

Zwischen Wahrheit und Toleranz

Interreligiöser Dialog in postsäkularer Gesellschaft

«Gott liebt das Monopol nicht»

Kurt Marti¹

«So war also Augustinus im Irrtum, wenn er Gott auf jeder Seite der *Confessionen* anruft? Aber – kann man sagen – wenn er nicht im Irrtum war, so war es doch der Buddhistische Heilige – oder welcher immer – dessen Religion ganz andere Anschauungen zum Ausdruck bringt. Aber keiner von ihnen war im Irrtum, ausser wo er eine Theorie aufstellte.»

Ludwig Wittgenstein²

1. Einleitung

Nach den Terroranschlägen von 9/11 erfreute sich Samuel P. Huntingtons erstmals 1993 publizierte These vom Clash of Civilizations³ grosser Beliebtheit, um den «Global War on Terrorism» zu legitimieren. Der Politikwissenschaftler behauptete, dass nach dem Ende des Kalten Krieges nicht mehr politische Ideologien, sondern Kulturen die globale Welt bestimmen würden. Im Zentrum stünden häufig religiös begründete, gegensätzliche und unversöhnliche Norm- und Wertvorstellungen, Institutionen, Denk- und Verhaltensweisen. Huntingtons Weltklärungsmodell war nicht wissenschaftlich, aber politisch enorm erfolgreich. Der interreligiöse Dialog kann dazu als eine Art praktischer Gegenbeweis mit kleiner Münze betrachtet werden. Aber wie, auf welcher Grundlage und um welchen Preis ist interreligiöse Verständigung möglich?

Diesen Fragen möchte ich im Folgenden mit Blick auf die drei im Titel genannten Begriffe «Postsäkularität», «Wahrheit» und «Toleranz» – angesichts der begrenzten Zeit – in thetischer Form nachgehen. Zunächst werde ich auf einen folgenschweren Reduktionismus in den aktuellen Debatten – nicht nur aber auch – in der schweizerischen Diskussion hinweisen. Anschliessend plädiere ich dafür, dass die Wahrheitsfrage für religiöse Überzeugungen unverzichtbar ist. Den Abschluss bilden einige Bemerkungen zu religiöser Toleranz. Meine Überlegungen aus westlich-philosophischer und christlich-theologischer Sicht sind in diesem Sinn partikular. Ich versuche mir sozusagen selbst über meine reformierte Schulter zu schauen bei der Explikation meiner These, dass die Suche nach einem gemeinsamen, *inhaltlichen* Funda-

¹ Kurt Marti, «Ich bin jetzt eigentlich fällig». Gespräch mit Kurt Marti: Der Bund, 28.03.2011, 31.

² Ludwig Wittgenstein, Bemerkungen über Frazers «The Golden Bough»: Rolf Wiggershaus (Hg.), Sprachanalyse und Soziologie. Die sozialwissenschaftliche Relevanz von Wittgensteins Sprachphilosophie, Frankfurt/M. 1975, 37–57 (39).

³ Vgl. Samuel P. Huntington, The Clash of Civilizations?: Foreign Affairs, Vol. 72/1993, No. 3, 22–49.

ment für den interreligiösen Dialog einen, dem spätliberalem Denken geschuldeten Irrweg darstellt. Dagegen probiere ich ansatzweise den umgekehrten Weg über die wechselseitige Anerkennung fundamentaler inhaltlicher Dissense.

2. Die entkoffeinierte Religion

Der slowenische Philosoph und Psychoanalytiker Slavoj Žižek hat einmal bemerkt: «Das Verbot, sich leidenschaftlich zu seinem Glauben zu bekennen, erklärt, warum ‹Kultur› zu einer zentralen lebensweltlichen Kategorie geworden ist. Religion ist erlaubt – aber nicht als eine substanzielle Lebensweise, sondern als ‹Kultur› und Lifestyle-Phänomen. Was sie legitimiert, ist nicht ihr innerer Wahrheitsanspruch, sondern die Art, wie sie uns den Ausdruck innerster Gefühle erlaubt. Wir müssen nicht mehr ‹wirklich gläubig sein›, solange wir bloss (einige) religiöse Rituale und Sitten befolgen. Sogar die Religionen selbst [...] bedienen inzwischen den postmodernen Vergnügungshunger, die Religion als ‹Kultur›. Vielleicht ist ‹Kultur› der Name für all jene Dinge, die wir praktizieren, ohne wirklich an sie zu glauben, ohne sie ‹ernst zu nehmen›. Ist das nicht auch der Grund dafür, warum wir fundamentalistische Gläubige als kulturfeindliche ‹Barbaren› abtun – nur deshalb, weil sie es wagen, ihre Überzeugungen ernst zu nehmen?»⁴

