

Wahrheit in Perspektiven

Probleme einer offenen Konstellation

Herausgegeben von

Ingolf U. Dalferth und

Philipp Stoellger

Mohr Siebeck



INGOLF U. DALFERTH, geboren 1948; Studium der Theologie, Philosophie, Linguistik in Tübingen, Edinburgh, Wien, Cambridge (GB); 1977 Promotion; 1982 Habilitation; seit 1995 Ordinarius für Systematische Theologie, Symbolik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich.

PHILIPP STOELLGER, geboren 1967; Studium der evangelischen Theologie und Philosophie in Göttingen, Tübingen, Frankfurt a. M.; 1999 Promotion; Geschäftsführer und Oberassistent des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich; Mitglied der Leitung des Zürcher Kompetenzzentrums Hermeneutik.

ISBN 3-16-148286-7

ISSN 1616-346X (Religion in Philosophy and Theology)

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2004 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Held in Rottenburg gebunden.

Vorwort

In der Tradition des Parmenides bezeichnet ›Wahrheit in Perspektiven‹ eine Selbstverständlichkeit. Ist doch das Eine stets nur in der Brechung der Vielen präsent – wenn es überhaupt präsent ist – und nur in dieser Indirektheit wäre die eine Wahrheit den Vielen gegeben. So verstanden ist die Perspektivität der Wahrheit aber nur deren unvollkommene und vorübergehende Mängelgestalt. Und das dürfte kaum der Wahrheit entsprechen.

Spätestens seit Cusanus bieten die theologischen und philosophischen Traditionen andere Verstehensmöglichkeiten. Perspektivität ist die Eröffnung und Zugänglichkeit von Wahrheit, die nicht weltenfern hinter allen Dingen steht, sondern ›für uns‹ ist und verständlich wird. Das kann sie nur in Perspektiven – in *den* Perspektiven, in denen wir leben. Die Figur der Perspektive ist deshalb weder relativistisch noch essentialistisch, sondern markiert jenseits dieser schlechten Alternative die Einsicht, daß Wahrheit konkret ist. Eine Wahrheit, die sich uns nicht erschließt, die wir uns nicht zu erschließen vermögen und für die wir nicht erschlossen werden können, wäre nicht nur verborgen, sondern keine Wahrheit. Nur in Perspektiven gibt es Streit darüber, was ›Wahrheit‹ meint und ob etwas wahr ist oder nicht. Nur in Perspektiven ›gibt es‹ Wahrheit. Was das heißt, liegt nicht auf der Hand. Es ist näherer Erkundung ebenso fähig wie bedürftig. Darum geht es in den hier versammelten Texten.

Hervorgegangen sind sie aus einer Tagungsreihe des Instituts für Hermeneutik und Religionsphilosophie der Theologischen Fakultät der Universität Zürich in den Jahren 2001 und 2002. Zu danken ist allen, die an diesem Projekt mitgewirkt haben: den Autoren für ihre Beiträge; der Theologischen Fakultät für ihre finanzielle Unterstützung; der Deutschen Gesellschaft für Religionsphilosophie; vor allem aber Cécile Rupp, Andreas Mauz und Stefan Jooß, ohne die diese ›Wahrheit in Perspektiven‹ den Verlag Mohr Siebeck nicht erreicht hätte, dem wir auch diesmal für sein Interesse und seine Geduld zu danken haben.

Zürich, im Frühjahr 2004

Ingolf U. Dalferth
Philipp Stoellger

Inhalt

Vorwort	V
INGOLF U. DALFERTH und PHILIPP STOELLGER	
Perspektive und Wahrheit. Einleitende Hinweise auf eine klärungsbedürftige Problemgeschichte	1
I. WAHRHEIT IN SEMANTISCHER PERSPEKTIVE	
JAN ROHLS	
Korrespondenz, Konsens und Kohärenz. Pragmatische und analytische Wahrheitstheorien	29
ARMIN KREINER	
Wahrheit und Perspektivität religiöser Rede von Gott	53
LORENZ B. PUNTEL	
»Wahrheit« als semantisch-ontologischer Grundbegriff	69
D. HUGH MELLOR	
Wahrmacher	103
II. WAHRHEIT IN PRAGMATISCHER PERSPEKTIVE	
JOSEF SIMON	
Horizonte der Wahrheit bei Kant	119
ALOIS RUST	
Wo Wahrheit zum Problem wird	141
EBERHARD HERMANN	
Wir Menschen, Wahrheit und Wirklichkeit	157

MATTHIAS JUNG Wahrheit und Überzeugtsein aus den Perspektiven der ersten und dritten Person	173
INGOLF U. DALFERTH Religion und Wahrheit	195
III. WAHRHEIT UND PERSPEKTIVITÄT	
ENNO RUDOLPH Der häretische Perspektivismus der Renaissancephilosophie	233
GABRIEL MOTZKIN What is God's Point of View (if He has one) on the World?	243
HANS-PETER GROSSHANS Wahrheit als Perspektive?	253
GONSALV K. MAINBERGER Wege und Umwege zur Wahrheit. Figurationen der Vernünftigkeit	271
JAN BAUKE-RUEGG Bewegliche Wahrheiten im Metapherngetümmel und Gleichnisgestöber. Rhetorische und literarische Einwüfe zur Wahrheitsthematik	305
KLAUS WEIMAR Das Niemandsland zwischen Wahrheit und Unwahrheit	325
PHILIPP STOELLGER Wirksame Wahrheit. Zur effektiven Dimension der Wahrheit in Anspruch und Zeugnis	333
Hinweise zu den Autoren	383
Namensregister	389
Begriffsregister	397

Perspektive und Wahrheit

Einleitende Hinweise
auf eine klärungsbedürftige Problemgeschichte

von

INGOLF U. DALFERTH und PHILIPP STOELLGER

Wahrheit im Streit

Die Wahrheitsfrage gehört seit alters zu den Grundfragen von Philosophie und Theologie. Auch wenn sie in jüngster Zeit wieder verstärkt ins Zentrum des Interesses getreten ist¹, ist sie weder das Erste noch das Letzte noch in jedem Fall das Wichtigste. Vor der Wahrheitsfrage kommt das Leben, und vor allem im Bezug darauf wird Wahrheit relevant. Nicht von ungefähr gibt es neben dem Wahrheitsdiskurs der theoretischen Philosophie mit seiner Konzentration auf semantische, ontologische und epistemologische Fragen den nicht weniger gewichtigen Diskurs um Wahrheit in der praktischen Philosophie, Hermeneutik, Ästhetik, Religionsphilosophie und Theologie. Man könnte diesen sogar in mancher Hinsicht für grundlegender halten als den immer technischer werdenden theoretischen Diskurs im Umfeld korrespondenz- oder kohärenztheoretischer Ansätze und ihrer Kritik. Denn selbst wo die Frage nach Wahrheit als theoretische Frage formal gefaßt, strukturell entfaltet und semantisch präzisiert wird, ist sie pragmatisch motiviert und praktisch orientiert. Sie entsteht in einem der sich immer stärker ausdifferenzierenden Bereiche des menschlichen Lebens, und sie verweist über diese hinaus in den weiteren Zusammenhang dieses Lebens zurück. Niemals steht die Wahrheitsfrage daher am Anfang, und keine Antwort auf sie ist das Ende. Ehe nach Wahrheit gefragt wird, muß sehr viel anderes geschehen sein, und keine Antwort wird befriedigen, die nicht zu anderem weiterzugehen nötigt. Wahrheit wird wichtig, wo der Streit verschiedener Meinungen Verstehen erschwert, Einsicht verhindert und das Leben und Handeln zu lähmen droht. Dann will man wissen, wie es wirklich ist, wer recht hat oder welche Meinung wahr ist. Denn daran kann sich entscheiden, ob und wie man weiterlebt.

Das scheinen einfache Fragen zu sein, aber nur selten sind sie auch einfach zu beantworten. Man fragt nach dem, was wirklich, richtig, wahr ist. Man

¹ Vgl. R. SCHANTZ (Hg.), *What is Truth?*, Berlin/New York 2002.

Wirksame Wahrheit

Zur effektiven Dimension der Wahrheit in Anspruch und Zeugnis

von

PHILIPP STOELLGER

»Die Gegenwart ist dort, wo wir sind,
und wir vermögen sie aus einer rein zeitlosen Perspektive gar nicht wahrzunehmen.«
Th. Nagl¹

»Die Wahrheit ist für uns Menschen, die wir kurzsichtig sind, eine augenblickliche.
Sie hängt an einer Situation, einem Augenblick; man muß sie in diesem Augenblick sehen,
sagen, tun, nicht vorher und nicht nachher mit lächerlichen Maximen;
auch nicht mehrmals, denn nichts geschieht mehrmals.«
M. Merleau-Ponty²

»Noch der höchste Punkt der Wahrheit ist also perspektivisch gebrochen.«
M. Merleau-Ponty³

Daß die Wahrheit wirksam sei, scheint ein frommer Wunsch zu sein – aber immerhin einer, der von vielen oder den meisten geteilt wird, auch wenn sie geteilter Meinung sind. Galt in der Antike vielleicht noch, daß die Wahrheit sich zeigt, sich offenbart oder erscheint, wurde spätestens in der Spätantike diese Gewißheit fraglich. Die Wahrheit erwies sich nur zu oft als verborgen, unsichtbar und allererst auf Umwegen zu suchen, im Hellenismus ebenso wie im hellenistischen Judentum. Diese Suche wird spätestens seit der »Neuzeit« *methodisch* betrieben, so daß die Wahrheit allenfalls eine Wirkung zu sein scheint, eine Wirkung der Techniken des Wahrheitsgewinns oder deren Herstellung.

Dem entsprechende Theorien der Wahrheit sind Analyse- und Transformationsmodelle, die sprachliche (oder technische) Verfahren der Beurteilung von wahr und falsch zu entwickeln suchen. Demgegenüber erscheint eine

¹ TH. NAGL, *Der Blick von nirgendwo*, Frankfurt a.M. 1992, 384.

² M. MERLEAU-PONTY, *Vorlesungen I*, Berlin 1973, 48; vgl. B. WALDENFELS, *Vérité à faire – Merleau-Pontys Frage nach der Wahrheit*, in: B. NIEMEYER/D. SCHÜTZE (Hg.), *Philosophie der Endlichkeit*, FS. Erich Christian Schröder zum 65. Geburtstag, Würzburg 1992, 148–167, 153.

³ M. MERLEAU-PONTY, *Die Prosa der Welt*, München 1993, 148.

›Theoria‹ der ›Unverborgenheit‹ vormodern, wenn nicht antimodern. Wie auch immer man sich zu dieser schlechten Alternative verhalten mag, sie zeigt eine gravierende Horizontdifferenz an, diachron wie synchron. Worauf mit ›Wahrheit‹ bezug genommen wird, ist grundverschieden. Mit dem Horizont wandelt sich der Sinn von Wahrheit. Daß hier Streit herrscht, dürfte allerdings nicht nur auf einem Mißverständnis oder einer vermeintlichen Äquivokation beruhen, sondern auf einer gemeinsamen Problemgeschichte und konkurrierenden Geltungsansprüchen ›in Sachen Wahrheit‹. Die konfligierenden Perspektiven sind vermittelt über einen gemeinsamen, komplexen Problemzusammenhang.

Aber gleich, ob die Wahrheit *sich* zeigt oder allererst gesucht werden muß, auf daß sie *gezeigt wird* – sie gilt in beiden Fällen nicht als nur wertlos, sondern als wirksam und wirkungsvoll. Die Rede von der ›Macht der Wahrheit‹ ist der metaphorische Ausdruck dieses Anspruchs oder dieser Erfahrung – die allerdings immer von der der ›Ohnmacht der Wahrheit‹ begleitet ist. Diese zwei grundverschiedenen Erfahrungen sind nicht auf ein drittes oder aufeinander zu reduzieren. Wenn diese Ambivalenz irreduzibel ist, ist die Wahrheit und ihr Anspruch auch nicht, wie manche Kritiker meinen, von vornherein eine Herrschaftsfrage. Auch wenn sie immer durch Machtfragen kontaminiert ist, wie ihre allgegenwärtige rhetorische Dimension verdeutlicht, kann sie auch als widerständiger Anspruch der Ohnmacht auftreten. Und je verborgener die Wahrheit, umso weniger dient sie der Machtergreifung.

Daß die Wahrheit *wirksam* ist – ohne damit schon mächtig zu sein –, zeigt sich in den Techniken ihrer Suche, Darstellung und Mitteilung, im Pragma des Umgangs mit der Frage nach ihr oder der Antwort in ihrem Namen. Ist sie wirksam, ist sie auch *bewegend* und nicht nur ›sich selbst bewegend‹. Das braucht man nicht metaphysisch zu überhöhen, sondern es gilt vor allem am Ort der Lebensverhältnisse. Denn mit dem Anspruch auf Wahrheit sollen andere bewegt werden, so wie man von ihm bewegt wird. Wahrheit als *Anspruch* zu verstehen (und nicht nur als ›Wahrheitsanspruch‹ von Sätzen) heißt, sie als Kommunikationsgeschehen zu verstehen, beispielsweise als Dimension von Rede und Gegenrede, von Mitteilung und Darstellung, des Sagens und Antwortens oder von Schrift und deren Interpretation. Im Vollzug dieser Formen und Figuren der Kommunikation ist die *Perspektivität* von Wahrheit ebenso irreduzibel wie ihr Kontext und ihre Zeit als ihr Horizont. Damit wird die Erörterung der Wahrheitsfrage allerdings zu einer ebenso ›unendlichen Aufgabe‹ wie die des Verstehens von Ansprüchen.

Versucht man auf diese Weise die Wahrheitsthematik pragmatisch zu fassen – ohne sie auf Nützlichkeit zu reduzieren, sondern besser als kritische Lebensdienlichkeit oder lebensdienliche Kritik –, bekommt ihre Erörterung allerdings einen sonderbaren Status. Sie kann nicht als eine Wahrheits›theorie‹ angelegt werden, mittels derer Sätze zu beurteilen oder zu transformieren wären, sondern man kann allenfalls orientierende und kritische Fragen oder Marken ausfindig machen, mit denen man sich auf der Suche und in den Vollzügen orientieren kann. Das heißt von vornherein, daß die Wahrheitsfra-

ge nicht strikt semantisch gefaßt und theoretisch angegangen werden kann. ›Wahrheit‹ als Eigenschaft von Sätzen zu fassen ist entweder eine Engführung oder zum Zwecke wissenschaftlicher Erörterung eine Präzisierung, die *no-lens volens* eine Beschneidung ist, bei der zuviel verloren wird. Je näher man hinsieht oder je konkreter und bestimmter die Frage wird, desto deutlicher zeigt sich der Kontext von Sätzen und ihr ›Sitz im Leben‹ in bestimmten Situationen.

Denn Wahrheit ist wirksam in den Lebensvollzügen – wenn sie denn wirksam ist. Die kritischen Fragen aber befinden sich in der Distanz der Thematisierung der Vollzüge, sind also nicht Moment des Vollzugs selber. Die kantische Figur der Regulative und deren kritische Analyse ist von ähnlicher Art: in theoretischer Distanz, aber eine ›Theorie für die Praxis‹. So konzipiert scheint die Praxis aber zur Funktion dieser Theorie zu werden und die Wahrheit des Lebens zur Funktion der (Analyse der) Urteilswahrheit, und das wäre eine Hierarchisierung und Beherrschung der Vollzüge, die die Verhältnisse auf den Kopf stellte. Als würde gelebt und gehandelt nach Maßgabe theoretischer Einsichten, statt etwa nach der von vortheoretischen Gewißheiten, kulturellen Selbstverständlichkeiten oder eingespielten Regelmäßigkeiten. Nur in Ausnahme- oder Krisenfällen wird die Theorie konsultiert, um Praxisprobleme zu klären. Aber selbst dann wird meines Wissens selten die Theorie ›praktiziert‹, sondern die Fortsetzung der Praktiken folgt allenfalls *auch* den theoretischen Einsichten.

Will man in der Erörterung der Wahrheitsfrage also nicht die Phänomene verfehlen, indem man auf deren theoretische Bewältigung abzielt, kann man die Distanz der Thematisierung nicht überspringen oder sie als Herrschaft der Thematisierung über die Vollzüge konzipieren, sondern in einer Unterbrechung der Vollzüge dient sie zur Orientierung für deren Fortsetzung. Dafür ist es dann nötig und (hoffentlich) hilfreich, die Frage nach der Wahrheit in bezug auf die *Ansprüche* und die möglichen *Antworten* darauf zu bedenken – im mehrdimensionalen Horizont der Pragmatik also⁴. Denn: »Bleibt die Frage nach Wahrheit und Gerechtigkeit auf die Prüfung von Geltungsansprüchen beschränkt, so entfällt das, was dem Sprechen und Tun seine *Bewegkraft* verleiht, bzw. seine *Erfindungskraft* hervorruft«⁵.

1. Mehrdimensionalität

›Wahrheit‹ ist mehrdimensional, nicht in dem leichtfertigen Sinn, daß es viele Wahrheiten gäbe – dann könnte man auf den Wahrheitsbegriff verzichten –,

⁴ Allerdings, das sei als phänomenologischer Vorbehalt schon vermerkt, reicht der Horizont der Pragmatik zumeist nicht für *außerordentliche* Ansprüche.

⁵ B. WALDENFELS, *Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge*, Göttingen 2001, 28.

sondern in dem präzisen Sinn, daß in nicht aufeinander reduzierbaren Hinsichten, d.h. in Perspektiven und verschiedenen Horizonten oder anders mit Cassirer gesagt, in allen, nicht aufeinander rückführbaren »symbolischen Formen« nach ihr gefragt werden *kann*. Auch wenn in manchen Hinsichten die Frage nicht notwendig oder sogar unangebracht erscheinen mag, ist keine symbolische Form schlechthin wahrheitsindifferent. In Mythos und Religion, in Geschichte und Ethik, in Wissenschaft und Sprache und nicht zuletzt in der Kunst *kann* die Wahrheitsfrage sinnvoll gestellt werden. Nur ist damit völlig offen, ob in diesen grundverschiedenen Horizonten nach demselben gefragt würde. Wieso sollte etwa eine emphatisch an »der Kunst« gewonnene Wahrheit(svorstellung) homogenisierend auf alle Hinsichten übertragen werden? Oder vice versa, wenn diese Frage nicht auf *eine* symbolische Form beschränkt ist, also nicht ein Privileg etwa von Philosophie oder Theologie, kann sie nicht auf die Epistemologie restringiert und von ihr aus entschieden werden. Eine theoretisch gewonnene Einsicht ist alles andere als selbstverständlichlicherweise passend für ethische oder lebenspraktische Zusammenhänge.

Andererseits *muß* nicht in jeder Hinsicht nach der Wahrheit gefragt werden. Denn beispielsweise in »der« Kunst und selbst in manch einer Wissenschaft kann auch ohne die (explizite) Frage nach der Wahrheit operiert werden – und das mitnichten ohne »Erfolg«. Es gehört, soweit ich sehe, gerade zu den Kennzeichen von technisch orientierten⁶ wie auf andere Weise von den Kulturwissenschaften, nicht nach Wahrheit fragen zu müssen, um ihre wissenschaftliche Funktion zu erfüllen. Einerseits weil die Richtigkeit der Ergebnisse durch ihre Brauchbarkeit und ihre methodische Genese entschieden wird, andererseits weil kulturelle Zusammenhänge nicht immer final auf ihre Wahrheit oder Unwahrheit befragt zu werden brauchen.

Solch eine *Epoché* der Wahrheitsfrage scheint diesseits einer recht begrenzten philosophischen Diskussion geradezu zur Regel geworden zu sein. Solange man nicht danach fragt, kommt man ohne die große Frage aus. Vermutlich, weil in einem einfachen, aber ungeklärten Sinn die Frage als beantwortet gilt. »Wahrheit« ist ungefähr das, was *richtig* ist, sei es richtig gesehen, beschrieben oder beurteilt. Und richtig ist das, was regelkonform ist, was andere ebenso sehen oder das zumindest könnten, wenn sie denselben Regeln folgen. Richtig ist allerdings auch, was »funktioniert«, die gewünschten Effekte zeitigt, ohne daß man genau weiß, warum dem so ist. Es bedarf in derartigen wissenschaftlichen wie technischen, ökonomischen oder sozialen Prozessen keiner expliziten Erörterung der Wahrheitsfrage – und das ist so gewöhnlich wie es befremdlich ist für den, der explizit fragt.

Für gewöhnlich tritt die Frage »ursprünglich« meist bescheidener auf, ob denn dies oder das wahr sei. In dieser Bescheidung hat die Entwicklung neu-

⁶ Dies sind vor allem die »drittmittelfähigen« Wissenschaften, d.h. diejenigen, die für »Sponsoren« der Wirtschaft interessant sind, und zwar wohl deswegen, weil sie so »praxisnah« und »anwendungsbezogen« sind, daß »ökonomische Effekte« erhofft werden.

zeitlicher Wissenschaften auf die große Frage von metaphysischer Dimension verzichtet und mit diesem Verzicht den Horizont eröffnet, vielerlei zu beschreiben und zu entwickeln, ohne nach »der Wahrheit« fragen zu müssen. Wäre das Messen, Zählen und Wägen von der vorherigen Beantwortung der großen Frage abhängig gemacht worden, würde man wohl bis heute spekulieren, statt zu experimentieren und zu rechnen. Und würde der Umgang mit der Wahrheitsfrage von dem *erfolgreichen* Entwurf einer *Wahrheitstheorie* abhängig gemacht, würde man mindestens bis zum jüngsten Tag darauf zu warten haben. Der bescheidene Entzug der Wahrheitsfrage hat kritische und skeptische Motive. Denn wenn sie sich nicht einfach »zeigt« oder wie einst »offenbart«, sich nicht (in jedem Fall) mit »Geist und Kraft« erweist, dann liegt es nahe zu versuchen, *par provision* ohne sie auszukommen. Aber auch wenn die große Frage vermieden wird, ist die kleine Frage, ob denn dies oder das wahr sei, auf kurz oder lang unvermeidlich. Spätestens im Rückblick, meist aber bereits im Augenblick, wo etwas fraglich und strittig ist, wird sie gestellt, im Konflikt also, um differente Ansprüche miteinander ins Verhältnis zu setzen zu etwas Drittem. Nicht was »die Wahrheit« sei, sondern ob dies oder das wahr sei, ist die lebensweltliche und wissenschaftliche Form der Frage, der kaum einer auf Dauer ausweichen kann – und bei der nicht nach einer Wahrheitstheorie gefragt wird, sondern nach der richtigen Sichtweise, Beschreibung oder Beurteilung. Eine brauchbare Antwort auf diese ursprüngliche Frage sind Hinweise auf Praktiken der Wahrnehmung, Darstellung und Mitteilung.

Wenn man *explizit* nach »der Wahrheit« fragt, scheint sie in ähnlicher Weise grundsätzlich fraglich geworden zu sein wie »der Sinn« in der »Sinnfrage«, die sich erst angesichts der Erosion des fraglosen Sinnes stellt, in dem wir für gewöhnlich leben. Umgekehrt zeigt eine solch vortheorietische Fraglosigkeit nicht eine Naivität, sondern entweder die Fraglosigkeit valenter Klarheiten, oder in theoretischem Kontext eine bewußte *Epoché*. Beides ist völlig unverächtlich und nicht mit kritischem Gestus für *naiv* zu halten, sonst würde man die Distanz der Theorie zum Kriterium für vortheorietische Einstellungen erklären – und damit sowohl die Theorie als auch die vortheorietischen Lebensformen mißverstehen.

2. Rekursive Homogenisierung?

Wittgensteins These war, daß gerade basale Selbstverständlichkeiten⁷ fraglos gewiß sind und ohne zu fragen als wahr gelten, weswegen sie auch keines Be-

⁷ Z.B. »Hier ist eine Hand – und hier eine zweite«, »Die Erde bestand lange Zeit vor meiner Geburt«, »Ich habe mich niemals weit von der Erdoberfläche entfernt«. Vgl. G.E. MOORES »Defence of Common Sense«, in: DERS., *Philosophical Papers*, London 1969, 32–59.

weises fähig oder der Gründe bedürftig sind. Zwar wären sie je für sich bezweifelbar in entsprechenden puzzling cases⁸ also durch Täuschungsargumente. Aber der entsprechende theoretisch induzierte Zweifel wäre unsinnig im Sinne von »praktisch sinnlos«. Denn »mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide«⁹. Diesen »Hintergrund« kann man als kulturell-geschichtlichen Erfahrungs- und Erwartungshorizont verstehen, der nur in pluralen Perspektiven gegeben ist. Und wie wollte man aus einer Perspektive (die nie auf einen dritten Ort hin zu überspringen ist) einen Horizont »begründen« – der doch eine Perspektive umgibt und erst eröffnet? Deren »Passung«, daß sich mit ihr in diesem Horizont leben läßt, kann man in einem pragmatischen Sinne »wahr« nennen und den Horizont selber die Ermöglichung derselben, als erschlossene Welt, in der sich mit einer passenden Perspektive leben läßt. Wie Perspektive und Horizont komplementäre Grundmetaphern sind, so erschließt sich ein Horizont nur in Perspektiven und die Perspektiven bedürfen ihrerseits des Horizontes.

