen an die hermeneutischen Überlegungen zum ökumenischen Dialog an und eröffnet zum anderen eine Perspektive darauf, wie Veränderung auf Seiten der Dialogpartner(innen) stattfinden kann. Der Weg der weiteren Annäherung der Kirchen wird nicht ohne Transformation bei allen Beteiligten, die aus der konkreten Begegnung und durch den Dialog vorbereitet entstehen kann, weitergehen – dessen war sich die ökumenische Bewegung von Anfang an bewusst. Während Rosa durch das Moment der Unverfügbarkeit Raum lässt für die Vorstellung des Hereinbrechens des Heiligen Geistes, so hilft seine Resonanztheorie zugleich, das Zusammenspiel der am Dialog beteiligten Personen und die Komplexität ‚gelingender‘ Dialoge weiter zu differenzieren. Dadurch wird auch deutlich, dass eine Übertragung von Ergebnissen im Dialog, die an solche zwischenmenschlichen Momente rückgebunden sind, extrem schwierig ist. Eine resonanztheoretische Betrachtung ökumenischer Dialoge stellt damit vor die Aufgabe, die Praxis derselben mit Blick auf die Ermöglichung von Resonanzmomenten im Dialog als auch im Rezeptionsprozess weiterzuentwickeln.

⁸⁰ Rosa, Unverfügbarkeit (s. Anm. 76), 44f.

Gutes Gespräch

Die Relevanz epistemischer Tugenden für gelingende interreligiöse Dialoge

Aaron Langenfeld

1 Der Dialog als Problemfall der klassischen Religionstheologie

Das Thema epistemischer Verantwortung im Dialog spielt als wissenschaftstheoretische Kategorie in der klassischen Theologie der Religionen des 20. Jahrhunderts – und erst ab diesem Zeitpunkt erhält sie eine eigene Form – eine nachgeordnete Rolle, insofern sie sich zunächst und vor allem mit der Wahrheits- und der Heilsfrage auseinandergesetzt hat. Im Vordergrund der theologischen Auseinandersetzung steht nicht die Frage nach der Begegnung mit den Religionen, sondern deren sachliche und individuelle Relevanz im Verhältnis zum Christentum. Religionstheologische Inklusivismen und Pluralismen stimmen in der Grundfrage überein, ob andere Religionen Heilswege sind, ob sie Wahres und Heiliges ‚enthalten‘, und divergieren in der Regel nur in der Antwort.¹ Insofern beide Modelle zunächst als Absetzbewegung von exklusiven Verhältnisbestimmungen von Kirche und nicht-christlichen Religionen begriffen werden können, setzt sich deren Abgrenzungslogik mindestens subkutan fort. Religionstheologie bleibt in diesem Sinne eine Form kirchlicher Selbstreflexion, in welcher der Dialog bestenfalls eine Konsequenz der bereits vorausgesetzten Relationsbestimmung darstellt.

Interessant ist an dieser Stelle ein Blick in den für die römisch-katholische Kirche normativen Text der Theologie der Religionen, *Nostra aetate*. Nach allgemeinen Bemerkungen im ersten Kapitel setzt sich das zweite Kapitel im weitesten Sinne mit den sog. östlichen Religionen auseinander. Das Kapitel ist geformt von einer wohlwollenden Hermeneutik, die diejenigen Aspekte zu fokussieren sucht, die aus katholischer Sicht positiv gewürdigt werden können – eine Her-

¹ Zur Übersicht vgl. P. Schmidt-Leukel, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005.

meneutik im Übrigen, die den ganzen Text bestimmt. Das Ende des zweiten Kapitels nimmt allerdings eine bemerkenswerte Stellung ein, insofern es einen christologisch begründeten Einschub kirchlicher Selbstreflexion mit der Perspektive auf den Dialog mit den soeben besprochenen Religionen verbindet und so zugleich eine Brücke für die in den folgenden Kapiteln thematisierten monotheistisch-abrahamitischen Religionen schlägt. Konkret heißt es dort:

„Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.

Unablässig aber verkündet sie und muss sie verkündigen Christus, der ist ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat.

Deshalb mahnt sie ihre Söhne, dass sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern.“

An diesem Textausschnitt sind mehrere Aspekte relevant:

- a) Die Wahrheits- und Heilsfrage bildet für *Nostra aetate* den Ausgangspunkt des Textes. Sie wird an den meisten Stellen inklusivistisch als Teilhabe an der je größeren christlichen Wahrheitskenntnis reflektiert. Hier erscheint diese Teilhabe im Sinne von ‚Strahlen der Wahrheit‘, die alle Menschen erleuchtet.
- b) Die christologische Form dieser Wahrheit wird nun mit Joh 14,6 als Heilsweg beschrieben. Christus ist *Pantokrator* und das Bekenntnis zu ihm in keiner Weise kontingent. Es entsteht eine offene hermeneutische Spannung zwischen Konzessionen in der Heilsfrage und absolutem Wahrheitsanspruch.
- c) Bemerkenswert ist nun zunächst, dass der Folgeabsatz eingeleitet wird mit ‚deshalb‘ (Lat. ‚igitur‘). Die Mahnung zur ‚Anerkennung, Wahrung und Förderung der geistlichen und sittlichen Güter sowie der sozio-kulturellen Werte‘ der anderen erscheint

nicht als Widerspruch, sondern als Konsequenz des starken Christusbekenntnisses.²