Hinter der Vermutung Žižeks steht das moderne Staatsverständnis spätliberaler, rechtsstaatlicher Demokratien. Religiöse Überzeugungen gehören dort – analog zu moralischen Haltungen – in den Bereich der Privatsphäre. Es gehöre – wie John Rawls sehr folgenreich behauptet hat – zu den ‹Bürden des Urteilens›⁵ der Bürgerinnen und Bürger in liberalen Gesellschaften, sich in grundlegenden politischen Gestaltungsdebatten religiöser und moralischer Überzeugungen zu enthalten. Die religiösen Bürgerinnen und Bürger sollen sozusagen den religiös-neutralen Charakter des Rechtsstaats internalisieren und in ihrem öffentlichen Handeln simulieren. Der Pluralismus konkurrierender und einander widersprechender religiöser Überzeugungen sei nur möglich, wenn er aus der politisch-rechtlichen Gestaltung der Gesellschaft konsequent herausgehalten würde.

Dieser politischen Liberalismus-Konstruktion ist zwar häufig widersprochen worden, aber sie bildet etwa für die Schweiz nach wie vor eine Art politische Hintergrundtheorie. Den Bürgerinnen und Bürgern wird eine Art *religious correctness* abverlangt, die auf eine religiöse Selbstverharmlosung hinausläuft und mit Žižek als religiöse Entkoffeinierung beschrieben werden kann: «Wir kennen eine Reihe von Produkten, deren schädigende Eigenschaft neutralisiert wurde: Kaffee ohne Koffein, Sahne ohne Fett, Bier ohne Alkohol. [...] Auch die liberale und tolerante Einstellung gegenüber anderen Menschen gehört in dieses Bild, die Forderung nach Offenheit gegenüber seinem Anderssein bei gleichzeitig obsessiver Angst vor Belästigung: Der andere ist einem recht, solange er nicht wirklich anders ist.»⁶ Analog werden religiöse Überzeugungen ohne verbindliche religiöse Wahrheiten gefordert. Jede und jeder darf den

⁴ Slavoj Žižek, Gefährlicher Glaube. Die westliche Toleranz verfehlt das Wesen der Religion: Die Zeit 11.03.2004.

⁵ John Rawls, Politischer Liberalismus, Frankfurt/M. 1998, 127–132.

⁶ Žižek, Glaube, a.a.O.

eigenen Glauben leben, solange die anderen möglichst wenig davon merken. Der Preis für die Demokratisierung religiöser Überzeugungen besteht in ihrer Privatisierung.

3. Religiösen Wahrheiten widersprechen

In dieser spätliberalen Optik taucht die religiöse Wahrheitsfrage nicht auf. Mehr noch, der Mechanismus färbt auch auf die Religionsgemeinschaften selbst ab. Charles Taylor hat diese Tendenzen als religiöse Subtraktionsgeschichte beschrieben: Religiöse Wahrheiten werden – wie bei einer mathematischen Subtraktion – von den religiösen Überzeugungssystemen abgezogen, um Religion mit kontingenten gesellschaftlichen Werthaltungen kompatibel zu machen. Übrig bleibt – mit Ingolf Dalferth – das Modell «Cafeteria-Religion», das dem Motto folgt: «Was Gott ist, bestimme ich».⁷ Wenn dieses Modell zuträfe, wäre jeder interreligiöse Dialog überflüssig und jeder interreligiöse Konflikt nur Ausdruck eines persönlichen Missverständnisses. Dass diese Konfliktlösung nicht funktioniert, ist bereits ein Hinweis darauf, dass bestimmte religiöse Überzeugungen, die als Wahrheiten erkannt und bekannt werden, eine konstitutive Funktion für den Glauben haben. Durch einen religiösen Glauben (*faith*) bestimmt zu werden bedeutet, die Geschichten und Traditionen der eigenen Religion gemeinschaftlich zu erinnern und fortzuschreiben – Dietrich Ritschl verwendet den schönen Ausdruck Geschichten von den gemeinsam «bewohnten» Geschichten.⁸

