Peter Lampe

Die Wirklichkeit als Bild

Das Neue Testament als ein Grunddokument abendländischer Kultur im Lichte konstruktivistischer Epistemologie und Wissenssoziologie

Neukirchener

LA-B 3-23245

© 2006
Neukirchener Verlag
Verlagsgesellschaft des Erziehungsvereins mbH, Neukirchen-Vluyn
Alle Rechte vorbehalten
Umschlaggestaltung: Hartmut Namislow
Satz und Druckvorlage: Peter Lampe
Gesamtherstellung: Hubert & Co.
Printed in Germany
ISBN 10: 3–7887–1624–X
ISBN 13: 978–3–7887–1624–0

Universitäts-
Bibliothek
Heidelberg

Ers. Ex.

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.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

For Margaret,
my beloved wife

Von den Eigenschaften eines Apfels registrieren
wir, die wir allein die fünf Sinne besitzen,
nur diejenigen, die wir wahrzunehmen vermögen,
während andere Eigenschaften möglicherweise existieren.

Sextus Empiricus, Pyrrhoniae Hypotyposes 1,97

Wie du den Weg des Windes nicht kennst,
vermagst du Gottes Tun nicht zu überblicken

Prediger Salomonis 11,5

Inhalt

I. Einleitung – Problemanzeige 13

II. Geistesgeschichtliche Stationen auf dem Wege zum Konstruktivismus

1. Zwischen naivem Realismus und ontologischem Idealismus

1.1. Erkenntnistheoretischer Idealismus 17
1.2. Erkenntnistheoretischer Realismus 18
1.3. Probleme der Abbildtheorien, ontologischer Idealismus 19
1.4. Koppelung von ontologischem Realismus und erkenntnistheoretischem Idealismus 21
1.5. Weitere Probleme der Korrespondenzannahme des Realismus 24
1.6. Kollaps des logischen Empirismus 27

2. Zum Wahrheitsbegriff

2.1. Ontische Wahrheit 30
2.2. Wahrheit als Objekt/Subjekt-Korrespondenz 31
2.3. Subjektimmanente Wahrheit 33
2.3.1. Sprachimmanente Wahrheit – Aussagenlogik 33
2.3.1.1. Kohärenz 33
2.3.2. Sprachpragmatischer Wahrheitsbegriff 34
2.3.3. Pragmatischer Wahrheitsbegriff 39
2.4. Parallelbewegungen hin zum Subjektiven 42

III. Das Gehirn als Konstrukteur

1. Neurophysiologische Argumente für den Konstruktivismus 44

2. Existiert eine externe ontische Realität? 51

3. Das Du, das Ich und die Freiheit des Willens als vom Gehirn konstruierte Wirklichkeit? 54

4. Die auseinanderklaffenden Wirklichkeitskonstrukte von Alltagswissen und naturwissenschaftlichem Wissen 59

IV. Objektivität als Intersubjektivität – die Schnittstelle zur Wissenssoziologie 63

V. Ein konstruktivistisch-wissenssoziologisches Modell 67

VI. Konsequenzen für theologisches Reden

1. Zur Nicht-Absolutheit theologischen Redens 88

2. Menschliches Interagieren mit einem kognitiven Modell von Gott? 91

3. Ontologische Gleichwertigkeit der verschiedenen Wirklichkeitsentwürfe als Voraussetzung interkontextuellen Gesprächs und Wettbewerbs 94

VII. Applikation des Modells auf urchristliche Beispiele – Die neue Wirklichkeit der Urchristen

1. Die Auferweckung Jesu 101

1.1. Das Axiom des urchristlichen Kontextes 101
1.2. Die Vorgaben 104
1.3. Die axiomatische Grundlegung 106
1.4. Unmittelbare organisatorische Folgen 109
1.5. Die weitere Entfaltung des axiomatisch grundgelegten Kontextes 110
1.6. Ein Streit historischer Wissenschaft? 111