- d) Für unseren Kontext vor allem interessant ist aber, dass diese Würdigung der anderen durch ‚Gespräch, Zusammenarbeit und Zeugnis‘ geschehen soll. Die Spannung zwischen Bekenntnis und Bekenntnissen wird *nicht ausgeglichen*, sondern eher *verflüssigt*. An die Stelle einer dogmatischen Ergebnissicherung tritt die Aufforderung, gar die Mahnung, um des Christusbekenntnisses willen das *Gespräch* mit den anderen Religionen zu suchen.
- e) Zugleich benennt der Text zwei Haltungen für das Gespräch mit den Religionen, nämlich ‚Klugheit und Liebe‘ – *prudentia et caritas*. Der Dialog der Religionen ist *Nostra aetate* zufolge also nicht auf irgendeine, sondern in einer einsichtsvollen, weisen und hingebungsvoll liebenden Art zu führen.

Im Folgenden will ich versuchen, diese Aufforderung von *Nostra aetate* eines mit Klugheit und Liebe geführten Dialogs im Horizont komparativer Theologie zu reflektieren und einen Weg anzudeuten, inwiefern gerade das Nachdenken über Haltungen im interreligiösen Dialog die Relevanz des Dialogs für theologisches Denken insgesamt bereichern kann. Dazu will ich den Dialog zunächst als Ausgangspunkt komparativer Theologie bestimmen (2.), um anschließend einige Grundhaltungen für gelingende interreligiöse Lernprozesse zu benennen und theologisch zu verorten (3.). Im Freundschaftsbegriff sei schließlich eine hermeneutische Zusammenführung von habituarer und theologischer Reflexion versucht (4.).

2 Komparative Theologie als Methode aus dem und für den Dialog

Der Jesuit und Vordenker komparativer Theologie, Francis X. Clooney, reflektiert als historisches Beispiel eines Christuszeugnisses in dieser Form des interreligiösen Dialogs, die Tätigkeit jesuitischer In-

² Vgl. dazu A. Langenfeld, Form und Inhalt des christologischen Kriteriums. Pluralitätsfähigkeit als konsequenter Selbstanspruch christlichen Offenbarungsdenkens, in: Z. Sejdini/M. Kraml (Hg.), Interreligiöse Bildung zwischen Kontingenzbewusstsein und Wahrheitsansprüchen, Stuttgart 2020 (Studien zur Interreligiösen Religionspädagogik; 4), 59–72.

dienmissionare im 16. und 17. Jahrhundert.³ Die Missionsarbeit dieser Missionare war gekennzeichnet von dem Versuch eines tiefen praktischen Verstehens, eines Mitlebens und begleitenden Reflektierens der Kultur und der religiösen Prägungen der Inder, mit denen sie zu tun hatten. Clooney versucht zu zeigen, dass sich einerseits gerade in einem einsichtsvollen und hingebungsvollen Dialog missionarisches Christusbekenntnis sichtbar machen lässt und dass andererseits der Dialog die Gestalt der missionarischen Absicht verändern kann:

„Auf der einen Seite finden wir ein anhaltendes großes Engagement in der missionarischen Arbeit mit dem Ziel der Konversion, begleitet von einer zunehmend umfassenderen und genaueren Kenntnis der indischen Religionen, ein Wissen, das die Mängel des Hinduismus aufdecken und die Wahrheit des Christentums bezeugen sollte. Auf der anderen Seite gerät dieses solide, sorgfältige Lernen zunehmend in Widerspruch mit den missionarischen Zielen, denn es macht eine immer größere Komplexität sichtbar, da die gängigen Theorien mit der wachsenden Menge an Informationen über den Hinduismus nicht übereinstimmen. Die neuen Erfahrungen werfen Fragen über den Grund und die Plausibilität der missionarischen Initiativen auf. Dasselbe Wissen, das die Missionare stützte, droht nun darauf hinauszulaufen, die missionarische Weltsicht zu untergraben. Und dennoch, trotz der unbehaglichen Spannung zwischen Lernbemühungen und Mission hatten diese Gelehrten Recht mit ihrer Erwartung, dass Glaube und Vernunft in einer ehrlichen, gewissenhaften religiösen Begegnung kooperieren müssen. Ohne ihren Glauben hätten diese Jesuiten vielleicht besser Indologen sein können, aber sie hätten gar nicht erst das Interesse gehabt, Indologen zu werden.“⁴

Clooney leitet aus Beobachtungen dieser Art das Grundprogramm komparativer Theologie ab, die ihm zufolge dezidiert als *praktische Alternative* zum Wahrheits- und Heilsthermometer der Theologie

³ Vgl. F. X. Clooney, *Komparative Theologie. Eingehendes Lernen über religiöse Grenzen hinweg*, Paderborn u. a. 2013 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 15), 35–38.