Eine derartige vorthoretische Lozierung der Wahrheitsthematik rekuriert nicht auf eine (naive) »intakte Lebenswelt«, die als fraglose Stabilität immer zuhanden ist. Denn die ist sc. stets interpretativ und damit kulturell imprägniert, brüchig und oft fraglich – aber die entscheidenden Konflikte spielen dort, ebenso wie die tragenden Gewißheiten dort ihren Ort haben, und nicht in der Perspektive der Theorie. Umgekehrt hingegen kann der Anspruch auf theoretische Distanz und Klärung der Wahrheitsfrage naiv erscheinen, nicht nur wenn er mit dem Gestus des Wahrheitsbesitzes auftritt, sondern schon angesichts der uferlos pluralen Klärungen, die diese Frage in den Wahrheitstheorien erfahren hat. Es scheint geradezu, als wäre der theoretische Pluralismus eine Entsprechung zur irreduzibel pluralen Verfassung des fraglichen Problems – und daher mitnichten dessen Klärung oder gar Entscheidung.

So verhält es sich mit dem Thema »Wahrheit« ähnlich wie mit dem der »Wirklichkeit«. Für gewöhnlich bleiben sie latent, im Hintergrund als basale Überzeugungen. Erst wenn sie fraglich werden oder strittig, werden sie ausdrücklich thematisiert. Daher kann man bei Wahrheit von einem impliziten Thema, Hintergrund- oder grammatischen Ausdruck sprechen. Dann ist allerdings mitnichten selbstverständlich, daß in der Explikation bzw. der Thematisierung noch dasselbe thematisch ist, wie wenn es implizit bliebe. Der Übergang zur Thematisierung ist ein massiver Zugriff, der auch daneben greifen kann, oder statt dessen auch etwas zu konstruieren vermag, das als »faßbarer« Repräsentant des Gemeinten fungiert, ohne daß diese Relation infallibel wäre. Aber nicht erst durch die Thematisierung und in deren Distanz zum Phänomen wird die Wahrheitsfrage aufgeworfen, sondern sie liegt als »irgendwie

⁸ L. WITTGENSTEIN, Über Gewißheit, Werkausgabe Bd. VIII, 141/102, Frankfurt a.M. 1984.

⁹ Ebd., 139/94.

beantwortete«, genauer gesagt als für gewöhnlich fraglose, dieser Thematisierung voraus – wie anhand der Frage um die »Welterschließung« zu erörtern sein wird.

3. Wahrheit in Horizonten

Wahrheit als mehrdimensional zu begreifen heißt, sie in verschiedenen Horizonten für fragwürdig zu halten. Faktisch liegt eine doppelte Pluralität vor: in einem Horizont und von Horizonten. Dann fungiert Wahrheit nicht mehr als der eine ultimative Horizont von Horizonten, weil die Horizonte (die symbolischen Welten), in denen wir leben, nicht aufeinander reduzierbar sind, ebensowenig wie die divergenten Perspektiven mit denen wir leben. Das bildet den Unterschied der mehrdimensionalen Wahrheit und der vorpluralen These einer Wahrheit als Ganzer¹⁰. Diese Pluralität von »Wahrheit in pluralen Horizonten« ist ein Aspekt des Problems, worauf traditionell geantwortet wurde, Wahrheit sei nur auf einen Horizont eigentlich zu beziehen, auf den der Erkenntnis. In den anderen sei vom »Guten« oder »Schönen« zu reden, aber nicht eigentlich von Wahrheit. Ein anderer Aspekt ist, daß in diesen jeweiligen Horizonten eine Perspektivenpluralität üblich ist, in der die Wahrheit vielfältig gebrochen wird. Dadurch verschärft sich das Pluralismusproblem – oder deutlicher gesagt: durch die Pluralität von Perspektiven in einem Horizont entsteht oft erst »das« Problem.

Die epistemische Restriktion der Wahrheitsfrage ist spätestens mit dem Gewahrwerden der Basalität der Sprache fraglich geworden, die die Wahrheitsfrage den Horizont »wahrer Erkenntnis« überschreiten läßt. Und wenn nicht nur die Sprache, sondern die Zeichen (die naturalen wie die kulturellen) basal sind und ein Wahrheitsproblem aufwerfen, expandiert die Wahrheitsfrage noch weiter – bis dahin, daß fraglich wird, wie sie sich von den Fragen nach »Richtigkeit« und »Welterschließung« abgrenzen läßt. Die soziale kommunikative Intersubjektivität zum Zwecke der Verständigung und Interaktion löst die Frage nach der Konstitution objektiver Erfahrung ab. Dieser Wandel der Konstellation, eine »Umbesetzung«, von der Gegenstandskonstitution zur Kommunikation ermöglicht die Überschreitung der neuzeitlichen Opposition von »objektiver Wahrheit« und »subjektivem Glauben«. H.-G. Geyer notierte noch: »Sofern für objektive Erkenntnisse allein die Wissenschaften zuständig sind, müssen alle Fragen der Wahrheit ohne Ausnahme die Angelegenheit der Wissenschaften sein. Auf diesem Plateau ist dem Glauben ... die Wahrheitsfrage radikal entzogen«¹¹. Wenn diese Opposition mittels des Modells der Kommunikation überschritten oder unterlaufen wird, greift diese starke Differenzthese nicht mehr.

¹⁰ Vgl. WALDENFELS, Vérité à faire, s. Anm. 2, 154, mit Merleau-Ponty.

¹¹ H.-G. GEYER, Wahrheit und Pluralismus, EvTh 40, 1980, 76–86, 85.

Dieser geschichtliche Wandel des *Horizonts der Wahrheitsfrage* ist selber eine »Horizontalisierung«, mit Habermas zu sagen: »Der vertikale Weltbezug der Vorstellungen von oder der Aussagen über etwas wird gleichsam in die Horizontale des Miteinanders der Kommunikationsteilnehmer zurückgebogen. Die Intersubjektivität der Lebenswelt, die Subjekte gemeinsam bewohnen, verdrängt die Objektivität einer Welt, denen ein einsames Subjekt gegenübersteht«¹². Wenn das nicht von neuem eine Homogenisierung durch Verdrängung sein soll, ist mit der Mehrdimensionalitätsthese daran zu erinnern, daß die Gegenstandskonstitution ein eigener, irreduzibler Aspekt des Themas bleibt. Aber auch sie ist von diesem Horizontwandel betroffen: »Die epistemische Autorität geht vom erkennenden Subjekt, das die Maßstäbe für die Objektivität der Erfahrung aus sich selber schöpft, auf die Rechtfertigungspraxis einer Sprachgemeinschaft über«¹³.

Die basale Voraussetzung einer *gemeinsamen Sprache* fungiert als der kulturelle *Horizont*, der allerdings weder universal noch universalisierbar ist, sondern als *natürliche Sprache* kulturspezifisch ist und bleibt – und damit zwar für alle zugänglich, aber nicht von allen »bewohnt« oder »belebt«. »Sprache, das heißt Sprachen« formuliert H. Weinrich programmatisch¹⁴ – d.h. eine Sprache ist sowohl die Eröffnung einer Perspektivengemeinschaft¹⁵ als auch deren Begrenzung, ohne daß die jeweilige Perspektive einer »Muttersprache« mit ihr bereits die Grenzen ihrer Welt vorfände. Denn Übergänge als Übersetzungen sind wie in einer Sprachgemeinschaft sc. auch über dieselbe hinaus möglich, wenngleich nicht ohne Varianz.

Mit diesem Horizontwandel der Wahrheitsfrage wird Kontingenz nicht nur in einem Horizont, sondern auch an den Grenzen des Horizonts merklich. Denn die Sprache, in der ich aufgewachsen bin und in der ich lebe, ist solch eine kontingente Faktizität, die anders hätte sein können: eine Kontingenz des Horizonts. Und dieselbe ist nicht auf die Sprache begrenzt. Wo z.B. die Grenze des Horizonts der Religion endet oder der Ökonomie, des Rechts oder der Technik, ist je nach Perspektive und Frage strittig, bis dahin, daß ein Horizont alle anderen dominiert oder dahin, daß sich die divergenten Horizonte wechselseitig überlagern (ohne von »Interpenetration« reden zu müssen).

Sofern jedes Individuum in und mit seiner Perspektive lebt, hat man es immer schon mit einer Pluralität individueller Perspektiven zu tun, die den sozialen Kontext jeder einzelnen Perspektive bilden. Fraglich ist dann, wie sich diese pluralen Perspektiven zueinander verhalten. Kann »die Wahrheit« als

¹² J. HABERMAS, Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende, in: DERS., Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 1999, 230–270, 241. Vgl.: »Im Hinblick auf die vortheoretischen Wahrheitsorientierungen der Alltagspraxis hilft ein semantischer Wahrheitsbegriff erst recht nicht weiter« (ebd., 253).

¹³ J. HABERMAS, ebd., 244.

¹⁴ H. WEINRICH, Sprache, das heißt Sprachen. Mit einem vollständigen Schriftenverzeichnis des Autors 1956–2001, Tübingen 2001.

¹⁵ S.u. zur »Bündelung« der Perspektiven bei Ritschl und Link, S. 371ff.

identische Bezugsgröße fungieren, über die alle miteinander vermittelt werden? Galt Leibniz – hypothetisch – die Perspektivenpluralität als prästabil harmonisch, werden die individuellen Perspektiven als empirischer Aspekt bei Kant über die allgemeine Struktur der Subjektivität miteinander vermittelt, ethisch, epistemisch und ästhetisch. Diese Vermittlung wird von Nietzsche destruiert und umbesetzt, indem er von der Basalität der individuellen Perspektive ausgeht, diese aber nicht mehr harmonisch, sondern agonal im Kampf der Interpretationsprozesse aufeinander bezogen sieht. Damit ist deren Identität nicht mehr subjektivitätstheoretisch vermittelt und driftet auseinander¹⁶.

Angesichts dieser Verschärfung der Pluralperspektivität ist jedenfalls unvermeidlich, daß die Wahrheitsfrage nicht auf »die« epistemische Perspektive zu beschränken ist – sondern beispielsweise Sprache und Zeichen, Ethik und Geschichte sowie Religion und Kunst betrifft. Daher ist eine Wahrheitstheorie, die sich auf Fragen von Geltung und Gründen oder auf die Kohärenz von Aussagen beschränkt, zu eng, um diese Öffnung der Grenzen in die Mehrdimensionalität der Wahrheitsproblematik zu erfassen. Es hilft dann auch wenig, terminologisch vorzugehen und diese Horizontenerweiterung »des« Problems aus der Theorie »herauszudefinieren«, etwa indem man die Wahrheit i.e.S. von »Richtigkeit« oder »Welterschließung« so trennt, daß damit »eigentlich« nicht mehr von Wahrheit die Rede sei. Diese Dividierung (mit dem Anspruch, nur die Erkenntnistheorie bestimme die Wahrheitsfrage) operiert noch mit einer Differenz von »eigentlich« und »uneigentlich« und folgert daraus, eigentlich sei nur in der Theorie von Wahrheit die Rede, in anderen Horizonten sei sie »nur metaphorisch« verwendet. Das wäre eine späte Engführung, die weder vorplatonisch oder platonisch gilt noch aus theologischer Perspektive gelten kann – wenn Wahrheit Attribut des Einen ist und daher der Eine von sich sagen kann »Ich bin ...«.

4. Theoretische Homogenisierung?

Die Mehrdimensionalitätsthese, die mit Cassirer pluralperspektivisch zu fassen ist, läßt sich (schwächer differenziert) bereits innerhalb der symbolischen Form der Sprache differenzieren als die »Wahrheitsdimensionen« von »apophantischer«, »endeetischer« (Wahrhaftigkeit) und moralisch-praktischer Wahrheit¹⁷. Diese Ausdifferenzierung des »alltäglichen Wahrheitsbegriff[s]«

¹⁶ Dieser spätneuzeitlich auch deskriptiv plausiblen Diagnostik begegnen entsprechende Vermittlungsversuche: vgl. M. MERLEAU-PONTY, Phänomenologie der Wahrnehmung hg. v. R. BÖHM, Berlin 1966, 240f, 380–385; zu Vorgabe/Tradition/Leib vgl. ebd., 380f, 402f; Mit-der-Welt-Sein, ebd. 216ff.

¹⁷ So A. WELLMER, Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität, in: DERS., Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno, Frankfurt a.M. 1990, 9–47, 30f, mit F. KOPPE, Grundbegriffe der Ästhetik,

operiert allerdings mit einer vermeintlich basalen Homogenität, die weder basal noch homogen sein muß, sondern z.B. von Wellmer schlicht *vorausgesetzt* wird. Daß »alltäglich« oder »lebensweltlich« ein homogener Wahrheitsbegriff präsent sei, der zudem derart gefüllt und differenzierungsfähig sei, ist eine starke und unselbstverständliche Setzung – eine »Lebensweltthese«, die die theoretischen Probleme zu »lösen« vorgibt. Auch wenn diese Setzung nötig scheint, um die Ausdifferenzierung zu »begründen« (was zirkulär wäre), ist so zu verfahren eine Version des Rekurses auf einen stabilen Grund namens »Lebenswelt«, der in der Sprachpragmatik eine Naivität mancher Phänomenologie wiederholt. Denn daß Lebenswelt als stabiler Rekursgrund taugen würde, ist ein »Lebensweltmißverständnis«¹⁸.

Zu Zeiten der Geltung der scholastischen Transzendentalienlehre oder der platonischen Ideenlehre mochte das Eine das Gute und das Wahre sein, alle miteinander konvertibel und daher einander wechselseitig repräsentierend. Wenn dieses Konvertibilitätsaxiom aber fraglich geworden ist – und das ist eine der Implikationen der Kantischen wie der Cassirerschen Ausdifferenzierung – kann die Einheit des Gefragten keineswegs unterstellt werden. Daher scheint auch die Pluralisierung einschlägiger Wahrheitstheorien nicht nur eine »komplementäre« oder »reduzible Faktizität zu sein, sondern seinerseits eine Ausdifferenzierung, die die Einheit der Frage oder des Problems fraglich werden läßt.

Selbst im Kontext »einer« symbolischen Form nach »der Wahrheit« zu fragen, ist unselbstverständlich. Denn das so Erfragte ist nicht nur traditionell ein metaphysisches Thema, sondern provoziert nicht selten einen metaphysischen Stil der Thematisierung: als würde nach »dem Einen« gefragt werden können, auf das alle und jede Erkenntnis zu beziehen sei. In ethischer oder ästhetischer Hinsicht gilt es deswegen weithin als obsolet, nach »dem Schönen« oder »dem Guten« zu fragen, in epistemischer hingegen scheint das anders zu sein. Eine zeitgenössische Theorie »des Schönen« oder »des Guten« würde vermutlich bestenfalls Skepsis hervorrufen, eine Theorie des Wahren oder der Wahrheit bisher jedenfalls nicht oder nur selten.

Dem entspricht A. Wellmers Vorschlag der Beschränkung der Wahrheitsauf Geltungsfragen: »Wenn wir kommunizieren, etwas vortragen oder schreiben, erheben wir unvermeidlicherweise Wahrheitsansprüche oder – da vielleicht nicht jeder im Falle von moralischen oder ästhetischen Geltungsansprüchen von »Wahrheit« reden möchte – *Geltungsansprüche* verschiedener Art«¹⁹. Ob das aber alles *Geltungsansprüche* sind und, wenn auch von ver-

Frankfurt a.M. 1983. Vgl. ähnlich A. WELLMER, Wahrheit, Kontingenz, Moderne, in: DERS., Endspiele: Die unversöhnliche Moderne, Frankfurt a.M. 1993, 157–177, 161, mit K.-O. Apel.

¹⁸ H. BLUMENBERG, Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt a.M. 1986, 7ff; vgl. DERS., Einleitung, in: DERS., Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede, Stuttgart 1986, 3–6.

¹⁹ WELLMER, Wahrheit, Kontingenz, Moderne, s. Anm. 17, 157.

schiedener Art, damit letztlich von derselben Gattung (wenn man dem porphyrianischen Schema folgen will), ist völlig offen – und wirkt wie eine hierarchische Homogenisierung der Mehrdimensionalität der Wahrheit aus der Perspektive einer »Theorie über etwas«.

Auch wenn die sprachpragmatischen Ansätze zur Explikation des Wahrheitsbegriffs wie bei Putnam, Habermas oder Apel stets auf »das« vorgängige, lebensweltliche Wahrheitsverständnis rekurrieren – als wäre das homogen, gegeben und ein stabiler Rekursgrund –, das sie kritisch zu differenzieren und eben *dies* zu explizieren beanspruchen, besteht die Gefahr, daß in der Explikation nur ein passend konzipierter *Begriff* erörtert wird, der sich von seinem valenten Hintergrund längst gelöst und diskursiv verselbständigt hat. Denn der »Lebensweltrückbezug« dieser Explikationen ist lediglich behauptet und damit nicht wenigen anderen zutiefst fraglich, taugt also auch nicht zur rekursiven Stabilisierung einer Theorie darüber und ebensowenig dazu, die wahrheitstheoretischen Dissense zu schlichten. Umgekehrt erscheint dieser Rekurs als *strategischer Gebrauch* einer phänomenologischen Grundmetapher namens »Lebenswelt«, um eine Theorie über »kommunikatives Handeln« zu rechtfertigen oder zu plausibilisieren – und das grenzt an Erschleichung. Zumindest ist das Verfahren insofern zirkulär, als etwas vorausgesetzt wird, um das Gefolgerte zu begründen – und das erinnert an die Argumentationsstruktur des Naturrechts²⁰.

Wenn durch den Rekurs auf eine »stabile Lebenswelt« die theoretischen Wahrheitsfragen nicht entschieden oder »beantwortet« werden können, weil diese Fragen gerade aufgrund von fraglich gewordenen Handlungsgewißheiten im Horizont der Lebenswelten aufbrechen, ist kaum zu erwarten, daß der umgekehrte Weg gangbar ist, von einer theoretisch bzw. argumentativ entschiedenen Wahrheitsfrage zurück in deren lebensweltlichen Horizont.

Diese These einer Rückübersetzbarkeit der Theorie in die Lebenswelt vertritt Habermas – mit erstaunlicher Fraglosigkeit: »daß Argumentationsteilnehmer, die sich von der Berechtigung eines kontroversen Geltungsanspruchs überzeugen, an einen Punkt angelangt sind, wo sie durch den zwanglosen Zwang des besseren Arguments zu einem *Wechsel der Perspektive* gebracht werden ... Sobald sich die Meinungsverschiedenheiten zwischen »uns« und »anderen« über das, was der Fall ist, aufgelöst haben, kann »unsere« Welt mit »der« Welt verschmelzen«²¹. Er scheint zu vertreten und entscheiden lassen, also daß sich die Theorie in der Position des letztinstanzlichen Richters über die Lebenswelt befindet. Deren Richterspruch soll die Lebensweltkonflikte schlichten: »Eine derart argumentativ *entsorgte* und an den Handlungskontext zurückgegebene Behauptung findet ihren Platz in einer intersubjektiv geteilten Le-

²⁰ Vgl. K. TANNER, Der lange Schatten des Naturrechts. Eine fundamentalethische Untersuchung, Stuttgart 1993.

²¹ HABERMAS, Wahrheit und Rechtfertigung, s. Anm. 12, 261.

benswelt, aus deren Horizont heraus wir, die Akteure, uns auf etwas in der einzigen objektiven Welt beziehen«²².

Es ist zwar plausibel, daß Habermas hier unterscheidet und zwar bis in die Wahrnehmung hinein, als »stereoskopische Wahrnehmung der nach Handlungszusammenhängen und Diskursen *geschichteten* Kooperations- und Verständigungsprozesse«, die »die *Einbettung* der Diskurse in die Lebenswelt erkennen« lasse²³; aber es ist weniger plausibel, *wie* er das Unterschiedene einander zuordnet. Zwar gesteht er die Vorgängigkeit der Lebenswelt zu (und damit der ›Wahrheit des Lebens‹ und der Lebenswelt als dem Horizont der Wahrheit), aber alle Probleme werden diskursiv-theoretisch entschieden (also in der Theorie als dem *entscheidenden* Horizont der Wahrheitsfrage), um von dort her die lebensweltlichen Probleme zu regeln und die Wahrheit eines theoretischen Anspruchs der Lebenswelt gegenüber zur Geltung zu bringen. »In der Lebenswelt geht es um die pragmatische Rolle einer janusköpfigen Wahrheit, die zwischen Handlungsgewißheit und diskursiv gerechtfertigter Behauptbarkeit vermittelt«²⁴. Wird diese Rolle gestört durch Konflikte oder Entselbstverständlichung, habe die diskursive Argumentation »die Rolle einer *Entstörung* von problematischen Handlungsgewißheiten«, und zwar indem sie sich an einer kontextunabhängigen Wahrheit orientiere²⁵. Diese Orientierung gestatte »die *Rückübersetzung* von diskursiv gerechtfertigten Behauptungen in wiederhergestellte Handlungsgewißheiten«²⁶. Das ist nicht nur ein strategisch-sozialtechnologisches Modell, es unterschreitet auch alle Fragen von Darstellung und Mitteilung, wie sie sich nicht nur im Blick auf die Gleichnisse ergeben. Zwar unterscheidet Habermas die »beiden Perspektiven« von Handeln und Diskurs, und relationiert die »Blickrichtung der Argumentationsteilnehmer, die sich gegenseitig von ihren Interpretationen zu überzeugen suchen«, und die »Perspektive von handelnden, in ihre Sprachspiele und Praktiken verwickelten Subjekten«²⁷, aber wie dieser Zusammenhang sprachlich gestaltet wird, wie er vollzogen und dieser Vollzug wirksam wird – das bleibt ausgeblendet.

Mit der Behauptung, den intuitiven, lebensweltlichen Wahrheitsbegriff aufzunehmen und »angemessen« zu explizieren, zehrt die Wahrheitstheorie von der lebensweltlichen Valenz des Themas (sofern es im Dissens oder Streit explizit wird sowie diesseits dessen in den lebensweltlichen Grundgewißheiten), und gebraucht sie für die Plausibilisierung ihrer theoretischen Ausführ-

²² Ebd., 261.

²³ Ebd., 263.

²⁴ Ebd., 253f (vgl. dieselbe Metapher, ebd., 263).

²⁵ Ebd., 255. Dabei geht er soweit, daß er unfreiwillig an Leibniz erinnert: »Was wir für wahr halten, muß sich mit überzeugenden Gründen nicht nur in einem anderen Kontext, sondern in allen möglichen Kontexten, also jederzeit gegen jedermann verteidigen lassen« (ebd., 259).

²⁶ Ebd., 263, dto. 265.

²⁷ Ebd., 265.

ungen. Auch wenn damit einer ›Krisis‹ vorgebeugt werden soll, ist die Ver-selbständigung des theoretischen Diskurses eine Wiederkehr derselben: ein latenter oder manifester ›Platonismus‹, der mit seiner Rhetorik der Wahrheit in eins die Unwahrheit der Rhetorik oder zumindest deren Wahrheitsbedürftigkeit behauptet, als *bedürfte* die vortheoretische Rede allererst ihrer Klärung, Verdeutlichung und darin Bewahrheitung durch die Wahrheitstheorie.

An dieser Strategie der Bewahrheitung durch Wahrheitstheorie zu zweifeln heißt, an der Grundfigur neuzeitlicher Theorie zu zweifeln, an der Figur infalliblen Selbstbewußtseins als Grund absolut gewisser Erlebnisse, richtiger Begriffsbildung und wahrer Urteile. Es ist der *Primat von Reflexion und Theorie*, der die ganze Wahrheitsthematik semantisch und epistemisch grundiert. Als wäre der Grund des Bewußtseins die mentale Selbstgegebenheit, seine ausgezeichnete Gestalt die Erkenntnis in Anschauung und Begriff und das Urteil die semantische Form, in der die Gewißheit kohärent im Satz geformt werde und erst in dieser Form dem Diskurs zugänglich und wahrheitsfähig sei. Der sprachliche Ausdruck, seine Rechtfertigung und seine Sprachanalyse gelten so gesehen als die ›regulären‹ Formen der Bewahrheitung.