Die religiöse Wahrheitsfrage wird häufig missverstanden, weil religiöse Überzeugungen wie wissenschaftliche Behauptungen nach bestimmten Regeln als wahr oder falsch eingestuft werden. Dagegen gilt es, an den genuinen Charakter und die Inkommensurabilität religiöser Wahrheiten zu erinnern. Angenommen eine gläubige Person sagt «Ich glaube, dass Gott existiert» und eine nicht-gläubige Person widerspricht: «Nein, ich glaube nicht, dass Gott existiert». Grammatikalisch scheinen beide Personen eine gegenteilige Überzeugung zu vertreten, so als stritten sie darüber, ob eine Kaffeetasse auf dem Tisch steht oder nicht. Während sich der Streit um das Vorhandensein von Kaffeetassen auf einen von beiden identifizierbaren Gegenstand bezieht, geht es bei der kontroversen Gottesfrage nicht um das grammatikalische Objekt «Gott», sondern um seine Qualifizierung durch die Ausdrücke «ich glaube» bzw. «ich glaube nicht». Ein religiöser Mensch glaubt niemals das, worauf eine areligiöse Person mit ihrer Verneinung verweist. Bei der Entgegnung «Ich glaube nicht, dass Gott existiert» versteht die Sprecherin die Wörter «Gott» und «existiert» ganz anders, als die religiöse Person, die mit den gleichen Wörtern bekennt «Ich glaube, dass Gott existiert». Dass Gott für die gläubige Person existiert, ist eigentlich kein Behaupten, sondern ein Bekennen. Die die Existenz Gottes bestreitende Person, greift nicht auf einen Glauben zurück, jedenfalls auf keinen, in dem Gott eine Rolle spielen würde. Was immer sie mit dem Ausdruck «Gott» meint, hat nichts damit zu tun, was die gläubige Person darunter versteht. Die Gründe, warum jemand nicht an die Existenz Gottes glaubt, gehören in ein anderes Sprachspiel, als jene Umstände, die einer gläubigen

⁷ Ingolf U. Dalferth, «Was Gott ist, bestimme ich!» Theologie im Zeitalter der «Cafeteria-Religion»: ders., Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit, Tübingen 1997, 10–35.

⁸ Dietrich Ritschl, Die Protestanten und das Wort: ders., Theorie und Konkretion in der Ökumenischen Theologie, Münster 2005, 159–163 (163): «[U]nsere heutigen Mitmenschen «bewohnen» die biblischen Geschichten vielfach nicht mehr. Sie sind wie leere, unbewohnte Strassenzüge in der Stadt, in der wir leben. Jemand hat noch die alten Stadtpläne – die Theologen vielleicht – aber die Häuser sind leer und wir kennen die Strassen nicht mehr. Das ist eine Tragik, nicht nur der Sprache sondern der Kirche.»

Person die Existenz Gottes gewiss machen. Ludwig Wittgenstein, der mit dieser Argumentation Überlegungen von Anselm von Canterbury aufnimmt, resümiert: Die Kontroversen zwischen Gläubigen und Ungläubigen «sehen ganz anders als normale Kontroversen. Die Gründe sehen ganz anders aus als normale Gründe. Sie sind, auf irgendeine Art, ganz un schlüssig. In der Tat ist der Witz der Sache, dass die ganze Geschichte zerstört würde, sobald es Beweise gäbe.» Ein gläubiger Mensch hat «das, was man einen unerschütterlichen Glauben nennt. Und der wird sich nicht beim Argumentieren oder beim Appell an die gewöhnliche Art von Gründen für den Glauben an die Richtigkeit von Annahmen zeigen, sondern vielmehr dadurch, dass er sein ganzes Leben regelt.»⁹