⁴ Ebd., 38.

der Religionen verstanden werden soll.⁵ Gemeint ist damit keine Suspendierung der Wahrheitsfrage, wohl aber die Zurückweisung der Annahme ihrer theoretisch-apriorischen Beantwortbarkeit. Folgerichtig lassen sich – bei gleichwohl ausdifferenzierter Methodik – folgende methodologische Grundannahmen komparativer Theologie ausmachen:⁶

- a) Die Wirklichkeit des Kollektivplurals ‚nicht-christliche Religionen‘ erweist sich im Dialog als deutlich komplexer als sie aus klassisch religionstheologischer Sicht sein sollte.
- b) Theologie, die sich interreligiös verortet, entwickelt und verändert sich hinsichtlich ihrer Annahmen und Fragen durch den Dialog.
- c) Die Verhältnisbestimmung von Kirche und nicht-christlichen Religionen liegt dem Dialog nicht transzendental voraus, sondern ist material mit ihr verschränkt und deswegen faktisch auf den Dialog angewiesen.
- d) Insofern die Motivation zum Dialog theologisch-missionarisch begründet ist, eignet Theologie im Allgemeinen eine dialogische und folglich metamorphe Form.

Komparative Theologinnen und Theologen verstehen ihren Ansatz folgerichtig oft eher als Methode, denn als ausgearbeitetes Modell. Wenn gilt, dass erst im Dialog mit anderen Religionen – und im weiteren Sinne natürlich Weltanschauungen im Allgemeinen – begründete religionstheologische Fragestellungen und Urteile entstehen können, und wenn zugleich gilt, dass die (theoretische und praktische) Komplexität von Religionen einen definitiven Abschluss des Urteilens verhindert, dann braucht es eine methodologische Kultivierung des Dialogs als dem eigentlichen Arbeitsort interreligiös orientierter Theologie. Die Relevanz epistemischer Tugenden für eine komparative Theologie liegt damit unmittelbar auf der Hand.

⁵ Zur Diskussion komparativer Theologie als Praxis vgl. F. X. Clooney/K. von Stosch (Hg.), *How to Do Comparative Theology*, New York 2018.

⁶ Vgl. etwa K. von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn u. a. 2012 (Beiträger zur Komparativen Theologie; 6), 193–241.

3 Grundhaltungen komparativer Theologie

Die zuvor beschriebene Annäherung an das Projekt komparativer Theologie wird oft über den Begriff des ‚interreligiösen Lernens‘ gebündelt. ‚Lernen‘ ist hier in einem dreifachem Sinne gebraucht:⁷

- a) Zunächst meint es ein *Lernen über das Andere*, das heißt eine kritische Erweiterung der spezifischen Kenntnisse über eine andere Religion. In der Begegnung mit anderen Religionen können Lernprozesse dieser Art bewusst oder unbewusst geschehen und sind nicht auf propositionale Inhalte beschränkt, sondern können sich ebenso auf die gelebte Glaubenspraxis beziehen. Interreligiöses Lernen über das Andere ist in diesem Sinne Bedingung interreligiösen Urteilens, insofern nur in der konkreten Begegnung Einsicht in die Wahrheit und Heilsrelevanz anderer Religionen gewonnen werden kann.
- b) Lernen über das Andere führt immer auch zu Selbstreflexionen und so zu einem *Lernen über sich selbst*. Erfahrungen mit Inhalt und Praxis anderer Religionen stellt die Gläubigen immer vor die Frage, ob und wie entsprechende Zusammenhänge auch in der eigenen Tradition auftauchen und geregelt sind. Oftmals entsteht so die Möglichkeit, in der Konfrontation mit dem Anderen in ein tieferes Selbstverstehen der eigenen Überzeugungen zu gelangen, sodass interreligiöses Lernen aus christlicher Sicht immer auch christozentrisch motiviert ist.
- c) Damit ergibt sich aus dem Prozess eines Lernens über Anderes und über sich selbst zugleich auch die Möglichkeit eines *Lernens vom Anderen*, die Möglichkeit also, dass ich durch die interreligiöse Begegnung *Neues* in meiner eigenen Tradition entdecke und zur Geltung bringe. Die interreligiöse Urteilsbildung ist folglich fragil, weil der Dialog mit anderen die Bedingungen verändern kann, mit denen ich in den Dialog eingetreten bin. Zugleich kann – insofern ein Lernen vom anderen wahrheitsrelevant ist – dem Dialog nicht ausgewichen werden.

Die zentrale methodologische Frage komparativer Theologie ist daher, *wie* diese dialogischen Lernprozesse gelingen können. Weil der

⁷ Vgl. dazu meine methodologischen Überlegungen in A. Langenfeld, *The Moment of Truth. Comparative and Dogmatic Theology*, in: Clooney/von Stosch (Hg.), *How to Do Comparative Theology*, 59–71.