In kritischer Perspektive ist die regierende Figur die *Repräsentation*. Was als wahrheitsfähig soll akzeptiert werden können, muß repräsentierbar, repräsentiert und als Repräsentation analysiert sein. Nur kraft dieser ›Verdopplung‹ kann von Wahrheit die Rede sein. Und diese Reduplikation gilt sc. auch für die ›Wahrheit‹ selber. Es bedarf erst einer Theorie, kraft derer sie repräsentiert und damit beurteilbar wird. In dem dominanten Schema von Aussage und Ausgesagtem tritt die Theorie an die Position eines ›dritten Ortes‹, von dem aus geurteilt wird, was wahr und was falsch ausgesagt wird.

Daß mit der Repräsentation eine zweistellige Relation zugrundegelegt wird – dem Selbstbewußtsein ebenso entsprechend wie dem Modell der Semantik – ist das längst zur Genüge kritisierte proton pseudos dieses Schemas. Und gleiches gilt für den implizit präferierten ›dritten Ort‹ der Theorie, die theoretische ›Zuschauerposition‹. Diese Konstellation braucht man nicht als ›Spiegel‹ zu verstehen (wie Rorty es karikiert) mit einem Beobachter der Spiegelung (dessen Position Rorty nolens volens selber einnimmt), sondern eher als *Schema des rationalen sprachlichen Ausdrucks*: Erst was in dieser Weise im Ausdruck sprachlich geformt wird, gilt als wahrheitsfähig, als im Diskurs repräsentiert bzw. theorie- und begründungsfähig. Die Aufgabe besteht dann in wahrer Erkenntnis nach Maßgabe der *Entsprechung von Sätzen und Sachverhalten* – und das scheint ein semantischer Fehlschluß zu sein, der Pragma und Perspektivität überspringt.

5. Perspektivischer Vorgriff

Was im epistemischen wie semantischen Schema der Repräsentation unterbelichtet bleibt, wenn nicht sogar diskursiv verdrängt, ist bekanntlich die

Dreistelligkeit aller Relationen – und das heißt in hermeneutischer Fassung: die *synchrone und diachrone Perspektivität* aller Äußerungen, aller Ansprüche, auch derjenigen auf Wahrheit: daß sie *von und für jemanden* sind, daß sie nicht nur etwas richtig abzubilden vermeinen, sondern etwas zu *gestalten, zu bilden und vorstellig zu machen* suchen, nicht nur etwas sagen wollen, sondern *jemandem etwas zu zeigen* suchen. Und unterhalb der ›Tathandlung‹, etwas transitiv zu zeigen, ist ein nicht minder gewichtiger Aspekt das *intransitive Zeigen*, das ›Sichzeigen‹ oder das, ›was sich zeigt‹²⁸ in jedem Anspruch, besonders in dem auf Wahrheit, weil sich darin gerade die basalen Fraglosigkeiten wie die valenten Fragen und Erwartungen zeigen. Beispielsweise wird nicht nur etwas gezeigt, sondern es zeigt sich auch etwas in den Gleichnissen. Sie haben mit Cassirer gesagt nicht nur Darstellungs-, sondern auch Ausdrucksfunktion. So ist die ›wirksame Wahrheit‹ der religiösen Rede irreduzibel *rhetorisch* verfaßt. Was mittlerweile in unterschiedlichen Perspektiven als *Kommunikation* firmiert, als dreistelliges Schema der sozialen Interaktion oder als symbolische Drittheit, wurde vorkritisch (und *wird nachkritisch*) *Rhetorik* genannt: die ursprüngliche und irreduzible kommunikative Dimension der direkten Rede. Rede ist nicht nur ›von etwas‹, sondern ›von jemandem mit jemandem für jemanden‹ um der Wirkung dieser Rede willen. Daher ist diese Rede *Anspruch* von jemandem an jemanden, und zwar nicht in platonischer Tradition vor allem dialogisch, sondern *pluralperspektivisch*²⁹.

Was jenseits des epistemischen Horizonts der Wahrheitsfrage bleibt, ist mit der Perspektivität auch das *Pragma*, die Situation bzw. der Kontext oder anders die *Zeitlichkeit*, und zwar retrospektiv, gegenwärtig und prospektiv. Damit kommt eine Unterscheidung ins Spiel der Wahrheitsfrage, die Merleau-Ponty als ›vérité à faire‹ von ›vérité à dire‹ unterschied: daß die Wahrheitsfrage sich nicht nur auf ›Vorhandenes‹ bezieht, das zu erkennen und richtig auszusagen ist, sondern auf zu Tuendes, Herzustellendes, etwas zu Hoffendes oder zu Wünschendes. Klassisch gesagt, die Wahrheitsfrage hat nicht nur den Horizont der Natur und ihrer Beschreibung, sondern auch den der Freiheit in eigener Fort- oder ›Einschreibung‹. Und wenn spätestens seit Peirce diese Disjunktion als Relation einsichtig ist, geht es um jene »Zwischenwelt, die wir Geschichte, Symbolik und herzustellende Wahrheit (vérité à faire) nennen«³⁰ – die also das *Verhältnis* von Natur und Kultur bezeichnet, deren Relation als Zwischenwelt, die nicht auf die Relate reduzierbar ist.

»Ob man sich in der Ordnung der Aussagen einrichtet ... , oder aber in den schweigenden Dingen ... – die Verkenning des Problems der Rede fällt hier

²⁸ D. MERSCH, Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis, München 2002.

²⁹ Und daher nicht nur ›doppelt‹, sondern plural kontingent. Vgl. M. WELKER, Einfache oder multiple doppelte Kontingenz?, Minimalbedingungen der Beschreibung von Religion und emergenten Strukturen sozialer Systeme, in: W. KRAWIETZ/DERS. (Hg.), Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk, Frankfurt a.M. 1992, 355–370.

³⁰ M. MERLEAU-PONTY, Die Abenteuer der Dialektik, Frankfurt a.M. 1968, 242. Vgl. WALDENFELS, Vérité à faire, s. Anm. 2, 155.

zusammen mit der Verkenning jeglicher Vermittlung ... In beiden Fällen ist man darauf aus, daß etwas – die innere Adäquation der Idee oder die Identität des Dinges mit sich selbst – den Blick abschließt, und was man damit ausschließt, ist das Denken der Ferne, das Denken in Horizonten³¹. Die Ordnung des logos apophantikos wie die Ordnung der Dinge sind Restriktionen der mehrdimensionalen Wahrheitsfrage, die wesentliches ausschließen³². Merleau-Pontys Erinnerung an den Horizont der Rede zeigt die Dimension des Sprachhandelns an, nicht im Sinne der Sprechakttheorie, sondern in rhetorischer wie hermeneutischer Tradition des Sprachlebens: »Die Sprache ist Leben, unser Leben und ihr Leben«. Damit aber ist die Sprache von ihrem vortheoretischen Gebrauch her verstanden, also im Horizont der lebendigen Rede, wie sie am ehesten von der Rhetorik thematisiert wird. Gerade sie ist ein ›Denken in Horizonten‹ wie in Perspektiven – und erschließt damit, was der traditionellen Logik unzugänglich bleibt, weil sie »unfähig ist, das vor- und außertheoretische, lebensweltliche oder alltägliche Reden beschreibend zu erfassen«³³.

Wie Levinas ›avant la lettre‹ erinnert Merleau-Ponty an das *Sagen* im Unterschied zum Gesagten, denn »was hätte sie zu sagen, gäbe es nur das Gesagte?«³⁴. Diese ›radikal-phänomenologische‹ Differenz von Sagen und Gesagtem impliziert eine ›andere‹, an der Rede orientierte Fassung der Wahrheitsdifferenz: die Differenz von Aussage und Rede, oder ›Mitteilung‹, wie Husserl gesagt hätte in seiner ›Phänomenologie der Mitteilungsgemeinschaft«³⁵. Eine Mitteilung vermeint mehr als eine Aussage. Sie zielt auf die *Wirksamkeit* des Mitgeteilten. Ihr Wahrheitsanspruch ist in rhetorischem Sinne *ein Anspruch, der auf Antwort zielt*, beispielsweise auf das ›passende‹, ›richtige‹ Tun oder das entsprechende Lassen.

³¹ M. MERLEAU-PONTY, Das Sichtbare und das Unsichtbare gefolgt von Arbeitsnotizen, hg. v. C. LEFORT, München 1994, 168.

³² Das bemerkte programmatisch bereits M. HEIDEGGER, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, GA 20, Frankfurt a.M. 1979, 364f; vgl. SuZ 160.

³³ H. NIEHUES-PRÖBSTING, Überredung zur Einsicht. Der Zusammenhang von Philosophie und Rhetorik bei Platon und in der Phänomenologie, Frankfurt a.M. 1987, 253.

³⁴ MERLEAU-PONTY, Das Sichtbare und das Unsichtbare, s. Anm. 31, 166f.

³⁵ »Aller Sozialität liegt zugrunde (zunächst in Ursprünglichkeit der aktuell hergestellten sozialen Aktivität) der aktuelle Konnex der Mitteilungsgemeinschaft, der bloßen Gemeinschaft von Anrede und Aufnehmen der Anrede, oder deutlicher, von Ansprechen und Zuhören. Diese sprachliche Verbundenheit ist die Grundform der kommunikativen Einigung überhaupt, die Urform einer besonderen Deckung zwischen mir und dem Anderen, und so zwischen irgend jemand und einem für ihn Anderen, eine Einigung der Rede: ich ap-perzipiere den Anderen als mich Anredenden und somit als mir irgendeinen auf mein Ak-verhalten bezogenen Wunsch oder Willen Mitteilenden ... bzw. als meine Anrede, wenn ich umgekehrt sie vollziehe, Hörenden, und zwar auf meine Mitteilung Eingehenden« (E. HUSSERL, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III, Den Haag 1973, 461–479, 475). Der Abschnitt ist überschrieben mit ›Phänomenologie der Mitteilungsgemeinschaft‹.

6. Theoretische und vortheoretische Perspektiven

Der perspektivische Vorgriff provoziert allerdings die Rückfrage, was mit ›Perspektive‹ gemeint sein kann. Denn ›Perspektive‹ ist eine zutiefst *ambige* Figur, die Öffnung und Schließung zugleich bedeutet und daher Paradoxe provoziert. Ich lebe stets in der jemeinigen Perspektive, die ihren Sitz im Leben meines Leibes hat – und doch kann ich Perspektiven wechseln (den Standort, oder die Art, wie ich sehe, etwa mittels welcher Modelle). Aber kann ich ›die Perspektive eines Anderen einnehmen? Ist diese Rede nicht ähnlich hyperbolisch und aporetisch wie das alte Theorem der ›Einfühlung‹, die auch nie beim Anderen ankommt? Oder kann man etwa mittels einer ›Theorie‹ konfligierende Perspektiven vermitteln (ohne faktisch nur eine weitere Perspektive in den Konflikt einzubringen, wie etwa in der Ökumene)?

Einerseits ist die *eigene Perspektive unüberschreitbar*, und zwar im Sinne der ›Perspektive meines Leibes‹. Die kann ich nicht verlassen wie eine Seele bei ihrer Wanderung durch verschiedene Leiber; und ebensowenig kann ich die Perspektive eines anderen ›einnehmen‹. Die jemeinige Perspektive kann ich durch *Kinästhesie* verändern, so daß sich mein Horizont *horizontal verschiebt*; aber ich kann sie nicht verlassen oder überschreiten im Überschnitt auf einen anderen oder dritten Ort hin. Das vermag nicht die Kinästhesie, sondern höchstens die *Konstruktion*, indem sie imaginativ, fiktiv oder methodisch einen anderen oder dritten Ort entwirft und damit den Horizont *vertikal* überschreitet (›Vogelperspektive‹). So ermöglicht die *Imagination*, die Fiktion oder die theoretische Konstruktion in und aus meiner Perspektive *andere Perspektiven zu entwerfen* etc. (die aber *nicht* die Perspektiven Anderer sind). Konfundiert man diese grundverschiedenen Bewegungen, kommt man zu Fehlschlüssen, mit der Folge etwa, daß durch die Konstruktion die Fremdwahrnehmung antizipiert werden, oder daß man sich selbst wie ein Anderer wahrnehmen könnte (als ob man coram Deo sich selbst so wahrnehmen könnte, wie man wahrgenommen wird, sich erkennen könnte, wie man erkannt ist; oder als könnte man den Anderen ›besser‹ verstehen als er sich selbst, oder etwas ›so sehen wie er‹). Die theoretische *façon de parler* vom Perspektivenwechsel oder deren geschmeidiger *Vermittlung* ist ähnlich suggestiv: Sie insinuiert eine Modellierbarkeit und ›Zuhandenheit‹ der Perspektive(n), die die hartnäckige Widerständigkeit und Beharrlichkeit (der Selbstbeharrung) zu verkennen scheint, die einer belebten und bewohnten Perspektive eignet, einer Perspektive mit ›Sitz im Leben‹.

Zur weiteren Klärung des Verhältnisses von ›Wahrheit und Perspektive‹ ist eine Unterscheidung im Modell der Perspektive hilfreich, die von Ricoeur als ›theoretische‹ und ›praktische‹ Perspektive (bzw. Gebrauch des Modells) gefaßt wird. Das Modell der ›Perspektive‹ differenziert sich entsprechend der Mehrdimensionalität der Wahrheit, und zwar zunächst elementar in einen theoretischen und einen vortheoretischen Sinn.

a) Perspektive, theoretisch

Woran jeder einzelne partizipiert sei ›die Welt‹: »Ich bin zunächst der Welt zugekehrt«³⁶. So gesehen gilt die gemeinsame Lebenswelt als vermittelnder Horizont aller Perspektiven, ähnlich Kants Weltbegriff als ›Horizont von Horizonten‹. Nur ist fraglich, ob das weiterführt, wenn die Pluralisierung und Fragmentierung ›der Welt‹ die Einheit und Vermittlungskompetenz derselben fraglich und unselbstverständlich werden läßt. Daher rekurriert Ricoeur im folgenden auch nicht auf die fragliche Vorgabe ›der Welt‹, sondern auf die ›Fensterhaftigkeit‹ des Individuums: »Die erste Hindeutung, die ich auf meinen Leib, soweit er Erscheinungsmittler ist, lese, ist nicht, daß er endlich, sondern vielmehr, daß er offen ist auf ...; eben dieses Offensein auf ... macht ihn zum ureigentlichen Mittler ›zwischen‹ mir und der Welt; ... er öffnet mich auf die Welt hin, sei es dadurch, daß er Wahrgenommenes erscheinen läßt, sei es, daß er mich abhängig macht von Dingen, die mir fehlen ...; er öffnet mich sogar dann noch zur Welt, wenn er mich im Leiden isoliert; denn die Einsamkeit des Leidens ist von den Bedrohungen der Welt heimgesucht, der ich mich wie eine entblößte Flanke ausgesetzt fühle. Er öffnet mich auch den anderen, insoweit er etwas ausdrückt, d.h. das Innen am Außen zeigt und sich zum Zeichen für den Anderen macht ...«³⁷.

Der *Leib* als ›Sitz im Leben‹ meiner Perspektive ist als principium individuationis auch das principium relationis, *offen und endlich*. Offen ist die Perspektive als Wahrnehmung von Anderem und Anderen, und zwar bereits diesseits der intentionalen Gerichtetheit. Daher verweist Ricoeur auf die Kantische Rezeptivität³⁸. Offen ist sie aber nicht als Durchsichtigkeit für Andere, sondern schwächer als Ausdrucksphänomen, weil und sofern der Blick und die leiblichen Vollzüge wahrnehmbar für Andere sind. Davon zu unterscheiden ist die Exponiertheit des Sichtbaren (Anderen), der (sofern er leiblich präsent ist) in einer radikaleren Weise offen ist, angreifbar und verletzbar. Nietzsche gegenüber macht Ricoeur demnach die latente Kehrseite geltend: erstens, daß die eigene Perspektive nicht nur geschlossen, sondern als eigene auch offen ist; und zweitens, daß sie nicht nur für mich und gegen den Anderen fungiert, sondern verletzlich und dem Anderen exponiert ist, und zwar nicht nur gegen ihn, sondern auch für ihn.

Wie aber ist dies Miteinander von Offenheit und Geschlossenheit zu verstehen, oder: »Worin besteht die Endlichkeit des Empfangens? Sie besteht in der perspektivischen Begrenztheit der Wahrnehmung; ihr ist es zuzuschreiben, daß jede Ansicht von ... eine Hinsicht auf ... ist. Aber diesen Zusammenhang, den jeder Ansicht inhärenten *Gesichtspunkt*, bemerke ich nicht ohne weiteres, sondern erst in der Reflexion ...; am Gegenstand ... gewahre

³⁶ P. RICOEUR, Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I, Freiburg/München 1971, 36f.

³⁷ Ebd., 37 (die ersten zwei Punkte im Text).

³⁸ Ebd.

ich die Perspektivität des Wahrgenommenen³⁹, sofern am Wechsel des Standorts meines Leibes, von dem aus ich wahrnehme, dessen Endlichkeit aufgeht. Die »eigentümliche Endlichkeit fällt mit dem Begriff des Gesichtspunkts oder der Perspektive zusammen«⁴⁰ – wobei Perspektive hier als Perspektive *auf* (als Ansicht) zu präzisieren ist. Denn Perspektive ist nicht gleich Gesichtspunkt. Daher formuliert Ricoeur auch präziser: »Der Gesichtspunkt ist die vorgegebene Enge, die meine Öffnung zur Welt unausweichlich bestimmt«⁴¹. Er ist das Fenster meiner selbst auch im begrenzenden Sinne, »das ›hier von wo‹ die Sache gesehen wird«⁴².

Soweit entwickelt Ricoeur das Modell der Perspektive »rein« in transzendentaler Methode, weswegen er »die Idee der Perspektive« auch »die abstrakteste aller Ideen über den Menschen« nennen kann⁴³, eben sofern sie »bloß« transzendental konzipiert ist als epistemische Fassung der Endlichkeit des Menschen. Dieser endliche Gesichtspunkt (dem der »Aspekt auf etwas« entspricht) ist *wechselbar* (im Unterschied zur jemeinigen leibhaftigen Perspektive). Damit ist er auch eine Offenheit als Möglichkeit von Verständigung mit jemandem und über etwas. Wie ich an den Ort des Anderen treten kann (*wenn* er zur Seite tritt), so kann ich in hermeneutisch übertragenem Sinne dieses optischen und kinästhetischen Modells den *Topos* wählen, von dem aus ich argumentiere. An dieser *theoretischen* Funktion des Horizonts orientiert sich die regulative Funktion der »Wahrheit« als *Vermittlung* von Perspektiven. Rhetorisch hieße das, als wahr fungiert der gemeinsam geteilte Topos, von dem her oder auf den hin argumentiert wird. Ob die Bestimmungen des Topos auch wahr *sind*, ist nicht a limine zu entscheiden, sondern zeigt sich einerseits darin, wenn er sich als (derzeit) nicht sinnvoll zu bestreiten bewährt und somit tragfähig ist. Andererseits kann er selbst thematisch und auf seine Wahrheit befragt werden, wobei allerdings von neuem andere Topoi als konsensueller Grund der Verständigung nötig sind. Denn Verständigung wäre unmöglich, wenn kein gemeinsamer Ort als ihr Woher oder Woraufhin mehr gegeben oder absehbar wäre. Die »Inkommensurabilität« wäre solch ein Grenzwert, an dem der gemeinsame Ort »utopisch« ist (oder auch nur scheint).

b) Perspektive, vorthoretisch

Wenn Ricoeur – in ungenannter Weiterführung Merleau-Pontys – den *Leib* als Sitz im Leben der Perspektive versteht, d.h. den individuellen Eigenleib, ist die Bestimmung schon nicht mehr »rein transzendental«, sondern bereitet den Übergang zu seiner zweiten Erörterung der Perspektive vor. Blieb die er-

³⁹ Ebd., 38.

⁴⁰ Ebd., 41.

⁴¹ Ebd., 42.

⁴² Ebd., 39.

⁴³ Ebd., 43.

ste im Horizont der transzendentalen Synthesis, so ist die zweite als praktische und affektive Synthesis überschrieben⁴⁴. Die Abstraktheit der Perspektive als theoretisches Modell gründe im »Fehlen affektiver Züge«, so daß sie nur als ein »Blickwinkel« und praktisch gleichgültig erscheine⁴⁵. Diese mangelnde Affektivität wird komplementär (nicht dual) in praktischer Hinsicht thematisch.

Würde der theoretischen Perspektive die sensorische Rezeptivität der Wahrnehmung zugeordnet, so nun der praktischen die »spezifische Rezeptivität« der Motivation und Affekte, »daß ich meine Entwürfe nicht radikal aus nichts hervorbringe«, sondern »indem ich mich durch Motive geneigt machen lasse«⁴⁶. Erst durch diese »Rezeptivität des Begehrens«⁴⁷ wird die affektive Dimension der eigenen Perspektive *bedeutungsvoll*, denn »von ihr ausgehend, erscheinen mir die Dinge interessant ... erfasse ich das Liebenswerte, das Anziehende, das Hassenswerte, das Abstoßende«⁴⁸. Anders gefaßt: Erst in diesem Vollzugshorizont wird Wahrheit wirksam, affektiv bedeutsam und bedeutend.

Ist die theoretische Perspektive – oder der theoretische Gebrauch in der reflexiven Analyse – noch optisch und geometrisch als »Schau« gedacht, ist nach Ricoeur die praktische der »Entwurf«⁴⁹, der im »begehrenden Leib«⁵⁰ wurzelt. Hier zeigt sich die individuelle Perspektive als Neigung: »Die Neigung, das ist die spezifische »Passion« des Willens. Einzig ein geneigter, bewegener Wille kann *sich* selbst bestimmen. Seine Tätigkeit ist von dieser spezifischen Passivität durchzogen«⁵¹. *Das* ist der nicht mehr archimedische Punkt, an dem die Wahrheit wirkt, in dem sie den Willen bewegt und eine Neigung provoziert – oder aber den anders Geneigten Widerstand entgegensetzt. Erst hier wird die an sich vielleicht wertlose Wahrheit für uns wirksam und bedeutsam: in der *inclinatio ad bonum*. In einer Grammatik des Leibes formuliert, wird erst mit dieser »Kehre« die Passivität kreativ. Bemerkenswert ist, daß Ricoeur hier nicht mehr – wie in der Analyse der theoretischen Perspektive – von (sinnlicher) *Rezeptivität*, sondern von affektiver *Passivität* spricht. Der rezeptiven Wahrnehmung korrespondiert die passive Neigung, der Affekt und das Bewegtwerden. Und diesem »Werden« entspricht die »wirksame Wahrheit«, indem sie den Affekt trifft.

⁴⁴ Ebd., 70ff, bes. 74ff.

⁴⁵ Ebd., 74.

⁴⁶ Ebd., 75.

⁴⁷ Ebd., 76.

⁴⁸ Ebd., 74.

⁴⁹ Ebd., 76, ohne Heideggerbezug. Operiert Ricoeur hier nicht noch mit einem Dual, als würde die Schau erst sekundär zum Entwurf, als würde die Sinnlichkeit erst nachträglich bedeutungsvoll etc.? Stattdessen birgt gerade die *Leibhaftigkeit* der Perspektive bereits die – noch nicht kritisch »zerlegte«, aber mitnichten »naive« (vgl. ebd., 74) – vorthoretische Einheit beider Aspekte.

⁵⁰ Ebd., 77.

⁵¹ Ebd., 76.

Mit dieser vortheoretischen Situierung ›der‹ Wahrheitsthematik kommt dasjenige Andere der Wahrheit in den Blick, das in der traditionellen Orientierung an der Aussage mit der Unterscheidung wahr/falsch vergessen wird: die ›Lüge‹ oder die ›Täuschung‹ als wirksame Unwahrheit⁵². Im Unterschied zum leiblosen Geist einer Reflexionslogik ist der leibhaftige Mensch kraft seiner Sinne der Täuschung ausgesetzt, gewissermaßen der Kehrseite der Welterschließung, die stets affektiv besetzt ist und mit einer Aus- und Verschließung einhergeht. Erst in diesem Horizont kommen auch die ›Pathemata‹ ins Spiel der Wahrheit. »Verstehen ist immer gestimmtes«⁵³, meinte Heidegger – und die Artikulation des Verstehens sei die Rede: »Die Rede ist die bedeutungsmäßige Gliederung der befindlichen Verständlichkeit des Inder-Welt-Seins«⁵⁴. Mit den Pathemata gerät die Wahrheit in den Horizont der Rhetorik – statt nur ihr Anderes zu bleiben.