Wittgenstein war der Ansicht, dass einem religiösen Glauben nicht widersprochen werden könne, weil ein Widerspruch ein gemeinsames Referenzsystem voraussetze. Hilary Putnam hat daraus die Konsequenz gezogen: «Im Grunde lässt sich der religiöse Diskurs nur verstehen, wenn man die Lebensform begreift, der er angehört. [...]. Das ganze Gewicht einer Lebensform kann in den Bildern liegen, die von dieser Lebensform gebraucht werden.»¹⁰ Was für den Dissens zwischen einer gläubigen und einer nicht-gläubigen Person gilt, trifft grundsätzlich auf das Gespräch zwischen Menschen verschiedenen Glaubens zu. Auch dort gilt, dass ich nur widersprechen kann, wenn ich weiss, nicht nur wie die andere Person die Begriffe «Gott», «Glaube», «heilig» etc. verwendet, sondern auch wie ihre Äusserungen mit ihrem (Glaubens-)Leben verbunden sind und die Person und ihr Leben bestimmen. Auch hier gilt, dass der Streit um die Wahrheit nicht ohne weiteres die Sprachspielgrenzen der Religionsgemeinschaften überspringen kann. Pointiert: Häresien kann es nur innerhalb des gleichen Sprachspiels bzw. im Raum einer gemeinsam geteilten Glaubenspraxis geben.

4. Parodistische Toleranz *contra* Mut zum Dissens

Der Schriftsteller Martin Walser hat das bei uns verbreitete Unverständnis gegenüber dezidiert religiösen Menschen einmal als *parodistische Toleranz* etikettiert.¹¹ Das Parodistische bestehe in der Unfähigkeit von Menschen, die einen religiösen Glauben ablehnen, die Bedeutung des Glaubens für die Gläubigen überhaupt wahrnehmen zu können. Ein anspruchsvoller Toleranzbegriff macht es sich dagegen bewusst unbequem. In der lateinischen Antike und bei den Kirchenvätern war *tolerantia* massgeblich bezogen auf «*dura et aspera*, auf das Ertragen von Unrecht, Folter und Gewalttätigkeit, die Mühsal «schmutziger Zwangsarbeit» [...], das Erleiden

⁹ Ludwig Wittgenstein, Vorlesungen über den religiösen Glauben: ders., Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben, Göttingen 1968, 87–110 (90f.); vgl. Frank Mathwig, Diesseits der Projektion. Aus dem Alltag religionspolitischer Konflikte am Beispiel der religionspolitischen Kontroverse um das Minarettverbot in der Schweiz: Ethik und Gesellschaft 2/2011: http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2011_Mathwig.pdf (11.11.2017).

¹⁰ Hilary Putnam, Für eine Erneuerung der Philosophie, Stuttgart 1997, 172–226 (196.199).

¹¹ Martin Walser, Über Rechtfertigung. Eine Versuchung, Reinbek 2012, 33. Walser schildert eine Fernsehdiskussion zwischen einem atheistischen Publizisten und einem Christen: «Es war deutlich, der Befürworter [des Christentums] hatte keine Chance. Und die Regie und der Moderator waren ganz auf der Seite dieses unantastbaren Schmunzels. Selbstzufriedenheit strahlte der Publizist aus. Wie kann man bloss noch an Gott glauben! Das strahlte der Publizist und Atheist aus. Und das darum herumsitzende Publikum zeigte durch Beifall, dass es auch dieser Meinung war. Der Moderator machte, wenn er zum Befürworter sprach, ein parodistisches Toleranzgesicht. Mir fiel dazu ein: Die Medien sind der Stammtisch der Nation. Zu dem Atheisten fiel mir ein: Wer sagt, es gebe Gott nicht, und nicht dazusagen kann, dass Gott fehlt, und wie er fehlt, der hat keine Ahnung. Einer Ahnung allerdings bedarf es.»

von Schmerzen und Gefahren, das Ausharren in Schicksalsschlägen, Hungersnöten, Naturkatastrophen und militärischen Niederlagen».¹² Der neuzeitliche Toleranzbegriff, wie er seit der Aufklärung Karriere machte, transformiert diese existentiellen Herausforderungen in die intellektuelle Zumutung eines Paradoxes: Wer tolerant ist, behauptet, dass «es falsch [wäre], das Falsche nicht zu tolerieren».¹³ Das Falsche wird aus der Perspektive der Toleranz nicht richtiger, aber richtig ist es danach, das Falsche zuzulassen. Dasjenige, was toleriert werden soll, darf weder beliebig, noch irrelevant oder indifferent sein, vielmehr muss es die Tolerierenden in einem starken Sinn herausfordern. Zudem kann mit Toleranz ausschliesslich auf Konflikte reagiert werden, die normativ nicht aufgelöst werden können und deshalb ausgehalten werden müssen.