Erfolg nicht vorauszusetzen ist, lassen sich allenfalls Tugenden bzw. Grundhaltungen kultivieren, die dem Lernwillen entsprechen. Innerhalb dieser komparativ-theologischen Debatte haben im Gespräch miteinander Catherine Cornille⁸ aus Boston, Marianne Moyaert⁹ aus Leuven und Klaus von Stosch¹⁰ aus Bonn einen Vorschlag dieser Grundhaltungen entwickelt, der sich einerseits aus Erfahrungen des Dialogs speist, andererseits aber wegweisend für die Begegnung der Religionen sein will.

Die im Folgenden vorgestellten Haltungen für gelingende interreligiöse Lernprozesse sehen sich regelmäßig mit dem Hinweis konfrontiert, im Grunde nur eine Adaption allgemeiner dialogtheoretischer Einsichten zu sein. Aus diesem Grund sollen auch die jeweiligen *theologischen* Begriffszusammenhänge in den Blick gerückt werden. So soll verdeutlicht werden, inwiefern die Grundhaltungen nicht eigentlich einem toleranten Miteinander der Religionen dienen, sondern einem wirklich theologisch motiviertem Verstehen von Wirklichkeit, das nicht an der Komplexität religiöser Vielfalt vorbeigehen, sondern durch sie hindurch wachsen will. M.E. ist in dieser dialektischen Bewegung die in *Nostra aetate* markierte Spannung von Christusbekenntnis und interreligiöser Würdigung, die in den Dialog verwies, hermeneutisch stabilisiert.

Epistemische Demut

Als zentrale Grundhaltung gelingender Lernprozesse wird zunächst eine fundamentale epistemische Demut bestimmt. Gemeint ist damit eine prinzipielle Offenheit für die Überzeugungskraft von Argumenten des Gegenübers. Erst dann ist ein wirkliches Gespräch möglich, wenn ich bereit bin, Unerwartetes wahrzunehmen, zu würdigen und mein Bild vom Anderen entsprechend zu korrigieren. Diese Annahme gründet dabei nicht ausschließlich im allgemeinen Begriff des Lernens, sondern in der Besonderheit des Lernens über das Unbedingte unter den Bedingungen des Bedingten. Insofern bedingtes Verstehen des Unbedingten grundsätzlich unvollständig ist, ist auch grundsätz-

⁸ Vgl. C. Cornille, *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue*, New York 2008.

⁹ Vgl. M. Moyaert, *Fragile Identities. Towards a Theology of Interreligious Hospitality*, Rodopi 2011 (*Currents of Encounter*; 39).

¹⁰ Vgl. K. von Stosch, *Einführung in die Komparative Theologie*, Paderborn u. a. 2021 (*Grundwissen Theologie*).

lich Neues über das Unbedingte zu lernen. Diese Denkregel für einen kontinuierlichen und unabschließbaren Verstehensprozess des Unbedingten lässt sich religionsphilosophisch etwa von Anselm von Canterburys Gottesbegriff des *id quo maius cogitari nequit* her begründen. Die Bestimmung Gottes als dasjenige, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, kann als rein formaler Begriff interpretiert werden, der noch keine inhaltlichen Festlegungen trifft. Vielmehr stellt er eine Anleitung dar, affirmative Bestimmungen Gottes als geeignete Sprechweisen von demjenigen, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, zu prüfen. Dabei stößt die Prüfung nach Anselm unweigerlich auf die Einsicht, dass es eine notwendige Wesenseigenschaft desjenigen ist, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, dass es größer ist als gedacht werden kann (denn sonst ließe sich ja ein größeres Wesen denken, auf das genau dieses zuträfe). Jede affirmative Aussage über Gott ist so zugleich gebunden an ihre Negation, weil sie auf andere Weise zu verstehen ist. Das bedeutet aber nicht zwingend die Preisgabe der Möglichkeit positiver Theologie, sondern hebt diese in einer Logik der Überbietung auf, die das Unbedingte zu beschreiben versucht, präzise indem sie auf das Bedingte der eigenen Beschreibung verweist.¹¹

Diese Tradition analoger Gottesrede, die in Judentum, Christentum und Islam dominante Rezeptionslinien hat, drängt geradezu darauf hin, Theologie als Lernprozess des adäquaten Sprechens vom Unbedingten zu begreifen. Entsprechend scheint mir epistemische Demut auch im interreligiösen Sprechen von Gott hilfreich für gelingende Lernprozesse. Damit ist ausdrücklich nicht religions-theologisch vorentschieden, dass mir das Unbedingte in anderen Religionen tatsächlich begegnet. Wohl aber begründet die prinzipielle Unabschließbarkeit des Begreifens des Unbedingten die praktische *Möglichkeit*, dass ich in der Begegnung mit dem religiös Anderen tatsächlich über das Unbedingte lernen kann.