Im rhetorischen Horizont ist ein Wahrheitsanspruch in seiner Gestalt der Rede – wie in der Rede vom Reich Gottes in den Gleichnissen – *wirksam, bewegend und auf Antwort aus*. Die rhetorische Gestalt dieses Anspruchs ist nicht seine Verfälschung, sondern Ausdruck seiner Kommunikativität und Sozialität, die ihn nicht a limine entfremden, sondern die seinen lebensweltlichen Horizont bilden. Die Wahrheit zu *sagen* wird in dieser Perspektive zu etwas anderem, als das Gesagte zu analysieren. Die aristotelische wie die analytische Orientierung am Gesagten wird gewissermaßen ›rhetorisch verflüssigt‹ um einer Lebensweltrückbindung willen. Denn, mit Merleau-Ponty zu sagen: »Der Irrtum der semantischen Philosophien besteht darin, daß sie die Sprache so in sich abschließen, als spräche sie nur von sich«⁵⁵. Dieser Irrtum und dessen Folge für die Engführung der Wahrheitsfrage ist traditionell – aber eher alt als wahr, und angesichts der rhetorischen Gestalt von Wahrheitsansprüchen wie auch der Mehrdimensionalität ihrer symbolischen Form seltsam unpassend⁵⁶.

7. Antinomie von Perspektivität und Wahrheit?

Wenn das Modell der Perspektive (einer optischen Metapher in hermeneutisch-phänomenologischer Funktion) Öffnung und Schließung zugleich impliziert und wenn die irreduzible Perspektivität von Wahrheitsansprüchen zu

⁵² Vgl. R. LEONHARDT/M. RÖSEL (Hg.), Dürfen wir lügen? Beiträge zu einem aktuellen Thema, Neukirchen-Vluyn 2002.

⁵³ M. HEIDEGGER, SuZ 142.

⁵⁴ Ebd., 162.

⁵⁵ MERLEAU-PONTY, Das Sichtbare und das Unsichtbare, s. Anm. 31, 167.

⁵⁶ Nur ist das Irritierende an diesem Irrtum, daß er seinerseits an eine anscheinend kaum vermeidbare Intuition rückgebunden ist – an die Grundfigur der Repräsentation und der Korrespondenz bzw. Adäquation von Präsenz und Repräsentation.

explizieren ist – dann ergibt sich eine vermeintlich unpassende Spannung von Perspektive und Wahrheit. Einerseits ist die Perspektivität der Wahrheit anscheinend eine unzulässige Relativierung derselben, weil die Pluralperspektivität die Pluralisierung ›der Wahrheit‹ nach sich zu ziehen scheint, andererseits weil nicht eine Perspektive als solche wahr zu nennen, sondern allenfalls auf Wahrheit aus sei. A. Wellmer⁵⁷ verschärft diese Problematik zu einer ›Antinomie der Wahrheit‹: »Angenommen, es gibt einen unauflösbaren Dissens bezüglich der Möglichkeit, Wahrheitsansprüche zu begründen, bezüglich der Standards der Argumentation oder der Überzeugungskraft von Erfahrungsevidenzen ..., dürfen wir dann gleichwohl unterstellen, daß es – irgendwo – die richtigen Standards oder Kriterien, d.h. eine objektive Wahrheit mit Bezug auf das entsprechende Problem gibt? Oder sollten wir annehmen, daß Wahrheit immer ›relativ‹ ist auf bestimmte Kulturen, Sprachen, Gesellschaften oder sogar Personen?«⁵⁸. Die Antinomie besteht darin, daß sowohl der ›Wahrheits-Absolutismus‹ als auch der ›Relativismus‹ inkonsistent bzw. unbefriedigend seien.

An dieser Antinomie kann von zwei Seiten gearbeitet werden, um sie aufzulösen: a) *Entweder* um zu zeigen, daß der ›objektive‹ Wahrheitsbegriff ›nachmetaphysisch‹ explikabel sei, wie es (der frühe) H. Putnam, K.-O. Apel und J. Habermas oder anders auch H. G. Gadamer versuchen. Putnam schlägt vor, Wahrheit als rationale Akzeptabilität unter (schwach) idealen Bedingungen zu verstehen⁵⁹; Habermas hingegen als Gehalt eines vernünftigen Konsenses unter den Bedingungen einer (ehemals stark, mittlerweile schwach) idealen Sprechsituation⁶⁰. Apel versucht diese beiden kompatiblen Wahrheitsbegriffe zu kombinieren, indem er Wahrheit als finalen Konsens einer idealen Kommunikationsgemeinschaft zu fassen vorschlägt⁶¹. Damit wird die *Kombination kompatibler Perspektiven* begründet durch deren *finale Konvergenz*, wie es auf seine Weise Cusanus oder auch (der frühe) Peirce mit seiner impliziten Tendenz zum objektiven Idealismus bereits versuchte. In dieser Tradition geht es um eine mehr oder minder theologisch imprägnierte finale Perspektivenkonvergenz in einem Horizont von Horizonten, wie sie auch von Leibniz und (gegen die Prästablierungshypothese) kritisch dynamisiert von Schleiermacher vorgeschlagen wurde. Wenn bei Apel die Wahrheit als finaler Konsens einer idealen Kommunikationsgemeinschaft gefaßt wird, wird »die Idee der vollständigen, der ›absoluten‹ Wahrheit mit der einer moralisch vollkomme-

⁵⁷ WELLMER, Wahrheit, Kontingenz, Moderne, s. Anm. 17, 157f.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ H. PUTNAM, Vernunft, Wahrheit, Geschichte, Frankfurt a.M. 1982, 83.

⁶⁰ J. HABERMAS, ›Wahrheitstheorien‹, in: DERS., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a.M. 1984, 174–183.

⁶¹ K.-O. APEL, Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.), Philosophie und Begründung, Frankfurt a.M. 1986, 139–163.

nen Ordnung und der einer vollkommen transparenten Kommunikationssituation verknüpft⁶² – oder nicht nur verknüpft, sondern als solche interpretiert. Und das ist offensichtlich eine Parallelaktion zur Eschatologie.

Gegen diese Figur spricht nicht nur, daß hier die ursprungslogische Metaphysik einer prästabilen Harmonie durch die teleologische einer finalen Harmonie umbesetzt wird – und damit »metaphysisch« bleibt. Denn sofern es darin um einen »Horizontvorgriff« oder die Besetzung des Erwartungshorizontes geht, ist »Metaphysik hier unvermeidlich. Es greift auch der Einwand, den Dalferth gegen die Augustinische Semiotik formuliert hat und der sich bemerkenswert ähnlich bei Derrida findet: daß ein solches *finis signorum* das Ende und Jenseits des »Spiel[s] und der Ordnung des Zeichens« wäre⁶³. Damit werden »in solchen Idealisierungen die Bedingungen der Möglichkeit dessen, was idealisiert wird, negiert«⁶⁴. Diese Strukturdynamik ist entweder selbstwidersprüchlich oder aber – *ad bonam partem* – paradoxal, weil sie auf die Realisierung eines Ideals aus wäre, dessen Realität das Ende der Semiose wäre. Dalferth faßt das präziser im Blick auf die Konstellation von Zeit und Zeichen: Jenseits der Zeit der Zeichen wäre man am Ende von Zeit und Zeichen – und wir Menschen dürften damit einigermaßen lebenswidrige Umstände vorfinden als »zeitliche Geschöpfe jenseits der Zeit und zeichengebrauchende Wesen, die ohne den Gebrauch von Zeichen existieren«⁶⁵. Ähnlich wie Blumenberg antiapokalyptisch und antignostisch⁶⁶ gegen die Eschatologie als Ende der Welt und damit Revokation der Schöpfung argumentiert, so Dalferth gegen die Augustinische Teleologie: »*Ein Ende der Zeichen wäre die Vernichtung, nicht die Vollendung der Schöpfung*. Das Eschaton kann daher nicht als *semiotisches Ende der Zeichen* verstanden werden«⁶⁷. Fraglich ist dann allerdings, ob die Vollendung als finale Vereindeutigung aller Semiose konzipiert werden kann. Denn wenn universale Eindeutigkeit herrschte, hätte sich Interpretation erübrigt. Oder anders: würde nicht auch durch finale Eindeutigkeit die Kommunikation obsolet? Wenn, dann wäre diese Eindeutigkeit nicht die des vollbestimmten Begriffs, sondern die der klaren und deutlichen Prägnanz, die *deutlich und deutbar* ist, wie gelungene Metaphern beispielsweise.

b) Oder aber man versucht zu zeigen, daß die Relativierung des Wahrheitsbegriffs nicht zum Relativismus führe, wie es J. Derrida oder R. Rorty versuchen. Dabei wird von beiden Seiten die Antinomiefanfälligkeit des Verhältnisses von Wahrheit und Perspektivität bestätigt, wenn die einen den anderen

⁶² WELLMER, Wahrheit, Schein, Versöhnung, s. Anm. 17, 162.

⁶³ J. DERRIDA, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a.M. 1976, 441.

⁶⁴ WELLMER, Wahrheit, Kontingenz, Moderne, s. Anm. 17, 162, mit Derrida.

⁶⁵ I.U. DALFERTH, Zeit der Zeichen. Vom Anfang der Zeichen und dem Ende der Zeiten, in: FS E. Wölfel, Unsere Welt – Gottes Schöpfung, Marburg 1992, 161–179, 161.

⁶⁶ Und, wie er irrtümlicherweise meint, auch antitheologisch im allgemeinen.

⁶⁷ DALFERTH, Zeit der Zeichen, s. Anm. 65, 177.

Relativismus vorwerfen oder die anderen den einen vice versa Metaphysik. Auch im Horizont eines Sprachdenkens bleibt diese Anfälligkeit bestehen. Denn die Aussagewahrheit läßt sich nur in relativen Sprachen artikulieren, ihr Anspruch aber kann sich als irrelativ davon unterscheiden⁶⁸. Rortys Argumentation gegen die vermeintliche Notwendigkeit des Regulativs finaler Konvergenz⁶⁹ stimmt Wellmer aber überraschenderweise zu: »Selbst wenn man den Begriff nur im Sinne einer regulativen Idee verstünde, wäre es doch die Idee eines absoluten Wissens, d.h. aber die Idee einer Sicht der Welt gleichsam vom Standpunkt Gottes«⁷⁰.

Offenbar wird an der »spannenden« Relation von Perspektivität und Wahrheit entweder stabilisierend gearbeitet in Richtung auf die Objektivität der Wahrheit, oder labilisierend in Richtung auf das »für uns« der Perspektivität. Dieser Antagonismus von Stabilisierung und Labilisierung zehrt in seiner Dynamik *nolens volens* von der Vorgängigkeit der Relation, die zur »Entspannung« der Problemlage tendenziell meist einseitig aufgelöst wird. »Diese interessante Konstellation zeigt ... einmal mehr, daß die Antinomie der Wahrheit sich nicht so einfach auflösen läßt«⁷¹.

Wellmer seinerseits schlägt gegenüber Derridas labilisierender Dekonstruktion wie gegen Putnams, Habermas' und Apels stabilisierenden Idealisierungen vor, *letztere schwächer* zu fassen, also eine »Schwächung« der Idealisierung zur Antinomienvermeidung⁷². Damit würde der Dekonstruktion der Angriffspunkt entzogen und der »Idealisierungsüberschlag« der starken Wahrheitstheorien gemäßigt. Was aber wäre solch eine schwache Idealisierung? Die Unterstellung der faktischen Erkenntnisbedingungen als Ideal meine: »Wir unterstellen, daß in Zukunft keine neuen Argumente oder Evidenzen auftauchen werden, die unseren Wahrheitsanspruch infrage stellen würden«⁷³. Aber solch eine Unterstellung ist immer noch sehr stark, als würde im Ernst jemand beanspruchen, »in Zukunft« könnte ein bestimmtes Urteil nicht mit guten Gründen revidiert werden. Das wäre eine nur als schwach maskierte, aber dabei weiterhin »starke« Idealisierung, die implizit eine Verewigung des Wahrheitsanspruchs bedeutete. M. Seel allerdings hält diese vermeintlich schwache These für »rational akzeptabel«, wie seine affirmative Aufnahme Wellmers belegt. Seel meint, zu einem Wahrheitsanspruch gehöre »nicht der Glaube, die eigene Auffassung sei nicht *revidierbar*, sondern allein die Erwar-

⁶⁸ Vgl. M. SEEL, Über Richtigkeit und Wahrheit. Erläuterungen zum Begriff der Welterschließung, in: Ders., Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie, Frankfurt a.M. 2002, 45–67, 63.

⁶⁹ R. RORTY, Solidarität oder Objektivität?, Stuttgart 1988; DERS., Pragmatismus, Davidson und der Wahrheitsbegriff, in: E. PICARDI/J. SCHULTE (Hg.), Die Wahrheit der Interpretation. Beiträge zur Philosophie Donald Davidsons, Frankfurt a.M. 1990, 55–96.

⁷⁰ WELLMER, Wahrheit, Kontingenz, Moderne, s. Anm. 17, 161.

⁷¹ Ebd., 158.

⁷² Vgl. HABERMAS, Wahrheit und Rechtfertigung, s. Anm. 21, 257ff, in Replik auf Wellmer.

⁷³ WELLMER, Wahrheit, Kontingenz, Moderne, s. Anm. 17, 163.

tung, daß sie nicht revidiert werde⁷⁴. Damit wird der Anspruch »entzeitlicht« und von der Situation bzw. seiner Perspektivität abstrahiert. Dagegen können Wahrheitsansprüche theologischer Provenienz merklich kritischer formuliert werden, wie ein Rückblick auf Cusanus zeigt⁷⁵. Denn zumindest wird von dieser Seite stets unterstellt, daß in Zukunft gewiß oder hoffentlich neue Argumente und Evidenzen auftauchen, die unseren derzeitigen Wahrheitsanspruch infrage stellen werden; daß aber gleichwohl »from now here« der Anspruch erhoben werden kann – bis auf bessere Einsicht.

Wellmer nennt seine Version der Idealisierung »performativ«, weil »wir uns darauf verlassen, daß unsere Gründe und Evidenzen gut oder [?] überzeugend sind« und das heiße, »die Möglichkeit auszuschließen, daß sie sich im Lauf der Zeit als problematisch herausstellen könnten«⁷⁶. Aber diese »securitas«, die diachrone Problematisierung auszuschließen, ist weder notwendig noch wünschenswert. Im Gegenteil ist in aller Regel gerade zu erwarten, daß sich unsere Gründe und Evidenzen im Lauf der Zeit als problematisch herausstellen werden. Denn genau das ist in der Regionalität, Geschichtlichkeit und Kontingenz der idealisierten Erkenntnisbedingungen impliziert, wie sie in theologischer Perspektive offenbar eher eingestanden werden können als in der Tradition einer starken Idealisierung, die nur etwas geschwächt werden soll. Aus einer anderen Perspektive, sei es synchron oder diachron, werden »unsere Gründe und Evidenzen« oft nicht (mehr) einleuchten. Daher sind unsere Ansprüche auch in der Regel vergänglich und überholbar. Dies hält Wellmer nur für eine Funktion der *Reflexion*, in der die »Fallibilität unserer Wahrheitsansprüche« aufgehe⁷⁷. Er reformuliert diese Einsicht in einer Weise, die theologisch traditionell ist: als »Bewußtsein dessen ..., daß sich die Erkenntnisbedingungen, die wir jeweils für ideal halten, am Ende als nicht ideal herausstellen könnten«⁷⁸. Nur kommt bei *expliziten* Wahrheitsansprüchen die relativierende Reflexion nicht erst sekundär hinzu, und bei *impliziten* ist der von Wellmer paraphrasierte Anspruch weder so weitgehend (»in Zukunft ...«) noch als theoretische Behauptung verfaßt. Sich darauf zu verlassen, daß morgen noch dieselbe Treppe dort ist, wo sie heute ist, und daß sie weiterhin tragfähig sein wird, ist zwar in der Tat »bis auf weiteres als gültig unterstellt«, wenn wir sie betreten. Aber es wäre eine seltsame Rationalisierung, solche vorthoretischen Verlässlichkeiten als »Wahrheitsansprüche« zu analysieren – als würde die ggf. fraglose Einsicht »Dies ist ein Baum« als Behauptung verstanden und auf ihre Wahrheitsbedingungen analysiert.

⁷⁴ SEEL, Über Richtigkeit und Wahrheit, s. Anm. 68, 63, mit Verweis auf Wellmer. Deutlich vorsichtiger äußert sich Seel, ebd., 52.

⁷⁵ S. o., Einleitung, 15ff.

⁷⁶ WELLMER, Wahrheit, Kontingenz, Moderne, s. Anm. 17, 163.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Ebd., 164. Was das »am Ende« aber besagen soll, nachdem Wellmer mit Derrida das Regulativ eines »Endes der Semiose« destruiert hat, ist rätselhaft.

Wellmers eigener Wahrheitsanspruch für seine Version des pragmatischen Wahrheitsbegriffs kann offenbar bezweifelt werden. Und den Rekursgrund dieser Zweifel nennt er selber, all das, was sich als »nicht ideal« erweisen könnte, wovon er aber idealisierend ausgeht: »daß unsere Sprache klar, verständlich, »transparent« ist«, oder »daß die Sprache, die wir sprechen, »in Ordnung« ist, so wie sie ist«⁷⁹. Diese sprachpragmatischen Idealisierungen sind nicht erst seit Wittgenstein und dem Kontext der Sprachkritik ebenso zweifelhaft wie der Rekurs auf eine vermeintlich intakte »Lebenswelt«. »Idealisierung« ist daher ein prinzipiell prekäres Moment von Wahrheitsansprüchen bzw. von deren Analyse. Denn sie unterstellt etwas, das nicht »selbstverständlich zuhanden« ist. Oder sie schreibt einer theoretischen Idealisierung die Gewißheit vorthoretischer Selbstverständlichkeiten zu, und das wäre eine unzulässige metabasis. Nimmt man diese Unterstellungen als Beschreibungen von Faktizitäten, werden sie absurd. Fragt man hingegen nach ihrer »symbolischen Funktion«, diversifiziert sich der Status und die Funktion der Idealisierungen. Denn auch als Regulativ gefaßt ist ihre »Erwartungshaltigkeit« mehrdeutig – und in jedem Fall ein intrinsisch normatives Moment, woran sich zeigt, daß in jeder noch so schwachen Wahrheitstheorie ein »pragmatisches« Moment präsent ist, das die *Wirksamkeit* der Wahrheit und den entsprechenden *Anspruch* der Theorie anzeigt.

Sind Evidenz und Gründe stets abhängig von den »Erkenntnisbedingungen«, die mehr oder weniger stark idealisiert werden, so der Konsens von den »Kommunikationsbedingungen« – und die sind ihrerseits Bedingungen der Erkenntnisbedingungen. Denn *daß* anderen etwas einzuleuchten vermag, hängt auch an den (zwar nicht hinreichenden, aber immerhin notwendigen) Bedingungen der Kommunikation. Diese Intuition hat das Christentum seit seinen Anfängen dazu bewogen, seine Gewißheiten und Einsichten auch kommunikativ zu verbreiten und sich nicht selbstgenügsam mit ihr in die geschlossene Welt einer Sekte zurückzuziehen. Die Pointe ist, den Anspruch auf Wahrheit *überhaupt zu kommunizieren*, die *Wahrheit als Horizonteröffnung* zu verstehen. Der darin mitgesetzte politische Aspekt sind die moralischen und normativen *Forderungen* nach entsprechenden Partizipations- resp. Kommunikationsbedingungen. Die Erkenntnisbedingungen dieser Wahrheit implizieren die Arbeit an den Kommunikationsbedingungen im Lichte dieser Wahrheit. Weil die Wahrheit *wirksam* ist, wirkt sie zurück auf die Bedingungen der Einsicht und Kommunikation, was den Anspruch auf entsprechende Handlungen (oder Unterlassungen) zur Gestaltung dieser Bedingungen impliziert. Daher ist die These von der Wirksamkeit der Wahrheit das »Gelenk«, an dem ihre vorthoretische und theoretische Dimension ineinander übergehen.

⁷⁹ WELLMER, ebd., 164.

8. Pragmatik zur Antinomienvermeidung

Dieser Übergang strukturiert auf überraschende Weise selbst Rortys Pragmatismus, ausgehend von seiner generellen Zurückweisung sowohl jeder Letztbegründung als auch jeder teleologischen Hoffnung auf finale Versöhnung⁸⁰. Das pragmatische und eminent erwartungshaltige Moment seiner impliziten Wahrheitstheorie – die intendierte Wirkung seiner Wahrheitsansprüche – ist sein dezidiertes ›Liberalismus‹, der letztlich ein Implikat seiner *Kontingenztheorie* ist. Wenn es weder einen ›metaperspektivischen‹ archimedischen Punkt noch eine absolute Wahrheit gibt⁸¹ – ›irgendwo am Ende der Geschichte, aus der Sicht Gottes, im letzten Konsens‹⁸² – auch nicht als finales Regulativ dieser Theorie, sondern nur die Kontingenz von Sprache, ›Weltbild‹, Kultur, Politik und Moral, »dann muß dies Konsequenzen für unseren Umgang mit kontroversen Problemen« haben, etwa »ein Mehr an Toleranz, die Bereitschaft, Überzeugungen zu revidieren, die Bereitschaft, mit Pluralitäten zu leben, die Bereitschaft, nach neuen Beschreibungen oder Interpretationen alter Probleme zu suchen, oder die Bereitschaft, auf das zu hören, was andere zu sagen haben«⁸³.

Der Einwand seitens einer traditionellen Theologie, etwa derjenigen von Leibniz, wäre allerdings, daß gerade aus der Hoffnung auf finale Versöhnung eine Anerkennung der Kontingenz des Aktualen folgt, daß diese Hoffnung nicht auf Reduktion der Pluralität, sondern auf deren Forcierung und Kultivierung zielt, und daß sie daher nicht zum Fundamentalismus führt, sondern zu dessen Kritik⁸⁴. In einer kontingenztheoretisch reflektierten theologischen Perspektive ergeben sich so gesehen durchaus Nähen und Konvergenzen mit den Intuitionen, die bei Rorty vermeintlich allein aus der ›Kontingenzanerkennung‹ folgen können. Das kann dadurch bedingt sein, daß *Kontingenz* »einer der wenigen Begriffe spezifisch christlicher Herkunft«⁸⁵ ist. Die Kontingenz der Welt aufgrund des freien und ordinierten Willens ihres Schöpfers *relativiert* und *kritisiert* die Intuition, die gegenwärtige Wirklichkeit sei schon die vollendete⁸⁶. Dieser Wert der Herkunft der Kontingenz ist das eine, was Rorty zu vergessen scheint, das andere ist, was Blumenberg seiner ›Genealogie‹

⁸⁰ Ob auch letztere generell ausgeschlossen werden kann, ist in theologischer Perspektive sc. fraglich (und sie ist auch innertheologisch fraglich, denn wenn es keinen ›doppelten Ausgang‹ der Heilsgeschichte ›gibt‹, bleibt die allenfalls zu erhoffende, nicht zu ›lehrende‹ Allversöhnung). Rorty meint, diese Hoffnung als Grund von Dogmatismus und Fundamentalismus ausschließen zu müssen. Aber beide folgen mitnichten aus dieser Hoffnung, zumindest nicht notwendigerweise.

⁸¹ Dieses ›es gibt‹ ist nicht deskriptiv zu verstehen, sondern als ›Idealisierung‹, als basale Unterstellung eines Diskurses.

⁸² WELLMER, Wahrheit, Kontingenz, Moderne, s. Anm. 17, 167.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Vgl. I.U. DALFERTH/PH. STOELLGER, Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems, Religion in Philosophy and Theology 1, Tübingen 2000, 1ff. Vgl. als theologisches Beispiel zu Leibniz, ebd., 73–116.

dieser Kategorie präzisierend hinzufügt: daß Kontingenz ein Begriff christlicher Herkunft ›in der Geschichte der Metaphysik‹ ist⁸⁷. Dann zeigt sich Rortys gesamte hermeneutische Philosophie plötzlich in anderem Licht, als prinzipiell *metaphysisch* fundiert. *Die Kontingenz ist der metaphysische Grund von ›Ironie und Solidarität‹*.