Der neuzeitliche Toleranzbegriff greift dabei auf eine Vorstellung zurück, die in anderer Weise prominent in der reformatorischen Rechtfertigungslehre begegnet: die Unterscheidung zwischen der gerechtfertigten Person und ihrem weiterhin sündigen Handeln und Verhalten. Die Toleranzidee profanisiert diese Unterscheidung: Abgelehnt werden bestimmte Motive, Absichten und Praktiken, nicht aber die so handelnde Person oder Gruppe. Toleranz ist mit anderen Worten eine Funktion der Anerkennung der Person, ihrer Würde und ihrer Grund- und Menschenrechte. Zusammenfassend lässt sich festhalten:

1. Toleranz bezeichnet ein soziales Verhältnis unter Konfliktbedingungen.
2. Toleranz setzt die – in Bezug auf die eigene Position – begründete Ablehnung von Haltungen oder Praktiken voraus.
3. Toleranz beruht auf der Unterscheidung zwischen Handlung und Handlungssubjekt.
4. Toleranz benötigt normative Kriterien der Ablehnung, die die Möglichkeiten und Grenzen des Tolerierbaren abstecken.
- Und 5. Toleranz wird – zumindest als ethische Tugend – weniger gewährt, als vielmehr erlitten.

Tatsächlich ist Toleranz eine politische Kategorie und bildet deshalb für das Gespräch zwischen Menschen verschiedenen Glaubens lediglich eine Art Vorbedingung. Religiöse Toleranz kann sich auf beobachtbare religiöse Praktiken beziehen, aber nicht auf den Glauben der Beobachteten. Wie Religionswissenschaftlerinnen oder Theologen Religionen katalogisieren oder beschreiben ist aus der Perspektive des Glaubens irrelevant. Über die Wahrheit des Glaubens kann nur aus der Beteiligtenperspektive gesprochen werden. Alles, was aus einer Beobachterperspektive gesehen werden kann betrifft – wie die Überlegungen im Anschluss an Wittgenstein gezeigt haben – nicht den Glauben der Beobachteten. Der interreligiöse Dialog – sofern er ein Gespräch unter Menschen verschiedenen Glaubens ist – muss mit der Einsicht Ingolf U. Dalferths beginnen: «Vor Gott gibt es keine Beobachter.»¹⁴

In Karl Barths *Kirchlicher Dogmatik* gibt es einen merkwürdigen Abschnitt mit dem Titel «Die wahre Religion».¹⁵ Darin bemerkt der Basler reformierte Theologe: «Keine Religion ist wahr.

¹² Klaus Schreiner, Toleranz: Otto Brunner/Werner Konze/Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 6, Stuttgart 2004, 445–605 (451).

¹³ Rainer Forst, Toleranz und Religion. Lehren aus der Geschichte für die Gegenwart: Konrad Paul Liessmann (Hg.), *Die Gretchenfrage* «Nun sag', wie hast du's mit der Religion». Philosophicum Lech, Wien 2008, 134–148 (135).

¹⁴ Ingolf U. Dalferth, *Vor Gott gibt es keine Beobachter*: ders., *Gedeutete Gegenwart*, Tübingen 1997, 36–56.

¹⁵ Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/2: *Die Lehre vom Wort Gottes*, Zollikon-Zürich 1948, 356–397.

Wahr [...] kann eine Religion nur *werden*, und zwar genau so, wie der Mensch gerechtfertigt wird, nur von *aussen* [...]. Die wahre Religion ist wie der gerechtfertigte Mensch ein *Geschöpf* der *Gnade*. Die Gnade ist aber Gottes Offenbarung, dieselbe, vor der keine Religion als wahre Religion bestehen kann». ¹⁶ Ich zitiere diese Passage aus drei Gründen:

1. Ein christlicher Theologe demonstriert aus christlich-theologischer Perspektive exemplarisch die Selbstrelativierung der eigenen «Religion» im Blick auf den eigenen Glauben. Wenn keine Religion wahr ist, dann selbstverständlich auch nicht die christliche. Alle Religion ist – wie Barth in seiner späten Lichtelehre bemerkt – «kreatürlich». In der göttlichen Schöpfung scheint zwar das wahre Licht des Wortes Gottes an manchen Stellen in der Welt auf, aber stets bedingt, begrenzt und endlich. «So wie Gott sich selbst aussagt [wie er also im Glauben gehört wird], kann sich seine Kreatur [...] niemals und nirgends aussagen.» ¹⁷