Empathie

In der Konsequenz braucht es eine empathische Grundhaltung dem Anderen gegenüber. Gemeint ist mit Empathie die aktive Bereitschaft, sich von der Praxis und Lehre anderer Religionen affizieren zu lassen

¹¹ Vgl. dazu etwa K. von Stosch, Größer als am größten? Untersuchungen zum Gottesbegriff Anselms von Canterbury, in: ThZ 62 (2006) 420–432.

und so das Gute, Wahre und Schöne beim anderen sehen zu *wollen*.¹² Aus Empathie mit dem Anderen folgt dabei nicht, dass ich zur gleichwertigen Annahme anderer Religionen gezwungen wäre, insofern die Offenheit, wirklich zu hören, ja noch keine faktische Resonanz impliziert. Wohl aber zieht sie den Akt der Kommunikation aus der Gleichgültigkeit und Belanglosigkeit von toleranzorientierten Harmonisierungsbestrebungen interreligiöser Art.¹³ Es kann also einem Dialog, der auf Lernen über das Unbedingte abzielt, nicht um die Befriedung von Widersprüchen gehen, sondern gerade um eine Kultivierung des Diskurses über Differenzen. Insbesondere an den Stellen, an denen keine interreligiöse Übereinstimmung besteht, braucht es ein aktives Bemühen um ein authentisches Verstehen der Relevanz solcher Differenzmarker für die jeweiligen Glaubenssysteme. Zugleich artikuliert die Betonung einer empathischen Grundhaltung, dass der interreligiöse Dialog zwischen Personen, Personen und Texten oder anderen Artefakten und damit nur mittelbar zwischen Systemen stattfindet. Anders ausgedrückt: Dialog ist ein personales Geschehen, das systemische Kontexte zwar positiv als Bedingung von Verstehen voraussetzt, umgekehrt aber nicht ein vollständiges Verstehen systemischer Kontexte aus konkreten Begegnungen ableiten kann. Am ehesten wird man komparative Theologie also im Sinne einer abduktiven Methode beschreiben können, dem Versuch, das Verhältnis von Allgemeinem und Konkretem als dynamische Einheit zu begreifen, deren Struktur selbst in beständigem Wandel ist.

Theologisch begründbar ist eine Haltung der Empathie in der Christologie, näherhin in der kommunikativen Lebenspraxis Jesu, die gerade nicht Gleichgültigkeit, sondern konkrete Zugewandtheit

¹² Wissenschaftstheoretisch verwandt ist die Grundhaltung der Empathie etwa mit Jürgen Werbicks Begründung der Fundamentaltheologie im Begriff der Würdigung. Vgl. von ihm *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg – Basel – Wien 42010, 864–869.

¹³ Diese Tendenz eignet säkularen Öffentlichkeiten, ist m. E. allerdings nicht unproblematisch. Denn das an sich schätzenswerte Streben nach Toleranz kann auch kritische Impulse (von Religionen) zudecken bzw. unterdrücken, die als Möglichkeitsbedingungen eines freien Diskurses notwendig erscheinen. Die Forderung nach Toleranz kann also zu einem Individualismus geraten, der individuelle Freiheit aus dem Raum der gemeinsamen Freiheitsordnung herauszulösen droht. Vgl. dazu etwa C. Amlinger/O. Nachtwey, *Gekränkte Freiheit. Aspekte des libertären Autoritarismus*, Berlin 2022.

und Kommunikationswillen auch in dissensuellen Situationen bestimmt. Relevant ist dabei, dass auch Jesu Lebenspraxis dem biblischen Zeugnis nach – etwa mit Blick auf die Begegnung mit der syrophönizischen Frau – eine Lernentwicklung kennt. In einer Hermeneutik der Selbstmitteilung lässt sich daraus folgern, dass das empathische Bemühen um Verstehen und Lernen vom konkreten Anderen als inneres Moment des Weltverhältnisses Gottes zu begreifen ist.¹⁴ So kann deutlich werden, dass es in der Frage nach Grundhaltungen im Dialog nicht bloß um eine theologische Hermeneutik im Allgemeinen, sondern – wie unten noch auszuführen sein wird – immer auch bereits um eine soteriologische Perspektive geht.

Gastfreundschaft

Die Grundhaltung der Gastfreundschaft kann innerhalb des interreligiösen Dialogs mindestens zwei Dimensionen bezeichnen: Erstens ist wirkliche Gastfreundschaft gemeint, die schon bei einer Einladung zu entsprechendem Essen beginnt und dem Gast eine Anknüpfung an ihm Bekanntes vermitteln kann. Sie dient dazu, Hierarchien zwischen den Gesprächspartnern abzubauen und im Fremden das Vertraute zu ermöglichen. Zweitens bestimmt ‚Gastfreundschaft‘ aber auch eine spezifische Offenheit im Denken, die noch einmal über epistemische Demut und Empathie hinausgeht. Gemeint ist die Haltung, dem Selbstverständnis des Anderen Raum zu geben und sich nicht auf einmal gefasste Vorstellungen und Vorurteile zu fixieren.