Rortys (durchaus ›starke‹) Idealisierung bemüht sich allerdings, diese Herkunft vergessen zu machen: »In ihrer Idealform wäre die Kultur des Liberalismus nämlich eine durch und durch aufgeklärte und säkulare Kultur. In ihr bliebe keine Spur von Göttlichem ...«⁸⁸. Er huldigt also dem (zutiefst teleologisch imprägnierten) ›aufgeklärten‹ Zeitalter des erhofften Liberalismus – aber der scheint kein Reich der Freiheit zu sein, sondern eher einem recht schlichten ›Willen zur Macht‹ zu folgen: »Eine Gesellschaft ist dann liberal, wenn sie sich damit zufriedengibt, das ›wahr‹ zu nennen, was sich als Ergebnis solcher Kämpfe herausstellt«⁸⁹, gemeint sind ›freie und offene‹ Kämpfe. Nur wäre solch ein Reich der Wahrheit noch wahr zu nennen, wenn es seine Bedingungen vergessen macht oder wenn es die Kontingenzanerkennung nur als Eröffnung des Horizontes von Kämpfen verstünde? Der Horizont dieser Wahrheit jedenfalls mag zu ihr passen, aber am Ethos von Rortys Wahrheitstheorie zeigt sich wohl vor allem sein Vergessen und eine dazu passende Enge seiner Erwartung und Hoffnung. Mit seiner Pragmatisierung geht offenbar eine merkliche Verkürzung der Wahrheit einher. Ihre Erwartungshaltigkeit und prospektive Pragmatik (ihre Lebensdienlichkeit) wird auf einen Liberalismus reduziert, der nicht zu den vorausgesetzten ›Kommunikationsbedingungen‹ paßt, wenn er als Folge von Kämpfen konzipiert wird. Wie würde solch eine Wahrheit wirksam angesichts der Kulturdifferenzen? Die Kontingenzanerkennung Rortys, die er mit der christlichen Tradition teilt, hätte eher zu einer Differenzkultur zu führen, die kommunikativen Charakter hätte, statt auf Kampf zu setzen.

Aber Rorty reduziert ›wahr‹ nicht auf die aktuelle Faktizität, sondern zielt durchaus auf eine ›hoffnungsvolle‹ Überschreitung des Wirklichen – nur ist das ambig. Die strikte Ausschließung dieser Überschreitung würde ›Wahrheit‹ auf die Richtigkeit von Beschreibungen (und ggf. gesetzmäßiger Erklärungen) beschränken. Das ist zwar möglich, unterschreitet aber, daß auch in der Intention von Prognosen eine Erwartungshaltigkeit liegt, die über das ›hier und jetzt‹ Wirkliche hinausgeht (wie auch in dem Erklärungsrekurs auf einen ersten Anfang oder eine Großtheorie ›for everything‹). Sobald man diese Engführungen nicht mehr teilt, mangels Plausibilität angesichts von Sprache,

⁸⁵ H. BLUMENBERG, Kontingenz, in: RGG³, Bd. 3, 1959 (= 1986), 1793f.

⁸⁶ Diese Überschreitung ist bereits in der alttestamentlichen Eschatologie präsent und verschärft in der Apokalyptik, also schon vorchristlich. Nur die kategorialen Konsequenzen sind erst später formuliert worden.

⁸⁷ BLUMENBERG, Kontingenz, s. Anm. 85, ebd.

⁸⁸ R. RORTY, Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt a.M. 1989, 85.

⁸⁹ Ebd., 96.

Pragma, Sozialität, überschreitet man das Wirkliche durch die Intentionalstruktur auf Mögliches hin, das gegenüber dem Wirklichen – je nach Perspektive – als wahr und deswegen als zu verwirklichen angesehen werden kann. Metaphysisch und der Grund von Fundamentalismus ist dergleichen keineswegs per se, sondern allenfalls durch einen metaphysischen Überschritt. Wenn der Horizont der Möglichkeit nur eine Negation oder Inversion der Wirklichkeit wäre, wenn sie unreal (oder sogar unmöglich) wäre, wenn sie nicht aus der Wirklichkeit und auf sie hin entworfen würde, wäre ihre ›Metaposition wahrscheinlich prekär, beispielsweise nur ›phantastisch‹. Was in einer Perspektive als bloße ›Utopie‹ gelten mag, ist in einer anderen der Vorgriff auf eine erhoffte andere (veränderte) Wirklichkeit, und als solcher in der gegenwärtigen *wirksam*.

9. Passung und Richtigkeit als ›schwache Idealisierungen‹

Die perspektivische Wahrheit des Möglichen gegenüber dem Wirklichen steht hier vor einer dreifachen Weggabelung: über das Wirkliche hinaus kann die Wahrheit entweder *irreal möglich* sein und damit inkompossibel mit der Wirklichkeit, unpassend also; oder *real möglich* im Sinne einer möglichen Fortsetzung des Wirklichen, also fügenlos kompossibel bzw. *passend*; oder aber *real möglich* im Sinne eines möglichen *Bruchs*, der den einen inkompossibel, den anderen kompossibel erscheint, allerdings eine mehr oder minder gravierende Diskontinuität bedeutet.

Die pragmatisch verstandene Wahrheit ist *wirksam* vor allem als eine der beiden letzteren Optionen: entweder als fügenlos möglich oder als ›nicht unmöglich‹, nicht fügenlos passend, aber auch nicht unpassend. Diese zwiefältige reale Möglichkeit kann man phänomenologisch unterscheiden als die Möglichkeit des Wahren *in* der Ordnung als deren Fortsetzung und Gestaltung, oder als die *außer* der Ordnung und über sie hinaus als deren diskontinuierliche Umgestaltung. Die eine Perspektive ist passend, die andere ›nicht unpassend‹⁹⁰ – ein Drittes *zwischen* passend und unpassend.

›Passung‹ ist nicht nur eine Schwundstufe oder Verfallsform der Wahrheit, sondern wie Nelson Goodman plausibel zu machen vermag, eine Möglichkeit, die vorthoretische Wahrheit begrifflich zu fassen als ›pragmatische Richtigkeit‹, d.h. als Angemessenheit, nicht primär als *Passen-auf* etwas, sondern als *Passen-in einen Kontext*⁹¹. Passung wie Richtigkeit sind praktische Figuren, die aus Handlungszusammenhängen stammen und daher ihrerseits ›passend‹ sind, um ein pragmatisches Verständnis von Wahrheit zu explizieren. Sie sind metaphorische Sammelbegriffe für alle möglichen Formen sensibler, kognitiver, praktischer und ästhetischer Art – und entsprechen damit der

⁹⁰ Vgl. dazu ähnlich K. Weimars Beitrag in diesem Band.

Mehrdimensionalitätsthese. Je nach Kontext bzw. Horizont gibt es verschiedene mehr oder minder etablierte Standards, in epistemischer Hinsicht etwa Konsistenz bzw. Kohärenz, Konstanz und Relevanz. Aber dieser epistemische Horizont ist so gesehen nur einer neben anderen.

Nun liegt der Einwand nahe, auf der Differenz von Wahrheit und Passung oder Richtigkeit zu bestehen und zu behaupten, es gehe einerseits um die Wahrheit einer Aussage über eine Sache, andererseits um die Richtigkeit der Sicht oder die Angemessenheit des Herangehens an sie. Folglich wären ›Richtigkeit‹ und ›Passung‹ nur ein Fall von Wahrheit. Das Problem dieses Einwandes ist allerdings, daß er die Relation von Perspektive und Sache auf die Relate reduziert. ›Der Umstand, dass man auch die Sicht einer bestimmten Sache wiederum zu einer thematischen und thematisierten Sache ... machen kann, berechtigt jedoch nicht zu dem Schluss, Überzeugungen hinsichtlich der Angemessenheit eines Zugangs zu einer Sache *sein nichts anderes* als Auffassungen über eine beliebige Sache. Denn diese Überzeugungen lassen sich selbst nur innerhalb eines mehr oder weniger angemessenen Zugangs ... formulieren‹⁹². Diese Reduktion ist nur die Inversion von Heideggers Reduktion der Aussagewahrheit auf die alethische Wahrheit. Statt die Perspektivität von Wahrheit zu verstehen, analysiert diese Inversion Perspektivität als Sache einer Aussage – und läßt dabei die eigene Perspektive außer Acht.

Goodmans ›Richtigkeit‹ wie auch die ›Passung‹ hat ähnliche Funktion wie Heideggers ›Tieferlegung‹ der Wahrheit in Abgrenzung von der Aussagewahrheit, nur die Begriffe scheinen invertiert: Heideggers (alethische) Wahrheit erinnert an Goodmans Richtigkeit, und dessen epistemische Wahrheit bei Heidegger an die ›bloße‹ Aussagewahrheit. Als basal gilt beiden die Erschlossenheit des eigenen ›In-der-Welt-Seins‹ bzw. das vorthoretische, pragmatische Weltverstehen, als erschlossener Horizont sinnhafter Orientierung. Heideggers Metapher der ›Sicht‹ ist dann nicht mehr optisch und epistemisch zu verstehen, sondern synekdochisch für das verstehende Selbst- und Weltverhältnis, oder anders: *als Perspektive in einem durch und für sie erschlossenen Horizont*⁹³. Daran wäre allerdings mit Cassirer zu präzisieren, daß das Verstehen *sinnhaft-sinnliche* Synthesis ist – also kein Verstehen ohne, sondern in und durch die Sinnlichkeit des lebensweltlichen Pragmas⁹⁴.

Das zugestanden ist Goodmans Richtigkeit wie Heideggers Erschlossenheit eine ›Passung‹ von Zugang und Aufgabe, von Einstellung und Anforderung, bzw. phänomenologisch formuliert von Perspektive, Situation und Horizont

⁹¹ N. GOODMAN, *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt a.M. 1984, 134ff; DERS., *Vom Denken und anderen Dingen*, Frankfurt a.M. 1987, 52ff; DERS./C. Z. ELGIN, *Revisio-nen. Philosophie und andere Künste und Wissenschaften*, Frankfurt a.M. 1989, 15ff, 202ff.

⁹² SEEL, *Über Richtigkeit und Wahrheit*, s. Anm. 68, 60.

⁹³ Vgl. M. HEIDEGGER, SuZ, 147: Er will ›Sicht und Sehen so weit formalisieren, daß damit ein universeller Terminus gewonnen wird, der jeden Zugang zu Seiendem und zu Sein als Zugang überhaupt charakterisiert‹.

oder eines Anspruchs (etwa eines Zeugnisses) und der Antwort darauf. Der Vorteil einer lebensweltlichen bzw. pragmatischen ›Tieferlegung‹ der Wahrheit in diesem Sinne ist, daß auch die Angemessenheit von Praktiken, Einstellungen und Verhaltensweisen ›wahrheitsfähig‹ sind⁹⁵. Vice versa wird der Horizont des Ethos und der der Wahrnehmung als Raum der *Wirksamkeit der Wahrheit* eröffnet, um nicht zu sagen ›erschlossen‹. Wenn Wahrheit wirksam ist, ist auch das Pragma wahrheitsfähig.

Im Anschluß an Goodman und Heidegger scheint mir möglich, hierin Seel zu folgen, wenn er die basale Passung (Richtigkeit) bestimmt als »die richtige Sicht einer Sache, aber nicht notwendigerweise eine in allen Aspekten richtige Ansicht der Sache«⁹⁶ – wenn dabei die irreduzible Differenz der Perspektivenpluralität gewahrt bleibt und wenn die Passung nicht optisch enggeführt, sondern mehrdimensional verstanden wird. Das hieße, es gibt nicht notwendigerweise ›die richtige Sicht‹, sondern eine richtige und möglicherweise noch einige andere – ohne daß die initial oder final ›konvertibel‹ sein müssen. Dann kann man in Seels nüchterner Weise auch Heidegger folgen: »Die Dimension von Richtigkeit ... ist immer die der Angemessenheit eines solchen bereichseröffnenden *Verständnisses* von den Dingen, um die es im jeweiligen Handlungszusammenhang geht«⁹⁷. Anders formuliert: *die Wahrheit als Perspektive ist deren Passung in einem Horizont, und zwar auch die Passung zu benachbarten Perspektiven, ohne die wiederum zentralperspektivisch oder teleologisch zu reduzieren*. Das könnte beispielsweise auch für die Wahrheitsfähigkeit von ökumenischen Dokumenten relevant werden, deren Produktion und Rezeption zu einer Subsumtionstheorie der Differenz oder einer finalen Reduktion derselben zu neigen scheinen.

Allerdings ist hier eine pragmatisch gewichtige (und wahrheitsrelevante) Differenz zu markieren: eine passende Zugangsweise zu einer Situation garantiert nicht den Erfolg des Umgangs mit derselben, und vice versa ist der Erfolg mitnichten ein tauglicher Index für den passenden Zugang. Ohne diese Differenz würde ein pragmatischer Wahrheitsbegriff in technischer Weise verkürzt oder veräußerlicht. Seel formuliert, diese Passung »meint die richtige Frage, aber nicht schon die richtige Antwort auf diese Frage«⁹⁸. Und umgekehrt kann man auch richtige Antworten geben, ohne die passenden Fragen gestellt zu haben. In ähnlicher Weise können theologische Formulierungen dogmatisch völlig richtig sein, aber unpassend, zur falschen Zeit am fal-

⁹⁴ Vgl. HEIDEGGER, ebd.: »Das ›Sehen‹ meint nicht nur nicht das Wahrnehmen mit den leiblichen Augen, sondern auch nicht das pure unsinnliche Vernehmen eines Vorhandenen in seiner Vorhandenheit ... Das leistet freilich jeder ›Sinn‹ innerhalb seines genuinen Entdeckungsbezirkes«.

⁹⁵ Vgl. SEEL, Über Richtigkeit und Wahrheit, s. Anm. 68, 49ff.

⁹⁶ Ebd., 50.

⁹⁷ Ebd.

schen Ort – und ob sie dann kontextvergessen noch wahr zu nennen wären, ist bezweifelbar.

Wenn Seel als Kriterien der pragmatisch gefaßten Wahrheit ›Relevanz und Ökonomie‹ benennt⁹⁹, scheint das nur gelegentlich passend zu sein. Denn Ökonomie als »in einer nicht unnötig aufwendigen ... Anwendung der verfügbaren Fähigkeiten und des verfügbaren Wissens« ist für *anökonomische* Horizonte unpassend, seien es manche Bereiche der Kultur, seien es lebensweltliche Zusammenhänge wie Feste, Liebe und Freundschaften oder schließlich auch für die jüdische oder die christliche ›Ökonomie‹ des außerordentlichen Handelns Gottes. Würde man dies dem ›Ökonomieprinzip‹ unterwerfen, gäbe es die absurden Fragen, ›ob er es nicht auch einfacher hätte haben können‹. Die ›Angemessenheit des Zugangs zu etwas‹ ist zwar eine vermutlich universal verwendbare Formel für die pragmatische Passung, aber deren Näherbestimmung muß so plural und heterogen ausfallen wie die möglichen Perspektiven, Situationen und Horizonte. Daher ist das pragmatische Modell von ›Passung und Richtigkeit‹ auch auf ›Üblichkeiten‹ oder einen ›Normalbereich‹ begrenzt. Die Pointe des genannten ›dritten Weges‹ ist, das Außerordentliche als das ›nicht unpassende‹ zu verstehen – und damit für diesen Normalbereich *wirksam* werden zu lassen als eine durchaus ›nicht irreal‹ Möglichkeit. Dieses Moment der Differenz gehört jedenfalls zum Wahrheitsanspruch des christlichen Weltverhältnisses – das weder einfach passend noch einfach nur unpassend ist, sondern eine wirksame, pragmatisch valente Differenz eröffnet.

Postskript: Seel versus Goodman

Die Stärke der so modifizierten ›perspektivistischen‹ Fassung der Welterschließung ist, daß die üblichen Reduktionen auf einen Primat der Richtigkeit oder der Aussagewahrheit schlicht unnötig werden. Nur kann sich dann der Einwand melden, die Relation von pragmatischer Passung und Aussagewahrheit im Modell von Perspektive und Horizont zu fassen, würde die erstere zum Modell für die Relation beider machen. Damit würde man Goodmans These folgen, daß das kognitive Passen einer Aussage *auf* etwas dem pragmatischen Passen *in* einen Kontext und Horizont untergeordnet ist. Dagegen argumentiert Seel für die Gleich-Gültigkeit beider (also der ›Richtigkeit‹ und der ›Aussagewahrheit‹) – allerdings mit einem sonderbaren Argument. Goodman argumentiert, daß die Aussagewahrheit nur ein Fall kognitiver Richtigkeit sei (denn bei anderen kognitiven Prozessen wie der Genese eines Kunstwerkes sei sie irrelevant), und Aussagewahrheit (wie nach Heidegger) nur *in* einem Symbolsystem möglich sei, als von ihm abhängig, d.h. Aussagewahrheit bedürfe immer der Richtigkeit (pragmatisches Passen), aber nicht vice versa. Seel dagegen argumentiert, »dass es keine Erkenntnis diesseits zumindest des *Mediums* propositionaler Wahrheit gibt«, denn selbst »im extremen Fall der Kunst verhält es sich so, dass wir

⁹⁸ Ebd., 49. Oder pragmatismuskritisch: »Sie meint die richtige Einstellung, aber nicht schon die richtige oder erfolgreiche Handlung aus dieser Einstellung« (ebd., 50).

⁹⁹ Ebd.

der nicht-propositionalen ästhetischen Erkenntnis am Kunstwerk nicht ohne das Medium propositionaler Erkenntnisse über das Kunstwerk teilhaftig werden können¹⁰⁰.

Aber ist damit Goodman widerlegt? Keine Kognition ohne Proposition ist die These Seels, aber präpropositionale Synthesis, wie sie Goodman im Anschluß an Cassirer im Sinn hat, ist gerade der Gegenbeleg einer Kognition diessits der Proposition. Seels Argument, die nicht-propositionale Erkenntnis bedürfe notwendig der propositionalen, ist anhand der Kunsterfahrung kaum plausibel. Die Pointe von bildender Kunst (wie wohl auch mancher darstellenden) ist gerade, nicht *notwendigerweise* der propositionalen Vor(er)kenntnisse zu bedürfen. Eine verwandte Parallelaktion wäre, daß ich selbst zum Selbstverstehen notwendigerweise der Erkenntnisse über mich bedürfte. Auch wenn Theorietechniken wie manche Psychoanalyse das vertreten mögen, ist das zumindest nicht notwendig, und daher ist Seels Argument keine Widerlegung Goodmans. Denn sie basiert auf einem rationalistischen Fehlschluß, der die Möglichkeit zur Notwendigkeit erklärt.

Seels »Folgerungen« sind denn auch schwächer: Die pragmatische Richtigkeit sei eine »unumgängliche Bedingung allen Bezugs auf Wahrheit, zugleich aber ist die Beurteilung von Wahrheit ein unerlässliches Kriterium der Richtigkeit«¹⁰¹. Das leuchtet ein, sofern die sekundäre Beurteilung der pragmatischen Passung ein Urteil über ist, das sich auf propositionale Darstellungen bezieht. Aber die Frage bleibt, ob unter Voraussetzung des Horizonts derselbe zur Disposition stehen kann? Ob also das Urteil über die Aussage das tangiert, was in ihr zu Ausdruck und Darstellung kommt? Diese Auffassung paßt, wenn es beispielsweise um falsche Folgerungen aus einer abwegigen Vorstellung von »Hermeneutik« geht. Dann kann diese Vorstellung anhand ihrer Aussagen kritisiert und möglicherweise daraufhin korrigiert werden. Wer aber »ranke« Behauptungen über »Hermeneutik« vertritt, wird sich sehr wahrscheinlich auch von der Widerlegung dieser Behauptungen nur schwer in seiner Einstellung der »Hermeneutik« gegenüber irritieren lassen. Ob und wann die Einstellung »kippt«, hängt jedenfalls nur »auch«, nicht »allein« an der Kritik solcher Aussagen. Und die These paßt noch weniger für den Horizont der Religion: Wer abwegige Folgerungen aus der Lektüre der Passionsgeschichte zieht, beispielsweise daß er selber gekreuzigt werden müsse, um Christus nachzufolgen, der bedarf dringend gründlicher Kritik und Korrektur seiner Auffassung. Seine religiöse Perspektive und seinen Horizont wird das nicht grundlegend tangieren. Und wer (kalkulierte!) Absurditäten äußert, beispielsweise daß ein Toter lebt, oder daß Drei Eins sind, der wird auf die entsprechende Kritik allenfalls mit anderen Aussagen antworten – aber nicht aufgeben, was er damit aussagen wollte.

Daher ist Seels These von der Aussagenwahrheit als »Kriterium der Richtigkeit« zweifelhaft: einerseits sagt sie zu wenig, denn die Genese, Dauer und Varianz pragmatischer Passung von Perspektive und Horizont folgt nicht (nur) diesem Kriterium, und andererseits ist die kriteriologische Analyse eine sekundäre Rationalisierung, mit der die vortheoretische Dimension verfehlt wird. Dennoch trifft seine Gegenthese zu Goodman: »So sehr also die Wahrheit Hilfe von seiten der Richtigkeit braucht, so sehr braucht die Richtigkeit Hilfe – von seiten der Wahrheit«¹⁰². Denn »Hilfe zu geben« ist etwas anderes, als ein notwendiges Kriterium zu sein. Eine pragmatische Passung, deren Äußerungen absurd, irrig oder unsinnig sind, bedarf der Kritik von seiten der Aussagenwahrheitsanalytiker. Die weitergehende These einer »strikten Interdependenz, d.h. einer irreduziblen wechselseitigen Abhängigkeit der Begriffe des Richtigen und des Wahren«¹⁰³, ist damit allerdings nicht gedeckt. Im Gegenteil, aus dem richtigen Interesse an einer Verhältnisbestimmung beider folgert Seel eine falsche These: »die Richtigkeit des pragmatisch Richtigen können wir allein

¹⁰⁰ Ebd., 57.

¹⁰¹ Ebd., 58.

¹⁰² Ebd.

in Relation auf propositionale Wahrheit ermitteln«¹⁰⁴. Zur pragmatischen Passung gehört zwar ein Mindestmaß an Verständlichkeit und Aussagenwahrheit (welches Maß bestimmt der Kontext), aber die Aussagen sagen noch nicht viel über die Richtigkeit bzw. die Passung einer Einstellung. Vice versa kann eine Einstellung weitgehend unartikuliert bleiben. Wenn sie zur Folge hat, daß man mit geschlossenen Augen am Straßenverkehr oder am politischen Prozeß teilnimmt, wird man auch ohne Aussagenanalyse Probleme mit ihrer Passung bekommen. Die Relation von pragmatischer Passung und Aussagenwahrheit ist daher nicht symmetrisch, sondern in beiderlei Hinsicht asymmetrisch. Beide folgen verschiedenen Regeln und verhalten sich nicht im Modus symmetrischer Entsprechung zueinander (daher folgt auf eine Widerlegung einer Aussage auch nicht die Aufgabe der ihr zugrunde liegenden Einstellung).

10. Wahrheit als Horizontüberschreitung: Welterschließung als Neuorientierung

Die weiterführende, horizonteröffnende Pointe von Seels Fassung der Wahrheitsthematik ist, daß er *Welterschließung* als *Verhältnis von pragmatischer Passung von Einstellungen, Handlungsweisen und propositionaler Wahrheit von Annahmen* entfaltet¹⁰⁵. Das heißt er setzt in ein Verhältnis, was sonst in der wahrheitstheoretischen Diskussion auseinanderfällt – und »urbanisiert« damit die Welterschließung ebenso wie er propositionale Wahrheit und pragmatische Passung produktiv aufeinander bezieht. In bezug auf den Horizont einer natürlichen Sprache geht es dabei um die komplexe Relation von pragmatischer Passung einer Sprache (oder bestimmter Sprachformen, z.B. Begriff oder Metapher) und der Wahrheit bestimmter Aussagen in ihr – und zwar beides in einer bestimmten Hinsicht für jemanden auf etwas in einer Situation etc. Diese Relationierung hat einerseits in einem Horizont ihren Ort, andererseits ermöglicht sie, *Horizontüberschreitungen* auf ihre mögliche Passung zu dem überschrittenen Horizont zu befragen, d.h. »ordentliche« und »außerordentliche« Wahrheitsansprüche zu thematisieren, ohne sie als totaliter aliter zu trennen. Das ist insofern horizonteröffnend für die pragmatische Wahrheits»theorie«, als nicht nur die Normalfälle, sondern die Ausnahmen und Rahmenbedingungen expliziert werden können. Das ist angesichts der Mehrdimensionalität der Wahrheit in verschiedenen Horizonten dringend nötig, um so nötiger, als sich die Horizonte pluralisieren. In theologischer Hinsicht ist diese

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Ebd., 59. Seel geht noch weiter: »Richtigkeit ist kein Korrektiv der Wahrheit, während Wahrheit eines der Richtigkeit ist« (ebd., 61). – Aber wie kann die Aussagenwahrheit die pragmatische Passung als falsch erweisen? Während die pragmatische Passung als »konstitutive Dimension der Orientierung an Geltung oder der Wahrheit« (ebd., 61) durchaus die Aussagenwahrheit bedingt.