2. Religiöse Wahrheiten lassen sich nicht *diskursiv* begründen und gegenüber alternativen Überzeugungen verteidigen. Vielmehr werden sie im Glauben als von *aussen* kommende Offenbarungen erkannt, *indem* sie gemeinschaftlich bezeugt werden. Der Ausdruck «Offenbarung» verweist an dieser Stelle nicht auf eine Barthsche Theologie, sondern auf die spezifische Art und Weise, wie die Gläubigen die Wahrheit des Glaubens «*mere passiva*» (Martin Luther) *als Glaubensgemeinschaft* empfangen. Wahrheitserkenntnis nach christlich-reformatorischem Verständnis ist niemals theoretisch, sondern notwendig praktisch, weil sie die Erkennenden in den gemeinschaftlichen Raum des Erkannten stellt. ¹⁸ Glaubenswahrheiten sind konstitutiv an die Glaubensgemeinschaft gebunden, wie umgekehrt die Glaubenswahrheiten die Glaubensgemeinschaft konstituieren. Glaubenserkenntnis ist nicht verfügbar – insofern sie den Gläubigen von *aussen* zukommt – und kann nicht diskursiv eingeholt werden – insofern das Erkannte an den dadurch konstituierten Erkenntnisraum gebunden ist.

3. Toleranz ist aus der Perspektive des Glaubens eine zu schwache und zugleich überzogene Forderung. Zu schwach ist sie, weil die Gläubigen selbst nicht über die Wahrheit ihres Glaubens verfügen können. Überzogen ist die Toleranzforderung, weil dieser Wahrheit, die das Leben der Gläubigen durch und durch bestimmt, nicht von einem externen Standpunkt aus widersprochen werden kann. Wenn aber nicht widersprochen werden kann, fehlt genau dasjenige, was toleriert werden soll. Stattdessen kann und sollte es im Gespräch zwischen Menschen verschiedenen Glaubens darum gehen, die Menschen anderen Glaubens – wie sich selbst – aus der Perspektive der Gnade und Wahrheit Gottes wahrnehmen zu lernen. ¹⁹ Dieser Vorschlag von Christoph Schwöbel zielt auf die unverfügbaren Grund des Glaubens. In seiner Unverfügbarkeit ist Glaube inkommensurabel, aber – darin besteht die Chance – muss auch

¹⁶ Barth, KD I/2, a.a.O., 356.

¹⁷ Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/3: Die Lehre von der Versöhnung, Zollikon-Zürich 1959, 184.

¹⁸ Vgl. Johannes Fischer, Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung, Stuttgart 2002, 18: «Indem der Glaube die Wirklichkeit unter Gottes Handeln sieht, lokalisiert er sich selbst in einem anderen Raum oder Wirklichkeitszusammenhang als der Nicht-Glaube, für den die Wirklichkeit *remoto deo* gegeben ist. Es bedeutet des Weiteren, dass die Wirklichkeitserkenntnis des Glaubens als *praktische Erkenntnis* begriffen werden muss in dem Sinne, dass sie den oder die *Erkennenden* lokalisiert in dem Raum des Erkannten im Unterschied zu *theoretischer Erkenntnis*, welche das *Erkannte* lokalisiert in dem Raum des oder der Erkennenden und welche dabei dessen bzw. deren Position unverändert lässt. Praktische Erkenntnis ist m.a.W. diejenige Erkenntnis, in der unser In-der-Welt-Sein, d.h. unser Sein im Raum der *Anwesenheit* bzw. *Abwesenheit* anderer, begründet ist.»

¹⁹ Vgl. Christoph Schwöbel, Evangelische Pointe: zeitzeichen 4/2013, 27– 29 (29).

nicht kommensurabel gemacht werden. Unverfügbares lässt sich streng genommen nicht verteidigen oder argumentativ plausibilisieren, sondern nur erzählen. Das wäre immerhin ein gemeinsamer Ausgangspunkt für ein mögliches Gespräch.

Bern, 16.11.2017
frank.mathwig@sek.ch