Begründet werden kann eine solche Haltung der Gastfreundschaft in der Pneumatologie als dem theologischen Reflexionsort, der die Fähigkeit des Menschen ausdrückt, andere immer wieder neu von ihren Möglichkeiten her zu verstehen und sie nicht auf meine einmal gefassten Vorstellungen festlegen zu müssen.¹⁵ Während

¹⁴ Vgl. A. Langenfeld, *Offenbarung und freie Vernunft. Die fundamentaltheologischen Anforderungen einer trinitarischen Rekonstruktion der Heilsgeschichte*, in: B. Dahlke/C. Dockter/A. Langenfeld (Hg.), *Christologie im Horizont pneumatologischer Neuaufbrüche. Bestandsaufnahmen und Perspektiven*, Freiburg – Basel – Wien 2022 (QD; 325), 119–135.

¹⁵ Zur ausführlichen Begründung dieser pneumatologischen These vgl. A. Langenfeld, *Möglichkeit der Freiheit. Überlegungen zu einem freiheitsemphatischen Begriff des Geistes Gottes*, in: Ders./S. Rosenhauer/S. Steiner (Hg.), *Menschlicher Geist – Göttlicher Geist? Beiträge zur Philosophie und Theologie des Geistes*, Münster 2020 (STEP; 22), 331–371.

also die Christologie den konkreten Inhalt der interreligiösen Begegnung als emphatische Praxis der Anerkennung theologisch begründet, so drückt die Pneumatologie die Freiheit aus, neu anfangen zu können, auch wenn Kommunikation ins Stocken geraten oder gar gescheitert ist. Die Grundhaltung der Gastfreundschaft impliziert im Horizont einer theologischen Hermeneutik auch die perichoretische Dynamik der immanenten Trinität, insofern sie die Form eines Beim-Anderen-bei-sich-selbst-Seins schlechthin ausdrückt.¹⁶ Der gegenseitig eröffnete kommunikative Raum entspricht in dieser Hinsicht dem relationalen Wesen Gottes und bedeutet damit in einer Logik der Selbstmitteilung zugleich die von Gott her mögliche Teilhabe an seinem Selbstverhältnis. Angezeigt ist damit nicht zuletzt eine konkrete hermeneutische Verbindung von Soteriologie und Dialog der Religionen, die unten noch einmal auszuführen sein wird.

Verletzlichkeit

Die Bereitschaft zur wirklichen Gastfreundschaft beinhaltet auch eine gewisse Verletzlichkeit, eine Haltung also, in der ich bereit bin, fundamentale und identitätsstiftende Überzeugungen irritieren zu lassen. Gerade eine Haltung der Verletzlichkeit scheint auch in den Naturwissenschaften immer wieder Motor einschneidender Entwicklungsprozesse zu sein, weil etwa Überzeugungen und Annahmen nicht gegen die Erkenntnisse anderer Wissenschaften hermetisch abgeriegelt werden.

Die christliche Theologie ist seit ihren Ursprüngen mit der Dialektik von Identität und Verletzlichkeit befasst,¹⁷ insofern die Theologie des Kreuzes ein wesentliches Fundament christlicher Identität darstellt. Schon in der paulinischen Theologie wird die Spannung mit Händen greifbar, von der Auferstehung nicht ohne den Tod Jesu am Kreuz sprechen zu können. Gottes Heilshandeln ist nicht nur transzendente Erhöhung, sondern auch immanentes Leiden, es schließt die Fragilität und Kontingenz des Lebens positiv ein. Der

¹⁶ Vgl. zur trinitätstheologischen Interpretation dieses ‚Resonanzgeschehens‘ H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Frankfurt a.M. 2019, 446f.

¹⁷ Vgl. zum Begriff der Vulnerabilität im Horizont komparativer Theologie M. Moyaert, *On Vulnerability. Probing the Ethical Dimensions of Comparative Theology*, in: *Religions* 3 (2012) 1144–1161.

Glaube an Christus bedeutet also nicht, dem Verstörenden und scheinbar Nicht-Vernünftigen ausweichen zu dürfen, sondern gerade ihm *nicht ausweichen* zu müssen.¹⁸

Christliche Identität wurzelt demnach darin, sich Anderem radikal und restlos auszusetzen, ohne noch einmal eine reflexive Selbstsicherung einbauen zu können.¹⁹ Eine Haltung der Verletzlichkeit impliziert so auch eine Haltung des *Vertrauens* gegenüber einer Hermeneutik des Verdachts, die im Anderen eine ständige Bedrohung des Eigenen ausmacht. Damit ist auch ein Bezug auf den oben im Rekurs auf Clooney bereits angesprochenen Missionsbegriff als kommunikative Praxis *radikaler* Öffnung auf Anderes hin gegeben, insofern Mission ausdrücklich nicht als Versuch der Unterwerfung, sondern als Performanz der Öffnung für Anderes und in diesem Sinne der Verletzlichkeit des Eigenen verstanden wird.