¹⁰⁵ Ebd., 53ff.

komplexe Konstellation des Problems unvermeidlich, wenn man eine unterkomplexe, etwa semantische Vereinfachung vermeiden will. Denn die ›Erkenntnis des Glaubens‹ impliziert Wahrheitsansprüche, die *in* einem Horizont *über ihn hinaus* und von neuem *auf ihn zurück* wirken. Deren wirksame Wahrheit zielt mit ihrer Überschreitung des Horizonts auf dessen Veränderung und Umgestaltung. So sehr sie die faktische Welt überschreitet, wäre diese Welt verloren (und die Erkenntnis des Glaubens für die Welt verloren), wenn nicht darin eine neue, lebensdienliche Sicht der Welt gewonnen und die Wahrheit dieser Sicht für die Welt *wirksam* würde.

›Welterschließung wäre demnach als ein Erosions- und Revisionsprozess zu verstehen, der diese beiden Dimensionen zugleich umfasst. Er lässt die Auffassungen über eine bestimmte Sache zugleich mit den tragenden Hinsichten und Standards dieser Auffassung wankend werden – und *vice versa*«. Ob das eine oder das andere primär ist, wird dann zu einer müßigen Frage. Technisch gesagt sind die beiden ›koemergent‹. »Wo beides fraglich wird ..., ist der Prozess einer doppelten Umorientierung gefordert, der zugleich ein Prozess veränderter Weltgewinnung ist«¹⁰⁶. Die Wahrheit *in* einem Horizont (als Perspektive einer bestimmten Aussage) ist bedingt und bedingend für die Wahrheit *des* Horizonts (der ein Spektrum an Perspektiven eröffnet) – wobei genau das Verhältnis von ›bedingt und bedingend‹ fraglich bleibt: ist es symmetrisch oder asymmetrisch? Nach der bisherigen Auseinandersetzung mit Seel ist es nicht, wie er zu vertreten scheint, symmetrisch (oder asymmetrisch zugunsten der Aussagewahrheit), sondern doppelt asymmetrisch. Die Stärke dieser Interpretation von Seels Welterschließung als ›doppelter Umorientierung‹ durch das Modell von ›Perspektive und Horizont‹ ist, daß die intrinsische Relation beider Aspekte dieses Geschehens formuliert werden kann. Gegenüber Heidegger muß daher nicht das ›Verstehen‹ das *Movens* der Welterschließung sein, sondern gerade die Irritation oder das Nichtverstehen kann dergleichen ›ursprünglich‹ provozieren.

Das Paradox, daß ein Toter lebt, ist das theologisch zentrale Beispiel dafür. Der bisherige Horizont wird aufgerissen und ändert sich gründlich, wie sich zugleich damit neue Perspektiven und Folgefragen ergeben. Was hier ›zuerst war, sollte offen bleiben. Wenn, dann wäre es die Perspektive desjenigen Anderen, von dem daraufhin die Rede ist, der den Horizont seiner Interpretation geöffnet und neue Perspektiven eröffnet hat. Dazu *paßt* Seels Fassung dieses Geschehens doppelter Umorientierung: »Es ändert sich das, was sie im jeweiligen Bereich für gegeben und relevant hielten, zusammen mit dem, was sie (nun) für wahr halten. Es ändert sich die Art, in der sie die Welt sehen, zugleich damit, was sie da sehen; es ändern sich die Standards und Gesichtspunkte, nach denen sie urteilen, zusammen mit den Urteilen, zu denen sie im Einzelnen kommen. Es ändern sich die Orientierungen in den Dimensionen der Richtigkeit und der Wahrheit«¹⁰⁷. Wenn nun eine bestimmte Sprachform – etwa die des reflexionslogischen Begriffs – sich als unpassend erweist

¹⁰⁶ Ebd., 54.

für die Artikulation einer bestimmten Auffassung, werden diese Auffassung und diese Zugangsweise zugleich fraglich. Anders formuliert: die Relation von Perspektive und Horizont wird durch eine neue Perspektive neu konsteliert bzw. durch eine Horizontüberschreitung werden neue Perspektiven eröffnet – also nicht nur bei konstanter Perspektive der Horizont erweitert und nicht nur in einem konstanten Horizont eine neue Perspektive eingenommen. Diese doppelte Rekonstellation nennt Seel *Welterschließung*: »Prozesse der Welterschließung ereignen sich, wenn sich mit unserem Zugang zu einem Bereich der Wirklichkeit grundlegende Auffassungen über die Phänomene dieser Wirklichkeit verändern. Im radikalsten Fall, der aber ein bloßer Grenzfall sein dürfte, *eröffnet* Welterschließung eine Wirklichkeit so, dass dabei ein ganzer Bereich von Phänomenen allererst *bekannt* wird. Welterschließung wäre hier Offenbarung zugleich einer genuinen Sicht und einer genuinen Sache«¹⁰⁸. ›Vollständig‹ wäre die Problemkonstellation Seels erst, wenn diese Rekonstellation als *dreiseitig*, um nicht zu sagen *triadisch*, erkannt wäre. Denn in der Welterschließung werden nicht nur ›Sicht und Sache‹ *neu*, sondern auch der, *für den* diese Relation ist und der als die dritte Stelle zu der dreistelligen Relation gehört. Diese Erweiterung der Konstellation ist im folgenden stets mitzusetzen: Es geht im äußersten Fall um eine dreifache Neuorientierung und damit um eine ›allumfassende‹ Rekonstellierung.

Mit Seels ›Welterschließung‹ ist die Erörterung der ›wirksamen Wahrheit‹ von den Fragen *innerhalb* einer Ordnung zur *Genese einer neuen Ordnung* oder zu deren gravierender Varianz gelangt: zum Außerordentlichen. Damit ist allerdings das ›übliche‹ pragmatische Modell überschritten (auch eine Horizontüberschreitung). »Vorgänge der Welterschließung nötigen [?] zu einer doppelten Neuorientierung: einer Orientierung sowohl hinsichtlich der Standards der Orientierung als auch hinsichtlich dessen, was durch diese Standards erfasst, entdeckt oder geregelt wird [sowie drittens hinsichtlich derjenigen, die in dieses Neuorientierungsgeschehen verstrickt sind]. Welterschließung ist nicht einfach wie die Aneignung oder das Erlernen einer neuen Sprache für im Wesentlichen bekannte Dinge. Welterschließung ist wie das Erlernen einer neuen Sprache für wesentlich noch unbekannte Dinge«¹⁰⁹ – und zu diesen unbekanntem ›Dingen‹ gehören nicht zuletzt die Erkennenden selber. Dieses dreifältige Geschehen der Neuorientierung wäre eine *passende* Fassung der ›metaphorischen Wahrheit‹: die Gleichnisrede beispielsweise eröffnet einen neuen Horizont und spielt den Hörern neue Perspektiven zu, in denen sie selber Andere werden. Die *Wirksamkeit* dieser Wahrheit ist einerseits die symbolische Formung einer neuen Sprache von einem neuen Thema, in

¹⁰⁷ Ebd., 55, allerdings anhand der Beispiele, daß jemand »z.B. Golf lernt, Kinder in die Welt setzt oder von einem tiefgreifenden politischen Umsturz betroffen ist«, und er hält diese Formulierungen auch für zutreffend, wenn jemand Hämmern lernt (ebd.).

¹⁰⁸ Ebd., 64.

¹⁰⁹ Ebd.

der andererseits der Thematisierende gravierend verändert wird. Nur daß die ›Neuheit‹ nicht eine radikale ›ex nihilo‹ sein muß (was wäre das auch?), sondern zumeist pointierte *Formvarianz* ist¹¹⁰.

Die wirksame Wahrheit entwickelt eine semiosische Dynamis, *das nicht Unpassende in zu ihr passender Weise (im Gleichnis als Gleichnis), in der passenden Situation den Anderen zu sagen*. Dieses Horizont und Perspektive ins Neue wendende Sagen nennt Seel als Beispiel der Welterschließung: »Auch eine innovative Metapher z.B. gibt eine neue Perspektive auf ihren Gegenstand frei und lässt im selben Zug Neues an ihrem Gegenstand sehen«¹¹¹ – und den Sagenen wie die Angesprochenen in einem anderen Licht erscheinen. In diesem Sinne ist ›Welterschließung‹ selber eine Welterschließung: eine Metapher im theoretischen Kontext, die eine neue Sicht eröffnet, und zwar nicht einfach auf die bekannte Aussagewahrheit, sondern auf die wahrheitstheoretisch meist latente oder reduzierte Relation von ihr und der alethischen Wahrheit wie der pragmatischen Passung.

Wie ist diese Welterschließung eines ›neuen Himmels und einer neuen Erde‹ genauer zu verstehen oder zu beschreiben? Wir haben davon jedenfalls nur eine *retrospektive* »rationale Rekonstruktion«, die nicht vergessen machen kann, daß deren Relate ›koemergent‹ aus einer neuen dynamischen Relation entstehen, oder mit Seel: »dass beide [oder alle drei] auf eine oft undurchsichtige Weise zugleich vorgenommen [?] werden«¹¹². ›Offenbar‹ geht es um eine neue Perspektive in einem neuen Horizont für dabei Andere werdende Beteiligte. Nun kann sich das auf verschiedene Weise ›ereignen‹, jedenfalls nicht nur durch ein emphatisches ›Ereignis‹. Horizont und Perspektive können sich *allmählich* verschieben ›mit der Zeit‹ – ebenso allmählich wie die beteiligten Personen –, oder sie können sich durch einen *Ortswechsel* ergeben, wie in J. Fischers Modell der praktischen Erkenntnis als ›Neulozierung des Erkennenden in der Wirklichkeit des Erkannten‹, in der sich ein ›simul‹ von Perspektivenwechsel und Horizontwandel ereignet, – oder durch eine Horizontüberschreitung in einer *Entdeckung*, etwa in ›starken Theorien‹, die Neues über Neues zu sagen vermögen. Sie »produzieren neue Wahrheiten, weil sie zugleich die Einschätzung der Relevanz und der Wahrheit des bisher für wahr Gehaltenen revidieren«¹¹³, und was immer man von Nietzsche halten mag, seine ›Theorie‹ ist sicherlich von dieser Art. Allerdings kann es sich auch um ein verdichtetes *Ereignis* handeln, in dessen Licht die Welt anders aussieht und

¹¹⁰ Vgl. PH. STOELLGER, Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont, Tübingen 2000, 5, 80, 159, 291, 344, 368, 373, 397, 472.

¹¹¹ SEEL, Über Richtigkeit und Wahrheit, s. Anm. 68, 65. Allerdings unterschätzt Seel die Relevanz der Sprache als symbolischer Form anscheinend: »Die bescheidenste Form von Welterschließung dürfte in Phänomenen wie dem einer gelungenen sprachlichen Prägung liegen« (ebd., 64).

¹¹² Ebd., 64.

¹¹³ Ebd., 65.

anders gesehen wird; das ist jedoch *ambig*, beispielsweise in politischen oder terroristischen Prozessen von geschichtlicher Relevanz. Die Wirksamkeit eignet eben nicht nur der Wahrheit, sondern auch der Unwahrheit.

Jedenfalls ist erst mit der Frage nach einer ›innovativen‹ oder ›formvarianten‹, jedenfalls einer kreativ wirksamen Wahrheit die Erörterung der Wahrheitsthematik an den Punkt gelangt, an dem deren ›uns ins Neue wendende Wirksamkeit‹ in den Blick kommt – und sich so die Perspektive verdichtet auf den Punkt, an dem durch etwas Außerordentliches eine Ordnung entsteht oder gravierend verändert wird. Seel führt an diesem Punkt seinen Vorschlag zur Vermittlung von Heidegger mit Goodman und der Aussagewahrheit mit der pragmatischen Passung im Sinne Putnams weiter. Der ›korrektive Pragmatismus‹ (der Pluralität nicht reduziert), begründet die Option für ein *korrekatives* Verständnis der Welterschließung. Ein *reduktives* sucht »im Namen sei es einer ultimativen Wahrheit, sei es einer ultimativen Richtigkeit« ursprungslogisch oder teleologisch die Perspektiven- und Horizontpluralität zu reduzieren. Seels Argument dagegen ist, daß es geschichtlich keine Konvergenz oder gar Identität von ›Richtigkeit und Wahrheit‹ gebe, so daß deren Relation, die Welterschließung, ein *infiniter nicht-teleologischer Prozeß* bleibe. »Korrektiv verstandene Rationalität« sei die »beste« Art, »sich zum Faktum der in unterschiedlichen Lagen und Zeiten unterschiedlich deutlichen und dramatischen Prozessualität aller unserer Orientierungen zu verhalten«¹¹⁴. Damit *verzichtet* er dezidiert darauf, Rationalität als einen ›Außenstandpunkt‹ zu konzipieren, von dem aus Welterschließungsprozesse zu steuern wären¹¹⁵. Jenseits des Horizontes seiner Theorie bleibt allerdings die Frage nach dem Außen eines ›Außerordentlichen‹, das nicht nur die Korrektur der vorfindlichen Welt wirkt, sondern deren gravierende Veränderung, die mehr als nur Verbesserung wäre.

In Seels Verzicht zeigt sich eine implizite Norm seiner These von der Welterschließung: daß sie *nicht reduktiv* verlaufen solle, sondern *stets korrektiv*. Die dritte Option einer *Horizontüberschreitung* außerordentlicher Art wird damit übersehen. Einerseits liegt in Seels Figur der ›Korrektur‹ eine Teleologie des Faktischen, wenn auch eine schwache; zum anderen anscheinend die Norm, daß die Pluralperspektivität und mit ihr das Widerspiel von Wahrheit und Richtigkeit ›irreduzibel weil wünschenswert‹ sei. Die Rückfrage allerdings ist dann, ob unpassende, irreführende und inhumane Welterschließungen, etwa die vom totalen oder heiligen Krieg, wenn auch irreduzibel, so doch wünschenswert zu reduzieren wären?

Die theologische Version dieser Frage ist die nach der Reduzibilität des Übels: Zwar erweist es sich im Horizont ›der‹ Geschichte bis auf weiteres als irreduzibel, und alle Thesen, die das dennoch prä tendieren, laufen Gefahr, ihrerseits zum Übel zu werden. Aber die Hoffnung auf finale Reduktion des

¹¹⁴ Ebd., 67.

¹¹⁵ Ebd.

Übels als ultimativer Korrektur ist ihrerseits irreduzibel und wünschenswert, insofern sie eine *Wahrheit der Differenz* gegenüber dem Vorhandenen eröffnet – und diese Differenz ist *wirksam*. Sie eröffnet eine Distanz zur Kritik und Korrektur des Vorhandenen, die in der Perspektive einer stets anschließenden, fortsetzenden Korrektur des Bestehenden undenkbar (und damit jenseits des Horizonts) bleibt. Sie »motiviert« zu einer Arbeit am Wirklichen um des Erhofften willen. Das Erhoffte allerdings ist seinerseits kritisch zu betrachten, nicht primär ob die Aussagen darüber »wahr« sind, sondern ob es zu Welt, Mensch und Geschichte *paßt*, auch wenn es nie einfach passend sein mag. Das ist keineswegs so trivial, wie es klingt, denn ein Ende der Welt kann die Transparenz der Semiose oder aber deren Zusammenbruch erhoffen, eine Leiblosigkeit der Erlösten oder deren »geheilte« Leibhaftigkeit, ein Ende der Geschichte oder deren Versöhnung.

So wenig pragmatische Passung zu verwechseln ist mit »Anpassung«, einem differenzvergessenen »matching«, so wenig ist die *Überschreitung* des Aktualen durch die wirksame Wahrheit als dessen Aufhebung oder Vernichtung zu erhoffen. Allerdings kann im Modus der Hoffnung gerade das *nicht Unpassende* entscheidend sein – ein *Widerstand der Wahrheit* gegen das Allzupassende einer gegenwärtigen Einstellung beispielsweise. Der Zeithorizont der wirksamen Wahrheit ist daher – anders als Nagl im eingangs zitierten Motto erklärt – *nicht* nur der Augenblick, sondern auch das Verhältnis zu Vergangenheit und Zukunft. Phänomenologisch gesprochen geht es um den doppelten Horizont der *Diachronie*, retrospektiv und prospektiv. Denn das Vergangene und das Künftige haben ihr eigenes Recht und den Anspruch auf Wirksamkeit – die von der Dominanz der Gegenwart zu unterscheiden ist. Der Geschichte also als Horizont der Wahrheit ist daher noch näher nachzugehen – am Beispiel einer theologischen Diskussion um die Perspektivität der Wahrheit.

11. Theologische Perspektiven der wirksamen Wahrheit

Nagls Hermeneutik der Seinsgrundfraglichkeit angesichts von Geburt und Tod geht davon aus, daß jeder sein Leben in und aus seiner Perspektive lebt, derjenigen der individuellen Person. Diese »unmittelbare« Gegebenheit ist eine Selbstverständlichkeit: jedes Verstehen lebt in und aus dieser Perspektive. Sie ist die Optik wie die Ordnung meiner Weltsicht. Überträgt man dieses Modell auf die Wahrheitsthematik wird deren Wirksamkeit im Leben verständlich – und man gerät unvermeidlich in die Folgefrage der Horizont-überschreitung, die in Weiterführung von Seel als die Genese einer neuen Ordnung, einer neuen Perspektive in einem neuen Horizont in den Blick kommt.

In dieser Hinsicht erklärt Chr. Link programmatisch: »Die *Erkenntnis* theologischer Wahrheit hat ... niemals den Charakter einer Entdeckung, die man

ein für allemal macht, sondern die *Gestalt eines Weges, den man geht*. Sie ist die Erkenntnis eines »Mitspielers«, des an der Sache selbst Beteiligten, nicht das Wissen dessen, der von einem dritten Ort aus der Sache zuschaut. Denn einen solchen dritten Ort Gott gegenüber gibt es für den Menschen nicht und darum auch keine Gott korrespondierende Anschauung«¹¹⁶. Damit wird die *communis opinio* des Cusanus wiederholt, seitens der Theologie keine Meta- oder Zentralperspektive als einen »dritten Ort« zu beanspruchen – aber es bleibt appräsent, wie denn »der Weg, den man geht« gefunden oder entdeckt wurde. Diese Frage läßt sich exemplarisch an den Ausführungen von D. Ritschl und Chr. Link zur theologischen Perspektivierung der Wahrheit diskutieren, um die Erschließungskraft des Modells von »Perspektive und Horizont« zur Entfaltung der »wirksamen Wahrheit« zu testen und den Horizont der theologischen Perspektiven noch etwas zu erweitern.

Unter dem Titel »Perspektivische Wahrheit: Die Geschichte als Horizont der theologischen Wahrheitsfrage« verhandelt Chr. Link¹¹⁷ die These: »Die theologische Wahrheitsfrage führt uns in die Auseinandersetzung mit der *Herkunftsgeschichte* der Glaubenden. Sie orientiert sich an dieser Geschichte mit dem Ziel, deren *Zukunftsfähigkeit* unter den gewandelten Bedingungen der Gegenwart zu prüfen«¹¹⁸. Er folgt damit Nietzsches (aufklärungs)kritischer Wendung der Wahrheitsfrage. Weil wir uns nicht an eine zeitlose Ordnung halten können, »ist die Geschichte selbst in ihrer ganzen Relativität der unübersteigbaren Horizont, in dem die Wahrheitsfrage ausgetragen werden muß«¹¹⁹. Link folgert daraus im Blick auf die Wahrheit: »Sie hat unvermeidbar einen *perspektivischen* Charakter« und verweist auf die »Wahrheit des Marktes« im Konflikt mit der »Wahrheit der vom Markt Abhängigen«¹²⁰. Das heiße aber nicht, »daß wir in einer Welt leben, in der es eine doppelte oder gar mehrfache Wahrheit gibt, Wahrheitsansprüche, die unverbunden, aber auch unausragbar nebeneinander stehen«, denn das wäre das Ende aller Diskurse¹²¹.

Zur näheren Entfaltung dieses »perspektivistischen« Ansatzes nimmt Link das Axiom *D. Ritschls* auf: »Alle Erkenntnis, und somit jedes Urteil, ist von der Perspektive abhängig, in

¹¹⁶ CHR. LINK, In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr? Zur wissenschaftlichen Diskussion um den Wahrheitsanspruch der Bibel, in: DERS., In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr? Zum Streit zwischen Glaube und Wissen. Theologische Studien II, Neukirchen-Vluyn 2003, 25–66, 45.

¹¹⁷ Ebd., 37–45.

¹¹⁸ Ebd., 37.

¹¹⁹ Ebd., 39.

¹²⁰ Ebd., 39. Wenn man das nicht als These einer »doppelten Wahrheit« (miß)verstehen will, muß man wohl zwei inkommensurable Perspektiven in einem Horizont (dem ökonomischen) unterstellen, die beide »nicht unwahr« sind, aber im Widerstreit der Perspektiven einer Vermittlung bedürfen.

¹²¹ Ebd., 40.

der wir die Dinge sehen. Eine perspektivlose Sicht gibt es nicht, ebensowenig wie eine Perspektive, aus der wir unsere Perspektiven sehen und objektiv beurteilen können¹²². Seine Version der narrativen Theologie im Rahmen des Story-Modells ist daher eine Version des Perspektivismus, denn »das ›Drin-Stehen‹ und Bleiben in einer Story und der ihr gemäßen Lebenshaltung« ist »immer zugleich das ›Bewohnen einer Perspektive‹¹²³. Als Axiom formuliert lautet das: »Perspektive nennen wir die Weise, in der wir die Dinge sehen, denn wir sehen Dinge immer im Modus des ›Sehens-Als‹. Es gibt keine Perspektive, von der aus wir unsere Perspektive sehen können. Unsere Stories sind die Träger unserer Perspektiven¹²⁴. Ritschls Pointe ist die *Perspektivenrelationierung* durch die Story, die er ›Bündelung‹ nennt¹²⁵. Denn mit der Frage, »ob eine erzählte Story oder eine Lebens-Story ›wahr‹ sei, werden entscheidende Probleme auf ein Mal sichtbar¹²⁶: zum einen die Problematik der Korrespondenz und späterer Wahrheitsmodelle, zum anderen die der Bestimmung des Sinns von ›Wahrheit‹ angesichts der These, eine Lebensperspektive könne wahr genannt werden. Das darf jedenfalls nicht derart kurzgeschlossen werden, »daß sich unsere Perspektiven in unserm Verhalten bewahrheiten¹²⁷, denn dann würde beispielsweise das Credo ethisch verkürzt. Ritschl hat anscheinend eine kommunitaristische oder konsensorientierte ›Lösung‹ des Problems im Sinn, wenn er schreibt, in »der sozialen Wirklichkeit haben sich von jeher Perspektiven-Bündel herausgebildet, die durch Gruppen mit gemeinsamen Stories und ähnlichen Lebenshaltungen zum Ausdruck kommen«, wie es in Israel und der Kirche der Fall sei¹²⁸. Das aber gelte nur für die gemeinsamen Aspekte der Wirklichkeit, nicht für die privaten. Aber sind die gemeinsamen Aspekte damit als wahr erwiesen, und die privaten als unwahr? »Stories sind ebenso wie Perspektiven vielschichtig und von verschieden starkem Einfluß auf die Identität eines Menschen oder einer Gruppe.

¹²² D. RITSCHL, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 1988, 55. Vgl. zu Ritschl: H. JONES, Die Logik Theologischer Perspektiven. Eine sprachanalytische Untersuchung, Göttingen 1985.

¹²³ RITSCHL, ebd.

¹²⁴ Ebd., 56, i.O. kursiv. Er fährt fort: »Drücken sie nicht mehr unsere Perspektiven aus, so fallen sie in den Bereich der Langeweile oder in das Magazin von Materialien für mögliche historische Studien. Sie gehören dann nicht mehr zu unserm Leben. In der sozialen Wirklichkeit sind Gruppen und Gemeinschaften durch gemeinsame Perspektiven-Bündel gekennzeichnet, die in gemeinsamen Stories und Lebenshaltungen Ausdruck finden können. Israel und die Kirche sind solche Gemeinschaften«. – Fraglich daran scheint, ob die Negation einer Perspektive auf unsere Perspektive notwendig ist, denn es gibt durchaus die Möglichkeit von Selbstbeziehungen auf die eigene Perspektive, seien sie wissenschaftlicher, therapeutischer oder analytischer oder auch narrativer Art oder die Resonanz in der Fremdwahrnehmung. Daher ist auch fraglich, ob eine Perspektive nur als ›ganz und gar meine oder unsere‹ belebt ist, oder ob es nicht lebendige Formen des Perspektivengebrauchs gibt, die nicht die meinige zu sein braucht, wie eine Erzählung. Diese Differenz muß nicht Langeweile bedeuten, im Gegenteil. Fraglich ist auch, ob man sich vor allem am Sehen (und nicht an allen Formen der Sinnlichkeit) und vor allem an der Ding-Wahrnehmung (und nicht gleich-gültig?) an der Person- oder Gestaltwahrnehmung orientieren sollte (vgl. ebd., 59f.). Abgesehen von diesen Fraglichkeiten ist die These epistemisch treffend und nur in einer anderen Perspektive und von ihr aus zu bestreiten – womit sie bestätigt würde.