2. Die Irrelevanz weltlicher Unterschiede 113

2.1. Der neue Kontext von Galater 3,28 als intersubjektiv geteilte Wirklichkeit 113
2.2. Pendler zwischen zwei Kontexten 115
2.3. Ein trotziger Ausbruch aus der Doppelwelt: Die Johannesoffenbarung 118
2.4. Irenisches Angleichen der beiden Kontexte 121

3. Die „Neuschöpfung" des Menschen 123

3.1. Eine ontologische Aussage? 123
3.2. Evidenz durch kognitive Konstruktion (Taufe) 124
3.3. Evidenz durch Erfahren (Taufe, Geisterfahrungen) 125
3.4. Evidenz durch wiederholtes, institutionalisiertes Erfahren (Gottesdienst, Eucharistie) 126
3.5. Evidenz durch *alle* Kontextteilnehmer erfassendes Erfahren und soziales Bestätigen 127
3.6. Evidenz durch emotionales Erleben 128

4. Die Eucharistie 130

4.1. Ketten kognitiver Konstruktionen 130
4.2. Alle Evidenzquellen 140

5. Das neu orientierte Handeln 142

5.1. Indikativ konstruierter Wirklichkeit und Imperativ 143
5.2. Performativer und deskriptiver Sprachmodus konstruierter Wirklichkeit 144
5.3. Ethos-Folgen paulinischer Kreuzestheologie 145

6. Ein Schwenk zurück – Jesu von Nazareths Basileia-Verkündigung in Wort und Tat 150
6.1. Jesu Wirklichkeit Gottes 151
6.2. Die Evidenzquellen 152
6.2.1. Sinnliches Wahrnehmen und emotionales Erleben 152
6.2.2. Soziale Bestätigung 153
6.2.3. Kognitives Konstruieren als Folge des Gleichnishörens 153
6.2.3.1. Die Basileia Gottes in der vorjesuanischen Tradition 153
6.2.3.2. Das Gleichnis vom Sauerteig als Beispiel .. 155

7. Ausblicke 161

7.1. Folgen für die Theologiegeschichtsschreibung 161
7.2. Hermeneutische Konsequenzen 162
7.3. Eine letzte Notiz zum Offenbarungsbegriff 164

VIII. Statt *ens intellectui concordat* nur *intellectus intellectui concordet?*
Eine normative Skizze zum Wahrheitsbegriff und zum interkontextuellen Wettbewerb in pluralistischer Gesellschaft 167

IX. Ausblick auf eine konstruktivistische Theorie der Geschichtsschreibung 180

X. Anhang zu VII. 1.2.: Leben nach dem Tode in ausgewählten Texten des antiken Judentums..... 191

XI. Literaturauswahl..... 203

XII. Register..... 219

1. Sach- und Personenregister..... 220

2. Stellenregister..... 235

I

Einleitung – Problemanzeige

Das Neue Testament als eines der wirkungsvollsten Bücher abendländischer Kultur stellt das Grunddokument christlichen Wirklichkeitsverständnisses dar. Fast siebzig Generationen von Menschen ließen sich von ihm ihre Wirklichkeit mit formen; sie ließen sich von ihm beantworten, wie über die Welt und den Menschen, wie über Gott, Leben und schließlich den Tod zu denken sei.

Das christliche Wirklichkeitsverständnis, normiert durch das Neue Testament und die von ihm ausgelöste Tradition, stellt eine bestimmte Weise dar, die Welt anzuschauen. Was aber ist ein Wirklichkeitsverständnis? Was ist Wirklichkeit?

Im weiten Spektrum der Wissenschaften wird diese scheinbar banale Frage gegenwärtig wieder lebhaft diskutiert, von philosophischen Epistemologen ebenso wie von naturwissenschaftlichen Hirnforschern, von Psychologen und Informatikern ebenso wie von Neurologen. Sie scheint untrennbar zu sein von den anderen Urrätseln: Was ist Bewusstsein? Was ist das Ich? Welche Rolle spielt das Gehirn beim Konstituieren unserer Wirklichkeit?