Gebundenheit

Mit dem Missionsbegriff erreichen wir eine letzte Grundhaltung, nämlich die der Bindung bzw. der Gebundenheit an die eigene religiöse Tradition.²⁰ Die Bindung an das eigene Bekenntnis stellt für den interreligiösen Dialog keinen Nachteil dar, sondern kann vielmehr als Bedingung seines Sinns bestimmt werden. Denn insofern der Dialog im komparativ-theologischen Sinne das Ziel interreligiösen Lernens verfolgt, erscheint authentisches Lernen nur dann möglich, wenn Zeugnis gegeben und nicht um einer friedlichen Atmosphäre willen geleugnet wird.²¹

Daran kann zuletzt auch noch einmal deutlich werden, dass der Lernprozess nach theologischer Einsicht sucht, dass es also darum

¹⁸ Zur Terminologie im Kontext der Ekklesiologie vgl. H-J. Sander, nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche, Würzburg 2002 (GlaubensWorte).

¹⁹ Das semantische Ineinander von Über- und Auslieferung im Begriff *traditio*, das Hansjürgen Verweyen herausgestellt hat, weist präzise auf die Spannung zwischen Identität und Verletzlichkeit hin. Vgl. von ihm Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg ³2000, 51f.

²⁰ Vgl. dazu auch K. von Stosch, Mission und Evangelisierung, in: A. Langenfeld/K. von Stosch, Allumfassend, Vielfalt als Grammatik des Katholischen, Freiburg – Basel – Wien 2022, 110–130.

²¹ Vgl. zur Relevanz des Zeugnisbegriffs im interreligiösen Dialog Felix Körner, Kirche im Angesicht des Islam. Theologie des interreligiösen Zeugnisses, Stuttgart 2008.

geht, in der Auseinandersetzung mit dem religiös Anderen, die Wahrheit Gottes tiefer zu verstehen und so die Verwurzelung in der eigenen Tradition zu stärken. Komparative Theologie ist in diesem Sinne sehr wohl um Identitätsbildung bemüht, weist aber deren Konstruktion in einer Echokammer zurück und drängt somit auf eine Bewährung und Entwicklung der Identität in Kommunikation mit Anderem.

4 Freundschaft als Prinzip gelingender theologischer Verständigung

Betrachtet man die beschriebenen Grundhaltungen im Zusammenhang, dann bietet sich m.E. an, den Begriff der Freundschaft als Prinzip interreligiöser Verständigung zu begreifen. Unter Freundschaft verstehe ich eine Beziehung,

- in der die einzelnen subjektiv die Erfahrung machen, als sie selbst wertgeschätzt zu werden und sie selbst sein zu können;
- in der objektiv Individualität und somit faktisch auch Verschiedenheit der Beziehungspartner gefördert wird;
- die kommunikative und ästhetische Räume eröffnet, die Quellen und Gründe für Verschiedenheit ohne konsekutiven Identifikationszwang verstehen zu lernen;
- die Konflikträume eröffnet und artikulierte Widersprüche aushält und somit im Gegensatz zur ‚Toleranz‘ im besten Sinne des Wortes *übergreifend* ist.

Versteht man ‚Freundschaft‘ zusammenfassend also als Beziehung, in der Verschiedenheit voneinander nicht aufgelöst und von den Beteiligten nicht ausschließlich toleriert wird, sondern nach Möglichkeit der Beteiligten gewürdigt und gefördert wird, dann scheint sie in einem bestimmten Sinne *Form* und *Ziel* gelingender interreligiöser Dialoge zu sein.

- Als *Ziel* interreligiöser Begegnung kann Freundschaft insofern bestimmt werden, als dass in ihr die Spannung von Bekenntnis und Differenzwürdigung im hegelschen Sinne ‚aufgehoben‘ und so die Perspektive markiert ist, auf die *Nostra aetate* verweist.²² Interreligiöse Freundschaft erlaubt es also, ein starres

²² Vgl. zum Begriff der Freundschaft im interreligiösen Kontext J. Fredericks, In-

Gegenüber des Festhaltens am eigenen Wahrheitsanspruch und des Lernens vom Anderen als Scheinalternative zu enttarnen und in kommunikativer Praxis *mit anderen* das eigene Bekenntnis positiv zu artikulieren. Damit ist eine Haltung im Dialog möglich, die nicht vom Anderen als Bedrohung des Eigenen ausgeht, sondern das Andere als Ort des Gewürdigenseins, der Entwicklung und des vertieften Lernens des Eigenen be-greift.

- In diesem Sinne kann Freundschaft zugleich als *Form* bzw. Struktur gelingenden interreligiösen Lernens begriffen werden. Ein Beispiel soll das verdeutlichen: In meiner komparativen Auseinandersetzung mit dem Erlösungsbegriff im christlich-islamischen Gespräch bin ich früh geprägt worden von einer ästhetischen Offenbarungshermeneutik des Koran im Sinne Navid Kermanis oder – in theologisch-reflexiver Form – Milad Karimis.²³ Obwohl ich die Idee faszinierend fand, dass die Rezitation des Koran die Form der Offenbarung und somit die Schönheit Gottes die Struktur des Inhalts darstellt, habe ich in der Erfahrung doch mit der Rezitation immer eher gefremdet. Erst als im Horizont einer interreligiösen Veranstaltung eine muslimische Freundin im gemeinsamen Morgengebet eine Sure des Koran rezitiert hat, war ich zum ersten Mal wirklich berührt von der vorher nur theoretisch bestimmten Schönheit. Freundschaft eröffnet solche *personalen* und *situativen* Bedingungen praktischen Verstehens, die doch an sich unableitbar sind. Sie erschließt gewissermaßen die ‚Qualia‘ interreligiöser Kommunikation und damit eine *Tiefenstruktur* religiöser Praxis, die der theologischen Suche nach Wahrheit nicht äußerlich bleiben darf.