¹²⁵ Mit Anspielung auf die ›bounds of perception?‹

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ Ebd., 58.

¹²⁸ Ebd.

Die Frage nach der Wahrheit von Stories und Perspektiven ist an ihre Beziehung zu einer Gesamt-Story und übergeordneten Perspektive gekoppelt¹²⁹. Damit kommt eine Hierarchie von Perspektiven ins Spiel – in der sich die Frage nur verlagert¹³⁰.

Um diese Integration der Perspektivenpluralität zu fassen, greift er auf einen (unexplizierten) Holismus zurück, letztlich auf einen ›Horizont von Horizonten‹, der die zugeordnete Heterogenität wieder zurücknimmt: »Die Perspektiven einzelner Menschen und Gruppen konstituieren die Welten, in denen sie leben. Verbunden mit ihnen ist die Gesamtwelt, die niemand in ihrer Totalität sehen kann. Die Totalität ist ein unfertig erkanntes Sinngewebe, das Gegenstand der Analyse der Philosophen und des Credo der Gläubigen ist. Wir leben in einer immer schon gegliederten Welt¹³¹. Die ontologische Hintergrundthese Ritschls ist demnach eine Ontologie des ›einen Ganzen‹, das (obwohl jenseits jeder Perspektive) sinnhaft gegliedert sei. Die These ist externalistisch, sie setzt ein ontologisches Kontinuum an, das nie Gegenstand erfüllter Anschauung werden kann, und das als Zusammenhang und (mittels der Synthesis) anscheinend als ultimativer Horizont (damit auch der Bewahrheitung) der Einzelperspektiven fungiert. Das wäre in der Tat ›die Lösung‹ des Perspektivenpluralismusproblems, aber diese Setzung ist entweder metaphysisch oder rationalistisch. Sie war in derselben Funktion schon Leibniz Antwort auf die Monadenpluralität – und allenfalls ebenso hypothetisch und prekär: Wahrheit als der Einheitshorizont aller Perspektiven, bzw. als die Zentralperspektive (die letztlich nur der Zentralmonade gegeben ist)¹³². So ist diese Einheitswelt ›dahinter oder darüber‹, eine Hinter- oder Überwelt gegenüber derjenigen, von denen er notiert »meine Perspektiven ... konstituieren meine Welt¹³³. Ritschl bindet die Theologie an solch ein »Konzept einheitlicher und sinnhafter Weltwirklichkeit, einer Sinntotalität also« – und forciert so deren Unmöglichkeit mit der Unmöglichkeit solch eines Konzepts. Wenn er dasselbe aber als »Gegenstand der Hoffnung« faßt¹³⁴ – wird es plötzlich völlig anders loziert. Es kann dann jedenfalls nicht als ›Lösung‹ eines theoretischen Problems fungieren¹³⁵. Und seltsam äquivalent wird formuliert

¹²⁹ Ebd., 59.

¹³⁰ Ritschl optiert für eine Kombination (oder Konfundierung?) aller möglichen Wahrheitstheorien, wenn er fortfährt: »Dabei spielt im Leben der Gläubigen und in der Theologie die Korrespondenz-Wahrheit ihre Rolle in bezug auf biblische Schriften und auf die Angleichung der eigenen Lebens-Story an die Story von Jesus; die Kohärenz-Wahrheit in bezug auf andere Perspektiven, die man selbst hat; die Konsens-Wahrheit in bezug auf die maximale Kommunikation mit anderen Menschen der Gemeinschaft« (ebd., 59). Zwar ist treffend, daß verschiedene Wahrheitstheoretikertypen verschiedene, nicht aufeinander reduzierbare Probleme bearbeiten und daher in verschiedener Hinsicht eine andere Theorie passend sein kann, aber der Rekurs auf die Korrespondenztheorie ist recht eigenwillig: erstens ist sie pragmatisch gewendet, zum anderen (ohne jede Kritik) damit affirmiert, als würde die Theologie von ihr theoretischen, der Glaubende praktischen Gebrauch machen (können). Die Einsicht in die unhintergehbare Perspektivität der Wirklichkeit ist jedenfalls mit dem Korrespondenzmodell unverträglich – und dann kann es nicht in dieser Weise reprimiert werden.

¹³¹ Ebd., 60f.

¹³² Vgl. i.d.S. J. KUNATH, »Sein beim Anderen«. Der Begriff der Perspektive in der Theologie Wolfhart Pannenburgs. Mit einem Vorwort von Wolfhart Pannenburg, Münster/Hamburg/London 2002, 13ff, 261ff.

¹³³ RITSCHL, Zur Logik der Theologie, s. Anm. 122, 61. Gleiches vertritt auch HABERMAS, Wahrheit und Rechtfertigung, s. Anm. 12, 249: »Verständigung kann nicht funktionieren, ohne daß sich die Beteiligten auf eine einzige objektive Welt beziehen«.

»daß sich im Gott Israels alle Perspektiven bündeln«¹³⁶. Offenbar kann das ontologische Kontinuum der Einheitswelt in gleicher Funktion auftreten wie Gott – und das wäre theologisch prekär.

An diese eher hypothetische »Lösung« Ritschls schließt Link an: Biblische Tradition und beispielsweise Astronomie »setzen eine verschiedene Perspektive voraus und entlarven lediglich das Dogma von der *Einheit* der Wahrheit als eine vorschnelle, jedenfalls ungeklärte Redeweise«, denn es »ist unmöglich, beide Fragen unter ein und derselben Einstellung des Blickwinkels zu beantworten (oder auch nur zu stellen)«¹³⁷. Während Ritschl von der Story-Pluralität aus auf die ontologische oder theologische Zentralperspektive rekurriert, rekurriert Link auf die Geschichte: »Die *Geschichte*, aus der wir kommen und in der wir stehen ... entscheidet über das, was wir in der Welt an Wahrheit (er)kennen«¹³⁸ – und damit wieder auf die Story, von der aus sich das Problem bei Ritschl ergab. Aber über ihn hinaus *relativiert* Link (in nichtrelativistischer Weise) das Wahrheitsproblem: »Es hat keinen Sinn zu fragen, welche Perspektive die richtige oder gar die »wahre« sei. Es gibt offenbar keine »falschen«, sondern lediglich unangemessene Perspektiven«¹³⁹ – *unpassende* also, die durchaus pragmatisch falsch genannt werden können¹⁴⁰. Dabei kommt ein Doppelsinn von Perspektive ins Spiel, einmal als die, »in der wir die Welt wahrnehmen« und die »unsere eigene Lebensgeschichte« ausdrückt, zum anderen als die soziale, die nicht nur unsere *eigene* Lebensgeschichte ausdrückt. Damit bleibt Link doppeldeutig, wenn er formuliert: Sie »interpretiert ... unsere soziale, politische und kulturelle Umgebung ... und schließlich die Welt im weitesten Sinne des Wortes, und eben das *nennen* wir unsere »Perspektive«¹⁴¹. Die pluralische Wendung scheint den zweiten Sinn von Perspektive zu favorisieren (den auch Ritschl als entscheidend ansetzt¹⁴²): »Die Rechenschaft über den christlichen Glauben, seine Inhalte und seine Wahrheit, beginnt demzufolge bei der Rückfrage nach der besonderen *Geschichte*, die diese Per-

¹³⁴ RITSCHL, Zur Logik der Theologie, s. Anm. 122, 61.

¹³⁵ Ohne Gründe notiert Ritschl, Pannenberg's Sinntotalitätskonzept sei, als »wissenschaftliche Hypothese oder auch als doxologische Aussage verstanden, ... gewiß unproblematischer als es dies im deduktiven Zusammenhang der auf Erklärung gerichteten Funktion der Theologie wäre« (ebd., 61f).

¹³⁶ Ebd.

¹³⁷ LINK, In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr?, s. Anm. 116, 40.

¹³⁸ Ebd., 40f.

¹³⁹ Ebd., 41.

¹⁴⁰ Diese Pragmatisierung geht mit der Akzeptanz des »linguistic turns« einher. Denn »Wesen und Aufgabe der Theologie« sei: »Sie hat zu ihrem Thema und »Gegenstand« nicht, wie man früher sagte, Gott selbst, sondern lediglich unser *Reden* von Gott. Unter welcher Perspektive zeigt er sich uns (Problem der »Offenbarung«)? Unter welcher Perspektive können wir angemessen von ihm reden, unter welcher nicht?« (ebd.).

¹⁴¹ Ebd.

¹⁴² RITSCHL, Zur Logik der Theologie, s. Anm. 122, 59f.

spektive eröffnet hat ... Denn in ihr hat sich die Perspektive entwickelt, die wir in der Sprache unserer Frömmigkeit »Glaube an Gott« nennen. Die Theologie hat diese Perspektive zu *entfalten*; sie kann nicht begründen, warum es sie gibt«¹⁴³. Der Horizont der Geschichte geht somit der jemeinigen Perspektive stets schon voraus, das gilt hermeneutisch wie pragmatisch. Und er reicht künftig über sie hinaus, so daß meine Gegenwart nicht das Maß aller Zeiten ist. Diese hermeneutisch basale Faktizität ist einer Begründung zwar bedürftig, aber im Grunde nicht fähig. Genausowenig wie die pragmatische Unterstellung des Horizonts der Üblichkeiten, in denen wir uns immer schon vorfinden.

Damit wird der Theologie kritisch die *Begründungsaufgabe* entzogen – wie schon bei J. Fischer¹⁴⁴ – und es ergibt sich in an Rorty erinnernder Weise die Aufgabe einer Hermeneutik der Kulturgeschichte zur Entfaltung der eigenen Perspektive. Aber das wäre zuwenig, weil der Anspruch der so erinnerten wirksamen Wahrheit nicht zur Sprache käme. Nicht kraft einer Theorie *Begründen*, sondern im Horizont einer Geschichte zu *Bezeugen* wird zur pragmatisch valenten Aufgabe der Theologie, mit der sie auf den Anspruch antwortet. »Denn wenn wir die Perspektiven unserer Urteile »bewohnen« und wenn das auch für die Perspektive gilt, »in« der wir von Gott reden, dann kann es sich nur darum handeln, diese Bewohnbarkeit sichtbar zu machen und zwar nicht als ein bloß subjektives und darum arbiträres »Glaubenswagnis«, sondern als ein einladendes, auch für bisher Draußenstehende offenes Angebot«¹⁴⁵.

Aber ist das »Bezeugen« oder gar »Einladen« die Aufgabe der *Theologie*, oder nicht doch eher die der religiösen Rede? Ist nicht die Theologie demgegenüber die sich selbst davon diskret unterscheidende, zurückhaltende Erörterung dieser Differenz und steht vor der Aufgabe, diese zu verstehen, zu plausibilisieren und eine Hermeneutik dieser Bezeugungsgestalten zu entfalten? Es scheint, als würde Link nicht zwischen Anspruch wie Wirksamkeit der Wahrheit in *religiöser* und in *theologischer* Perspektive unterscheiden. Das würde erklären, warum er von einem homogenen »gegenwärtigen Wahrheitsbewußtsein« ausgeht: Da es keine Vermittlung und keinen »Einklang zwischen Tradition und Situation« geben könne, optiert Link erstaunlich einsinnig für die Perspektive der Gegenwart: »Dann zählt nur der Versuch, die Tradition als eine Stimme zu nehmen, deren Aussage das gegenwärtige Wahrheitsbewußt-

¹⁴³ LINK, In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr?, s. Anm. 116, 42.

¹⁴⁴ J. FISCHER, Pluralismus, Wahrheit und die Krise der Dogmatik, ZThK 91, 1994, 487–539; DERS., Zum Wahrheitsanspruch der Theologie, ThZ 50, 1994, 93–107.

¹⁴⁵ LINK, In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr?, s. Anm. 116, 42. Deutlich wird dieser Zeugnisanspruch in Links Verweis auf Ebeling: »Eine theologische Aussage im strengen Sinn dieses Begriffs ist »nicht eine fremde, sondern eine eigene Aussage, nicht im historischen Referat, sondern gleichsam eine Äußerung im Zeugenstand und zwar in eigener Sache« (mit G. EBELING, Schrift und Erfahrung als Quelle theologischer Aussagen, ZThK 75, 1978, 99–116, 103).

sein beansprucht ... Denn Wahrheit ist immer *gegenwärtige* Wahrheit, und geschichtlich abständige Wahrheit kommt nur von gegenwärtiger Wahrheit aus in den Blick¹⁴⁶.

Damit aber wird die Vergangenheit ganz auf die Ansprüche der Gegenwart restringiert. Demgegenüber könnte und sollte die Erinnerung gerade die Funktion haben, an die Gegenwart Ansprüche zu formulieren, die ihr gegebenenfalls auch zuwiderlaufen. Aber Link meint: »Wer erzählt, will *erinnern*. Erinnerung aber nimmt die Vergangenheit für die eigene Geschichte in Anspruch¹⁴⁷. Der eigene, andere Anspruch der Vergangenheit würde auf diese Weise ebenso durch den Primat der Präsenz des Erinnernden überwältigt wie ein gegenwartskritischer Anspruch der Zukunft und der Zukünftigen. Im Horizont einer »Phänomenologie des Fremden«, bei B. Waldenfels und in Weiterführung bei B. Liebsch¹⁴⁸ etwa, sollte man anders als Link optieren und das gegenwärtige Bewußtsein vom geschichtlichen Zeugnis her infrage gestellt sehen¹⁴⁹. Zielt man allein auf »die Erfahrung einer neuen Präsenz der Vergangenheit«, bleibt man fraglos »im Zeichen der Präsenz«, einer Herrschaft der Gegenwart – die doch gerade nicht so unproblematisch ist, daß sie Vergangenheit und Zukunft dominieren sollte. Angesichts solch eines »Präsenzprimats« ist einigermäßen überraschend, wie Link fortfährt: Der sich erinnernde »läßt sich zum Anfang zurückholen, theologisch gesprochen: in die Begegnung mit Jesus von Nazareth führen wie am ersten Tag¹⁵⁰. Auch wenn das seltsam an Erweckungspredigten erinnert, ist die Pointe eine andere: »Wo nämlich die Erinnerung die *Möglichkeiten* festhält, in denen die Zukunft Gottes gleichnishaft in Erscheinung getreten ist, und sie für die eigene Gegenwart in Anspruch nimmt¹⁵¹. Dann ist die Erinnerung eine *Horizontüberschreitung der Gegenwart*, indem sie neue Perspektiven eröffnet (wie eine Metapher), und damit die faktische Perspektive um real-mögliche erweitert – und zwar um solche realen Möglichkeiten, die nicht fugenlos passend, sondern auch widerständig sind, nicht-unpassend also.

¹⁴⁶ Link, ebd., 45.

¹⁴⁷ Ebd., 61.

¹⁴⁸ B. WALDENFELS, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a.M. 1991; DERS., *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt a.M. 1997; DERS., *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, Frankfurt a.M. 1998; DERS., *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*, Frankfurt a.M. 1999; DERS., *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*, Frankfurt a.M. 1999; vgl. im Anschluß daran B. LIEBSCH, *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg/München 1999.

¹⁴⁹ Dazu würde passen, daß Link an die »Erfahrungsbasis der biblischen Wahrheitsbehauptung« erinnert: wie biblische Sätze »unter der ihnen eigenen Perspektive einen neuen Aspekt der uns vertrauten Realität freilegen« (LINK, *In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr?*, s. Anm. 116, 45ff).

¹⁵⁰ Ebd., 61.

¹⁵¹ Ebd.

Angesichts der geschichtlichen Relativität und Pluralität dieser real-möglichen Perspektiven wiederholt sich die Wahrheitsfrage allerdings. Daher versucht Link, die Frage nach deren *Verifikation* zu klären. Die ist am Beispiel des Gleichnisses nicht mittels Tatsachen zu entscheiden und auch nicht durch einen vorgängigen Maßstab, der die Wahrheit, die »zum Menschen *kommt*«, also den »widerfahrenden« Charakter der Wahrheit als etwas ihm »Zukommendes« verfehlen würde (d.h. unpassend wäre)¹⁵². Aber die reine Zukünftigkeit würde sie jeder »Beglaubigung und Bewährung ... entziehen¹⁵³. Wenn die Wahrheitserkenntnis »Sache des *Lebensvollzugs*« ist, wird sie an die Praxis gebunden. Soweit könnte man auch mit Rorty noch gehen¹⁵⁴. Link indes führt hier eine kleine, aber feine Wendung ein: »doch stellt diese Praxis den Lebensbezug Gottes nicht her, sie *setzt* ihn *voraus*. Sie ist nicht Bedingung der Wahrheit, sondern deren *Folge*¹⁵⁵ – wie er mit Verweis auf die »Früchte« behauptet¹⁵⁶. In dieser Metaphorik stellt Link vom *Wahrheitskriterium* auf ein »*vestigium*« veritatis« um, auf eine »*Spur*, die die Wahrheit selbst sich in der Welt schafft¹⁵⁷. Dann aber sind es nicht mehr »wir«, die die Wahrheit verwirklichen, sondern doch »sie selbst?« Damit würde verspielt, was er zu intendieren scheint: daß sie nur in, mit und durch uns Spuren hinterläßt oder legt. Theologie könne dann »nur nach der Möglichkeit einer *Entsprechung* zwischen dem Anspruch der Wahrheit und dem Gang der Wirklichkeit fragen¹⁵⁸ – aber driftet sie damit nicht in eine Beobachterposition, die Wahrheit und Wirklichkeit zu *vergleichen* und deren Verhältnis zu *beurteilen* vermeint? »Entsprechung« jedenfalls ist nicht nur ein problematisches »Adäquationsmodell (der fugenlosen Passung von Frage und Antwort oder von Anspruch und Antwort), sondern führt zur Wiederholung des Problems: denn woran ist die »wahre« Entsprechung zu erkennen?«¹⁵⁹.

¹⁵² Ebd., 62f.

¹⁵³ Ebd., 63.

¹⁵⁴ Das zeigt auch Links Fazit zur Frage einer Verifikation der Gleichnisrede: Die Theologie könne ihre Aussagen »nur daran messen, ob deren *Folgen* den biblischen Texten entsprechen ... So gesehen läßt sich das metaphorische, gleichnishaft Reden durchaus verifizieren. Ist nämlich das Gleichnis die zeitgebundene Übersetzung des »Gottesreiches« in Sprache und Deutungshorizont unserer Welt, dann ist seine Verifikation die geschichtliche Spur, die sich diese Übersetzung ... in der Welt schafft. Solange es sich lohnt, dieser Spur zu folgen und solange es Menschen gibt, die sie tatsächlich aufnehmen, ist sie durch die Wirklichkeit beglaubigt, von der alle Gleichnisse reden wollen« (CHR. LINK, *Gleichnisse als bewohnte Bildwelten. Metaphorisches Reden von Gott*, in: DERS., ebd., s. Anm. 116, 67–78, 78).

¹⁵⁵ Ebd., 63.

¹⁵⁶ Daß das ein Zirkel ist, bemerkt er; allerdings ist der auch unvermeidlich, wenn die Wahrheit uns voraus liegt.

¹⁵⁷ Ebd.

¹⁵⁸ Ebd., 64.

¹⁵⁹ Ebd.

»Die Spur der Wahrheit ist die Spur der Zukunft, die die Gottesherrschaft der Welt eröffnet. Ihr Kennzeichen ist nach 2 Kor 5,17 das ›Neue‹, das das Alte alt werden läßt und dem Vergehen überantwortet. Diese Spur – so lautet die These – manifestiert sich in ausgezeichneter Weise in der Bestimmung menschlichen Selbstseins, die als *Freiheit* erfahren wird. Denn alle Freiheit beruht auf dem Vorgriff des Daseins auf seine Zukunft, die diesem erlaubt, aus dem Naturzusammenhang hervorzutreten und sich auf das jeweils Begegnende einzulassen¹⁶⁰, nur nicht im Modus des Gesetzes, sondern in dem des Evangeliums¹⁶¹. Diese Freiheit »findet ihre Erfüllung in der *Liebe* (Gal 5,13), weil die Liebe das Können der Freiheit am Anspruch des Nächsten begrenzt und es dadurch als ein fremdes Können, als Können Gottes erweist. Wahr also sind neutestamentliche Sätze und ihre (theologischen) Interpretationen, ›richtig, das heißt sachgemäß, sind die durch sie angestoßenen Erfahrungen, sofern sie zu solcher Freiheit führen‹¹⁶². Über Rorty hinaus führt Link (mit Barth), indem er die Solidarität nicht im Horizont von schierer Kontingenz und Ironie verortet, sondern im Horizont der Kontingenz des Kreuzes und der Metapher der Inkarnation der Wahrheit¹⁶³ – und dieser Unterschied unterscheidet Horizonte. Mit ihr bekommen Links traditionelle Wendungen die Pointe, daß die *Begrenzung* der Freiheit als deren *Bestimmung* verstanden wird, als bestimmte Begrenzung durch den ›Anspruch des Nächsten‹, und daß diese Freiheit nicht im Pathos der Autonomie verstanden wird, sondern ›als ein fremdes Können‹, als reale Ermöglichung *durch den Fremden*. »So wird die Er-

¹⁶⁰ Ebd.

¹⁶¹ Vgl. zur deutlichen Präzisierung D. KORSCH, Glaubensgewißheit und Selbstbewußtsein. Vier systematische Variationen über Gesetz und Evangelium, Tübingen 1989, 273–279.

¹⁶² LINK, In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr?, s. Anm. 116, 65. Vgl. zur Verheißung ›Die Wahrheit wird Euch frei machen ...‹ Pannenberg's Bemerkung: »Das ist die große Frage nicht erst der geistigen Situation der Gegenwart, sondern schon der gesamten Neuzeit: ob der Mensch von sich aus schon frei ist, oder ob er auch von sich selbst erst befreit werden muß, um wahrer Freiheit teilhaftig zu werden. Letzteres bekennt der christliche Glaube, wenn er sich zur Vergebung der Sünden bekennt. Es ist das Herzstück schon der Rechtfertigungslehre der Reformatoren des 16. Jahrhunderts gewesen, daß der Mensch nicht aus sich selbst frei ist, sondern erst durch den Glauben an die Verheißung Gottes wahre Freiheit erlangt. Als Inhalt der befreienden Verheißung aber galt der Reformation die Vergebung der Sünden. So besagt die reformatorische Rechtfertigungslehre, daß erst durch das Vertrauen auf die in Christus gegebene Verheißung der Vergebung der Sünden der Mensch Freiheit erlangt – eine Freiheit, die den Menschen auch von sich selbst für sein wahres Selbst befreit, weil sie jenseits unserer selbst (extra nos) in Gott und seiner Offenbarung durch Jesus Christus gründet« (W. PANNENBERG, Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart, Hamburg 1972, 174).

¹⁶³ Vgl. CHR. LINK, Fides quaerens intellectum. Die Bewegung der Theologie Karl Barths, in: Ebd., s. Anm. 116, 79–101, 99f.

fahrung der Freiheit zum Anfang eines *gemeinsamen* Weges von ›Juden und Griechen‹ (Gal 3,28)¹⁶⁴.

Mit dieser traditionell klingenden Wendung ist eine wahrheitstheoretisch doch unkonventionelle These vertreten: die Wahrheit *als* Perspektive zu verstehen, in der Metapher des Weges, als eine zukunftsöffnende Perspektive, die zunächst die Zukunft eines einzelnen, dann einiger, und vermeintlich oder hoffentlich aller wird. Die ›Bündelung‹ der Perspektiven ist damit erhofft, ein Horizontvorgriff. Und der überschreitet das Gegenwartsbewußtseins überschreitet auch den ›Kommunitarismus‹ des schon in der eigenen Tradition Gebündeltseins und überschreitet die Wirklichkeit auf ihre real mögliche Zukunft hin. Die Pointe dieser wirksamen Wahrheit ist ihre *Perspektivität* – die allerdings von Link mit einer finalen Konvergenz in einer (zentralen) Perspektive reguliert wird. Und das ist angesichts der (nicht erst seit Leibniz) wünschenswerten Perspektivenpluralisierung seltsam unpassend. Denn einer finalen Konvergenz gegenüber befindet sich jede religiöse Perspektive im Horizont der Geschichte stets in *exzentrischer* Position. Diese Differenz der Exzentrizität ist die *perspektivistische Version der Wahrheitsdifferenz*. »Der Wille, soweit wie eben möglich im vollen Bewußtsein der Tatsache zu leben, daß man nicht der Mittelpunkt des Weltalls ist, hat etwas mit dem religiösen Impetus gemein oder wenigstens erkennt er die Frage an, auf welche die Religion zu antworten vorgibt. Eine religiöse Lösung des Problems verleiht dem Menschen durch seine Beziehung zu den Zwecken eines höchsten Wesens eine Art erbogter Zentralität«¹⁶⁵. Eben diese Zentralität ist *gerade* für ein protestantisches Christentum unerschwinglich, weder ›zu borgen‹, noch theoretisch zu behaupten. Wenn die Wahrheit des religiösen Lebens *als* Perspektive einer Welterschließung verstanden wird, ist mit der Perspektivität der Wahrheit und mit ihrem Sitz im *Leben* jede Zentralposition oder -perspektive unerschwinglich.