Vor diesem Hintergrund erscheint es mir spannend, dass der Begriff der Freundschaft ein traditionsreicher, gegenwärtig aber wenig prominenter Begriff der christlichen Soteriologie ist.²⁴ Als erlösungs-

terreligious Friendship. A New Theological Virtue, in: Journal of Ecumenical Studies 35 (1998) 159–174.

²³ Vgl. A. Langenfeld, Das Schweigen brechen. Christliche Soteriologie im Kontext islamischer Theologie, Paderborn u. a. 2016 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 22).

²⁴ Zentral ist das Konzept für Thomas von Aquin und die ihm folgenden Soterio-

theoretischer Begriff beschreibt ‚Freundschaft‘ sowohl in der Gott-Mensch-, als auch in der Mensch-Mensch-Relation die daseinsbegründende Dynamik eines Selbstseins in Beziehung.²⁵ So wie Gottes Selbstverhältnis Beziehung ist, so bedeutet Freundschaft mit Gott – im Kontext der Haltung der Gastfreundschaft war das bereits Thema – das Selbst konstituierende Teilhabe an dessen Wesensbeziehung und damit an Beziehung überhaupt.²⁶ In Beziehung mit anderen ereignet sich in diesem Verständnis folglich immer auch Gottesbeziehung und somit dynamisch-geschichtliches Heil. Der durch Freundschaft geformte und auf Freundschaft ausgerichtete interreligiöse Dialog steht in diesem Sinne nicht außerhalb sondern *innerhalb* des Heilsgeschehens und ist damit auch Gottes Wesen selbst nicht äußerlich zu denken. Weil aber Gott im theologischen Sinne nicht nur wahr, sondern die Wahrheit selbst ist, ist die Praxis des Dialogs und damit der freundschaftlich-offene Kommunikationsprozess aus christlich-theologischer Sicht als praktisches Integral der Wahrheit zu begreifen. Die geschichtlich gewordenen Beziehungen stehen nicht in Konkurrenz zum Absoluten, das christlich als Beziehung selbst gefasst wird, sondern bestimmen dieses (quasi-christologisch) als jeweils Konkretes. In der Frage nach der Praxis des interreligiösen Dialogs geht es aus christlicher Sicht also um mehr als nur um ein gutes Gespräch – es geht am Ende um ein erhandeltes Verstehen der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes.

logien. Vgl. dazu etwa H. Dörnemann, *Freundschaft. Die Erlösungslehre des Thomas von Aquin*, Würzburg 2012.

²⁵ Vgl. zu dieser Lesart des Freundschaftsbegriffs *Dei verbum* 2. Der Text verbindet die Anrede des Menschen durch Gott ‚wie Freunde‘ unmittelbar mit dessen Heilsabsicht.

²⁶ Vgl. zur Reflexion der Relation von Gottes Selbst-, Welt- und der Selbstbeziehung der Welt: A. Langenfeld, *Frei im Geist. Studien zum Begriff direkter Proportionalität in pneumatologischer Absicht*, Innsbruck – Wien 2021 (ITS; 98).

Autorinnen und Autoren

Katherine Dormandy, DPhil, ist Professorin am Institut für Christliche Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.

Matthias Hoesch, Dr.phil., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Exzellenzcluster „Religion und Politik“ der Universität Münster.

Andreas Koritensky, Dr. phil. Dr. theol., ist Professor für Systematische Philosophie an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Aaron Langenfeld, Dr. theol., ist Professor für Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaften und Rektor der Theologischen Fakultät Paderborn.

David Lanius, Dr. phil., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am DebateLab des Karlsruher Instituts für Technologie (KIT) und Leiter des Forums für Streitkultur.

Elisabeth Maikranz, Dr. theol., ist Akademische Rätin auf Zeit am Ökumenischen Institut der Universität Heidelberg.

Bruno Niederbacher SJ, Dr. phil., MTh, ist Professor am Institut für Christliche Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.

Xaver Maria Propach OP (ehemals Jan Levin), Dr. phil. Dr. theol, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Maria Schwartz, PD Dr. phil., ist Studienrätin/LbA am Philosophischen Seminar der Bergischen Universität Wuppertal.

Margit Wasmaier-Sailer, Dr. phil., ist Professorin für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern.

Anne Weber, Dr.phil., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Veronika Weidner, Dr. theol., ist Professorin für Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Brixen.