12. Zeugnis geben

Diese Neuperspektivierung der Wahrheitsdifferenz läßt sich zum voläufigen Abschluß an einer Grundfigur religiöser Rede präzisieren: an der Differenz

¹⁶⁴ LINK, s. Anm. 116, 66. Link folgert daraus ohne nähere Gründe: »Darum findet die Wahrheit des Evangeliums in der *empirischen* Kirche ihren sachgemäßen Darstellungsraum. Sie ist es, die den Universalitätsanspruch dieser Wahrheit beglaubigt, sofern sie durch ihr geschichtliches Dasein eine Einladung zu solcher Freiheit ist« (ebd.). Das läßt sich wohl nur *kritisch* verstehen – dann aber nicht mit dem Verweis auf die *empirische* Kirche.

¹⁶⁵ TH. NAGL, Der Blick von nirgendwo, s. Anm. 2, 362f. Vgl. aber »Die Person, deren Kontingenz ich anerkenne, ist das Epizentrum nicht allein der Welt, wie sie sich von hier aus darstellt, sondern meiner gesamten Weltbeschreibung. Nehme ich an, daß diese Person ebensogut auch nicht hätte existieren können, so gehe ich davon aus, daß auch meine Welt nicht hätte bestehen können« (ebd., 367).

von *Zeugnis und Bezeugtem*. »Die Stärke und der Sinn eines Wahrheitsanspruchs variiert mit der Art der Belege bzw. Argumente, die man für die Gültigkeit der betreffenden Behauptungen aufbringen kann«¹⁶⁶. Wenn es sich nicht um eine Behauptung, sondern um ein *Zeugnis* handelt, hängt es nicht an Argumenten, sondern an anderen Bestätigungen, wie an der Glaubwürdigkeit des Zeugen. Aber das wäre zu eng, denn ein Zeugnis kann sich als verbürgte Wahrheit vom Zeugen lösen, und hat noch Bestand, wenn der gestorben ist¹⁶⁷. Für die Wahrheit eines Zeugnisses ist auch nicht die moralische Vorbildlichkeit des Zeugen entscheidend; aber ohne zumindest eine gewisse Integrität wäre dessen Zeugnis prekär. Die Wirksamkeit der Wahrheit des Zeugnisses würde konterkariert. Der Wahrheitsanspruch eines Zeugen überschreitet deutlich die Beschränkung auf Korrespondenz und Adäquation. Sein Anspruch ist *irreduzibel* persönlich und situativ. Und da im Horizont des Christentums maßgeblich auf persönliche und geschichtliche Zeugnisse rekurriert wird, ist die geschichtlich-pragmatische Dimension des Anspruchs auf Wahrheit basal. Angesichts ihrer gilt es, vom Gesagten (dessen Wahrheit i.e.S. befragt werden kann) auf das *Sagen* des Zeugnisses zurückzugehen, das eine *Gabe* ist. »Das Bezeugte im Sinne des Gesagten, Lesbaren, bezeugt so gesehen mehr als das Gesagte selbst: es gibt auch das weiter, was zu Bezeugen bleibt«¹⁶⁸. Ein Zeugnis wird *gegeben*, und zum Geber des Zeugnisses kehrt zumindest diachron nichts zurück. Aber auf die Gabe eines Zeugnisses kann mit einem »Sich bestimmen lassen« (Seel) geantwortet werden kann – das bleibt ebenso riskant und fallibel, wie es wahrheitsfähig ist.

Denn mit der »Zustimmung« zu einem Zeugnis, das nicht »ab extra« mit dem Bezeugten verglichen werden kann, wird man selber zum Zeugen, der für das Bezeugte einsteht. Auf diese Gabe antwortet man daher – mit Weitergabe, die erst ex post auf ihre Gründe befragbar ist, deren Wahrheit also der Überprüfung möglicher »Korrespondenz« uneinholbar vorausliegt. Deutlicher noch, das Zeugnis läßt in der Situation der Gabe keine Indifferenz zu, in der seine Wahrheit abgewogen und beurteilt werden könnte, sondern evoziert eine *Nicht-Indifferenz*, die zur Antwort herausfordert. Hier mit deliberativer Indifferenz zu antworten, wäre schon eine Abweisung dieses Anspruchs. Diesem »eigenartigen«, unausweichlich wirksamen Wahrheitsanspruch gegenüber gibt es nicht die Freiheit einer »Selbstbereitung zur Bereitschaft, sich affizieren zu lassen«¹⁶⁹. Nicht-Indifferenz ist eine Wendung für die affektive Verstrickung, die B. Waldenfels *Getroffenheit* nennen würde. In ihr zeigt sich besonders prägnant die Wirksamkeit der Wahrheit eines Zeugnisses.

¹⁶⁶ SEEL, Über Richtigkeit und Wahrheit, s. Anm. 68, 52.

¹⁶⁷ Vgl. LIEBSCH, Geschichte als Antwort und Versprechen, s. Anm. 148, 219ff, bes. 230ff, 242ff.

¹⁶⁸ Ebd., 240.

¹⁶⁹ H. JONAS, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt a.M. 31982, 65.

Für die christlichen Zeugnisse, die apostolisch genannt werden, ist allerdings (im Unterschied zu den beispielsweise bei Levinas und Liebsch thematischen Zeugnissen vom Holocaust) die *Differenz von Zeuge und Bezeugtem* in besonderer Weise relevant. Diese Differenz – ihre diachrone Exzentrizität – ist eines der Kriterien der Wahrheit ihres Zeugnisses, das nicht von sich selbst, sondern von dem einen Anderen zeugt. Zeugen sind daher nicht notwendigerweise »Augenzeugen«. Ihre Getroffenheit vom Bezeugten mag zwar »juristisch« nicht valide sein, aber sie ist christlich gleichwohl »zustimmungsfähig«, wenn nicht sogar im Entscheidenden zustimmungspflichtig, wenn hier von Pflicht die Rede sein könnte. In ihrem Fall ist gerade die *Indirektheit und Exzentrizität* des Verhältnisses zum Bezeugten eine Wahrheitsbedingung. Die Perspektive ihres Zeugnisses wie desjenigen der Späteren kann nur wahr sein, wenn sie exzentrisch bleibt.

Zwar ist diese Indirektheit nicht ohne eine spezifische Dignität der Zeugen zu haben, insofern ist Liebsch zuzustimmen: »Das Gesagte, das Zeugnis, kann nur vom Gesehenen Bericht erstatten. Insofern kann es nichts beweisen. Man muß auf das sekundäre Zeugnis vertrauen; man muß dem Zeugen selbst Glauben schenken ... Allein vermittels dieser sekundären Autorität des Zeugnisses kann der Zeuge Dritte überzeugen«¹⁷⁰. Aber »dem Zeugen selbst Glauben zu schenken« ist grundverschieden von »dem Zeugnis glauben« als Glaube an den Bezeugten. Ohne diese Differenz wäre das Zeugnis *unwahr*, weil es beanspruchte, dem Zeugen zu glauben statt den Bezeugten. Daher sind die »neutestamentlichen Zeugen« nicht zu allererst »Selbstbezeugung«, sondern *Fremdbezeugung*, Zeugnisse von dem »radikal Anderen«, der nur kraft der Zeugnisse repräsentiert *wird* (weswegen seine Gegenwart selber nicht »rein aktiv und frei« ist)¹⁷¹.

Daher geht das christliche Zeugnis nie in einem Gesagten auf und ist nie selbstgenügsam. Anders gesagt geht dieses Zeugnis nie in einer Aussage auf, die ein für allemal abgeschlossen wäre, sondern es impliziert per se einen Anspruch an die Späteren, es weiterzugeben. Das hat zu Folge »daß jenseits des Gesagten das eigentlich *zu Sagende* stets noch *zu sagen bleibt*«¹⁷². Würde das Zeugnis im Gesagten aufgehen, wäre das Christentum eine »Buchreligion«, die der Pneumatologie entbehren könnte. Daß sie das nicht ist und daß der Kanon offen bleibt, ist eine Öffnung des Gesagten auf die dauernde Wirksamkeit der bezeugten Wahrheit hin. – Nur, sind und bleiben die apostolischen Zeugnisse nicht definitiv und stehen keiner Revision offen? Die sogenannte »Sachkritik« jedenfalls erklärt diese Zeugnisse für »antastbar«, allerdings nur im Blick auf das Bezeugte. Damit ist aber der Zusammenhang des Gesagten auf das eigenverantwortliche *Sagen* hin geöffnet. Für die Wahrheit des Zeugnisses heißt das, es bleibt nur wahr, wenn es weitergesagt, als Zeugnis

¹⁷⁰ LIEBSCH, Geschichte als Antwort und Versprechen, s. Anm. 148, 242.

¹⁷¹ Gegen LIEBSCH, ebd., 245.

¹⁷² LIEBSCH, ebd., 240. Er hat allerdings einen anderen »Fall« vor Augen: »Nie wird es ein definitives Zeugnis, einen endgültigen Text über die Shoah geben« (ebd.).

weitergegeben wird – dafür bleibt die metaphorische Rede unverzichtbar, und zwar in eigens zu findender Formvarianz. Denn eine Wiederholung des Gesagten würde unwahr. »Bei dieser Weiter-Gabe des Zeugnisses handelt es sich nicht um eine fortschreitende Aufhebung des zu Sagenden, des zu Bezeugenden im Gesagten oder gar um eine bloße Proliferation der Texte, sondern um eine fortzuschreibende Inspiration der Nachkommen durch die weiter-gegebene Aufgabe des zu Sagenden«¹⁷³.

¹⁷³ Ebd., 241f.

Hinweise zu den Autoren

JAN BAUKE-RUEGG, PD Dr.

Publikationen: Die Allmacht Gottes. Systematische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie (Theologische Bibliothek Töpelmann 96), Berlin/New York 1998; Theologische Poetik und literarische Theologie? Systematisch-theologische Streifzüge, Zürich 2004; Wie Schriftsteller von Gott schreiben. Streifzüge durch zwei Romane von Markus Werner und Arnold Stadler (2002, im Druck).

Hg. mit Matthias Krieg: Die Kirche und ihre Ordnung, Zürich 2003.

INGOLF ULRICH DALFERTH, Professor für Systematische Theologie, Symbolik und Religionsphilosophie an der Universität Zürich.

Publikationen: Religiöse Rede von Gott, München 1981; Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie, München 1984; Theology and Philosophy, Oxford 1988; Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität, Freiburg 1991; Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche, Tübingen 1992; Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie, Freiburg im Breisgau u.a. 1993; Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie, Tübingen 1994; Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit, Tübingen 1997; Auf dem Weg der Ökumene. Die Gemeinschaft evangelischer und anglikanischer Kirchen nach der Meissener Erklärung, Leipzig 2002; Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003.

Hg. (u.a.): Europa verstehen. Zum europäischen Gestus der Universalität, Zürich 1997; Die Wissenschaften und Gott, FS. Hans Heinrich Schmid, Zürich 1998; zusammen mit Ph. Stoellger: Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems, Religion in Philosophy and Theology 1, Tübingen 2000; zusammen mit Paul Oppenheim: Einheit bezeugen. Zehn Jahre nach der Meissener Erklärung. Beiträge zu den theologischen Konferenzen von Springe und Cheltenham zwischen der Evangelischen Kir-

che und Deutschland und der Kirche von England/Witnessing to Unity. Ten years after the Meissen Declaration, Frankfurt a.M. 2004.

HANS-PETER GROSSHANS, PD Dr., derzeit Lehrstuhlvertreter für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Sozialethik an der Fakultät für Theologie der Universität Hamburg.

Publikationen: Theologischer Realismus. Ein sprachphilosophischer Beitrag zu einer theologischen Sprachlehre, Tübingen 1996; Luther, London 1997; Die Kirche als irdischer Raum der Wahrheit des Evangeliums, Leipzig 2003.

Hg.: Mitherausgeber des Lexikons theologischer Werke (Kröner-Verlag, Stuttgart); darin mehrere Artikel zu Werken von Johannes Damascenus, Samuel Reimarus, Gotthold Ephraim Lessing und Rudolf Bultmann.

EBERHARD HERRMANN, Professor für Religionsphilosophie an der Universität Uppsala und an der Universität Utrecht.

Publikationen: Meaning and Truth in Religion. Utrechtse Theologische Reeks 32, Utrecht 1996; Scientific Theory and Religious Belief. An Essay on the Rationality of Views of Life, Kampen 1995; Att förstå. (Om tolkning II), Tanke 1992; Erkenntnisansprüche. Eine orientierende erkenntnistheoretische Untersuchung über Fragen zum Verhältnis zwischen Religion und Wissenschaft, Malmö 1984; Die logische Stellung des ontologischen Gottesbeweises in Charles Hartshornes Prozeßtheologie und neoklassischer Metaphysik, Lund 1980; Der religionsphilosophische Standpunkt Bernard Bolzanos unter Berücksichtigung seiner Semantik, Wissenschaftstheorie und Moralphilosophie, Lund 1977; Religion, reality and a Good life. A philosophical approach to religion, Tübingen 2004.

MATTHIAS JUNG, Dr., HD am Fachbereich Philosophie der Philosophischen Fakultät der TU Chemnitz, z.Zt. Gastprofessor an der Emory-University, Atlanta, USA.

Publikationen: Dilthey. Zur Einführung, Hamburg 1996; Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie, Freiburg i.Br. 1999; Hermeneutik zur Einführung, Hamburg 2001.

ARMIN KREINER, Professor für Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie am Fachbereich Katholische Theologie der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz.

Publikationen: Religionssoziologie zwischen Theorie, Apologie und Kritik der Religion. Peter L. Bergers Theorieansatz in theologischer Perspektive (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, Bd. 271), Frankfurt a.M./Bern/New York 1986; Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie, Freiburg/Basel/Wien 1992; Gott und das Leid, Paderborn, 1. Aufl. 1994, 2. Aufl. 1995, 3. Aufl. 1995, 4. Aufl. 1999; Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente (Quaestiones disputatae 168) Freiburg/Basel/Wien, 1. Aufl. 1997, 2. Aufl. 1998.

Hg.: (Mit P. SCHMIDT-LEUKEL:) Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion (FS Heinrich Döring), Paderborn 1993; (Mit H. DÖRING/P. SCHMIDT-LEUKEL:) Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie (Quaestiones disputatae 147), Freiburg/Basel/Wien 1993; Bearbeitung der deutschen Ausgabe von J. HICK, Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996; (Mit S. GRÄTZEL:) Religionsphilosophie. Lehrbuch Philosophie, Stuttgart/Weimar 1999; (Mit H. DÖRING:) Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie, Neuried.

GONSALV K. MAINBERGER, Dr.

Publikationen: Rhetorica I: Reden mit Vernunft. Aristoteles. Cicero. Augustinus, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987; Rhetorica II: Spiegelungen des Geistes. Sprachfiguren bei Vico und Lévi-Strauss, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988; Rhetorische Vernunft. Oder: Das Design in der Philosophie, Wien 1994.

D. HUGH MELLOR, Emeritus Professor of Philosophy an der Faculty of Philosophy, Cambridge University, Fellow des Darwin College, Cambridge.

Publikationen: Real Time II, London 1998; The Facts of Causation, London 1995; Matters of Metaphysics, Cambridge 1991; The Matter of Chance, Cambridge 1971.

Hg.: (Mit A. OLIVER:) Properties. Oxford Readings in Philosophy, Oxford 1997; F. P. Ramsey, Philosophical Papers, Cambridge 1990; Ways of Communicating, Cambridge 1990; Prospects for Pragmatism. Essays in Memory of F. P. Ramsey, Cambridge 1980; Science, Belief and Behaviour. Essays in Honour of R. B. Braithwaite, Cambridge 1980.

GABRIEL MOTZKIN, Prof. Dr., Dekan der geisteswissenschaftlichen Fakultät der Hebräischen Universität Jerusalem, Associate Professor für Geschichte, Philosophie und deutsche Literatur.

Publikationen: Time and Transcendence. Secular History, the Catholic Reaction, and the Rediscovery of the Future, Dordrecht 1992; mehrere Aufsätze zur Säkularisierungsproblematik, Geschichtsphilosophie, Erinnerungstheorien und Wissenschaftsgeschichte.

LORENZ B. PUNTEL, Professor für Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Publikationen: Analogie und Geschichtlichkeit I. Philosophiegeschichtlicher Versuch über das Grundproblem der Metaphysik, Freiburg 1969; Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels (Hegel-Studien, Beiheft 10), Bonn, 1. Aufl. 1973, 2. Aufl. 1981; Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie. Eine kritisch-systematische Darstellung, Darmstadt, 1. Aufl. 1978, 3. (um ei-

nen ausführlichen Nachtrag erweiterte) Aufl. 1993; Grundlagen einer Theorie der Wahrheit, Berlin/New York 1990.

Hg.: Der Wahrheitsbegriff. Neue Erklärungsversuche, Darmstadt 1987.

JAN ROHLS, Professor für Systematische Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Publikationen: Theologie und Metaphysik, Gütersloh 1987; Theologie reformierter Bekenntnisschriften, Göttingen 1987; Des Theologen Faust, Tübingen 1989; »... dies lehre und erkläre ich«, Gütersloh 1993; Geschichte der Ethik, 2. Aufl., Tübingen 1999; Protestantische Theologie der Neuzeit, 2 Bd., Tübingen 1997; Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 2003.

Hg.: (mit J. Frey/R. Zimmermann:) Metaphorik und Christologie, Berlin/New York 2003.

ENNO RUDOLPH, Professor für Philosophie an der Universität Luzern.

Publikationen: Skepsis bei Kant, München 1978; Zeit und Gott bei Aristoteles, Stuttgart 1986; Odyssee des Individuums. Zur Geschichte eines vergessenen Problems, Stuttgart 1991; Theologie – diesseits des Dogmas. Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Religionsphilosophie, Tübingen 1994; Ernst Cassirer im Kontext. Kulturphilosophie zwischen Metaphysik und Historismus, Tübingen 2003.

Hg.: Zeit und Logik bei Leibniz. Studien zu Problemen der Naturphilosophie, Mathematik, Logik und Metaphysik (mit C. F. v. WEIZSÄCKER), Stuttgart 1989; Die Vernunft und ihr Gott. Studien zum Streit zwischen Religion und Aufklärung, Stuttgart 1992; Individuum. Probleme der Individualität in Kunst, Philosophie und Wissenschaft (mit G. BOEHM), Stuttgart 1994; Kulturkritik nach Ernst Cassirer (mit B.-O. KÜPPERS), Hamburg 1995; Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon, Darmstadt 1996; Die Renaissance als erste Aufklärung (Hg.), 3 Bde., Tübingen 1998; Cassirers Weg zur Philosophie der Politik, Cassirer-Forschungen, Bd. 5, Hamburg 1999 (darin: III, 55); Die Prägnanz der Religion in der Kultur, Religion und Aufklärung (mit D. KORSCH), Bd. 7, Tübingen 2000 (darin: III, 61); A Soul for Europe. On the Political and Cultural Identity of the Europeans (mit F. CERUTTI), 2 Bde., Leuven 2001; Mitherausgeber der Internationalen Zeitschrift für Philosophie, Stuttgart.

ALOIS RUST, Prof. Dr., PD am Philosophischen Seminar der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich.

Publikationen: Wittgensteins Philosophie der Psychologie, Frankfurt a.M. 1996; Die organismische Kosmologie von Alfred N. Whitehead, Frankfurt 1987.

JOSEF SIMON, em. Professor für Philosophie an der Universität Bonn.

Publikationen: Das Problem der Sprache bei Hegel, Stuttgart 1966; Sprache und Raum. Philosophische Untersuchungen zum Verhältnis zwischen Wahrheit und Bestimmtheit von Sätzen, Berlin 1969; Philosophie und linguistische Theorie, Berlin/New York 1971; Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie, Berlin/New York 1978; Sprachphilosophie. Handbuch Philosophie, hrsg. v. Elisabeth Ströker und Wolfgang Wieland. Karl Alber Verlag, Freiburg/München 1981; Philosophie des Zeichens, Berlin/New York 1989; Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie, Berlin/New York 2003.

PHILIPP STOELLGER, Dr. theol., wissenschaftlicher Oberassistent am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich und Mitglied der Leitung des Zürcher Kompetenzzentrum Hermeneutik.

Publikationen: Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont, Tübingen 2000; Arbeit an einer Habilitation zum Thema »Passion und Passivität«.

Hg. (u.a.): mit I.U. Dalferth: Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems, Religion in Philosophy and Theologie 1, Tübingen 2000; mit B. Boothe: Moral als Gift oder Gabe? Zur Ambivalenz von Religion und Moral, Interpretationen Interdisziplinär 1, Würzburg 2004.

KLAUS WEIMAR, Professor für Germanistik/Literaturwissenschaft an der Universität Zürich, Visiting Professor an der Johns Hopkins University, Baltimore.

Publikationen: Versuch über Voraussetzung und Entstehung der Romantik (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte 2), Tübingen 1968; Historische Einleitung zur literaturwissenschaftlichen Hermeneutik, Tübingen 1975; Anatomie marxistischer Literaturtheorien, Bern 1977; Enzyklopädie der Literaturwissenschaft, München 1980, 2. Aufl. 1993; Goethes Gedichte 1769-1775. Interpretationen zu einem Anfang (Modellanalysen: Literatur 9), Paderborn 1982; (Mit D. E. WELLBERY:) Goethe: Harzreise im Winter. Eine Deutungskontroverse (Modellanalysen: Literatur 14), Paderborn 1984; Wolfgang Binder, Friedrich Hölderlin. Studien, hg. v. E. BINDER/K. WEIMAR, Frankfurt 1987; Nachwort 272-278. Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft bis zum Ende des 19. Jahrhunderts, München 1989; Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte, gemeinsam mit H. FRICKE/K. GRUBMÜLLER/J.-D. MÜLLER, hg. v. K. WEIMAR, Bd. 1, Berlin/New York 1997.

Namensregister

- Adorno, Th. W. 341
Albert der Große 29
Alberti L.B. 17, 175f
Allemann, B. 310
Allen, B. 149
Alston, W. P. 54, 196, 205, 211
Anselm von Canterbury 3, 64
Apel, K.-O. 41-45, 51, 342f, 353, 355
Appelros, E. 157, 158f
Aquino, Th. v. 9f, 10, 66, 253, 305
Aristoteles 8, 29, 30, 50, 119, 123, 139, 142, 155, 186, 233, 239, 259, 272-282, 302
Armstrong, D. M. 103, 115f, 146, 209
Armstrong, K. 58
Arndt, A. 11
Augustinus, A. 64, 299
Ayer, A. J. 39, 107, 205
- Baç, M. 166, 167
Bachmann, I. 309
Bacon, F. 272
Bader, G. 312, 315
Baeumer, M. 274
Baker, N. 306
Baldwin, T. 94
Barach, M. 219
Barth, K. 378
Bauke-Ruegg, J. 305
- Baumgarten, N. 238
Beall, C. 71
Belnap, N. 90, 205
Bénigne Bossuet, J. 291
Berka, K. 74, 195
Berkeley, G. 259f
Bien, G. 277
Bitow, A. 285
Black, R. 103
Blackburn, S. 155, 205
Blanshard, B. 149
Blumenberg, H. 7, 208, 279, 283, 289, 309, 342, 358, 359
Boehm, G. 255
Boethius 233
Böhm, R. 341
Bonjour, L. 150
Borkenau, F. 294, 295, 300
Bornscheuer, L. 283, 289
Bosanquet, B. 149
Bouvier de la Mothe-Guion, J. M. 291
Bradley, F. H. 94, 149
Brandom, R. 82f, 90f, 179, 184, 193, 205, 213-215
Brandstetter, G. 274
Brandt, R. 280
Brod, M. 322
Brück, A. T. 272
Brümmer, V. 27
Bruno, G. 237