Die theologische Zunft beteiligte sich an der aktuellen interdisziplinären Hirnforschungs-Debatte, in der der Wirklichkeitsbegriff eine herausragende Rolle spielt, bislang nur zögerlich – erstaunlicherweise, denn Epistemologie gehört von jeher zu den Prolegomena-Hausaufgaben der Theologie. In der Systematischen Theologie regte zum Beispiel Wilfried Härles und Eilert Herms' Buch über „Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens" eine Reihe von Artikeln vor allem im „Marburger Jahrbuch Theologie" an.[1] Aber eine Diskussion größeren Stils wurde nicht geführt.

---

[1] W. Härle – E. Herms, Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens, Göttingen 1979; ferner u.a. E. Herms, Gottes Wirklichkeit: Marburger Jahrbuch Theologie 1, 1987, 82-101. – Den speziell konstruktivistischen Wirklichkeitsbegriff theologisch zu reflektieren, versuchte ich in einem Kongressvortrag von 1996 in Straßburg (P. Lampe, Wissenssoziologische Annäherung an das Neue Testament: New Testa-

An zwei Beispielen sei illustriert, wie wichtig für die Theologie selbst ein Partizipieren an dieser Debatte ist. In fast peinlicher Weise haben Neutestamentler in den Massenmedien der jüngeren Vergangenheit sich darüber gestritten, ob die personale Existenz des Menschen Jesus mit seinem Tode endgültig zu Ende kam und sein Körper verweste, mithin die Ostererfahrungen auf der psychologischen Ebene erklärbare „subjektive", sogenannte produktive und nicht rezeptive Visionen waren. Oder ob in dem, was „Auferweckung Jesu" genannt wird, Gott selbst schöpferisch handelte, ob also der gestorbene Mensch Jesus aus seinem Tode heraus mit neuer personaler Existenz beschenkt wurde, so dass er sich in Christophanien bekunden konnte als ein handelndes Subjekt, auf das ich mich als Gegenüber beziehen, das ich als gegenwärtiges anreden kann (Gebet) und das auf mich reagiert. Peinlich wirkt vor dem Hintergrund der interdisziplinären Wirklichkeits-Diskussion nicht etwa, dass eine der beiden Wahlmöglichkeiten in dem uralten Auferstehungs-Streit überhaupt zu Markte getragen wurde, sondern dass zumindest von Vertretern der ersten Alternative angenommen wird, der Disput könne auf der Ebene *historischer Arbeit* entschieden werden: Angeblich hinge das Urteil, ob der einen oder der anderen Position zuzuneigen sei, an der Intensität des historisch-kritischen Erforschens aller verfügbaren Quellenmaterialien, also an einer Intensivierung oder Vernachlässigung der historischen Rückfrage.[2] Wie zu zeigen sein wird, hängt die Entscheidung zwischen der einen oder anderen Position nicht daran, sondern am Geschichts- und Wirklichkeitsverständnis, das Exegetinnen, Historiker und Theologinnen bereits *vor* aller historischen Arbeit hegen. Nur auf der Metaebene des Wirklichkeitsverständnisses wird deshalb die Auseinandersetzung zu führen sein, welche Auferstehungs-These die „bessere" sei. Dort werden Kriterien für „besser" und „schlechter" zu erarbeiten sein. Kurz, das Peinliche des Streits rührt daher, dass streckenweise nicht nur das systematisch-theologische Gespräch über die Auferstehung Jesu nicht gekannt, sondern auch die gegenwärtige außertheologische Diskussion über den Wirklichkeitsbegriff ignoriert wird. Der staunende Zeitungsleser, der den Auferstehungs-Streit verfolgte, fühlte sich zuweilen ins 18. Jahrhundert zurückversetzt.

Ein zweites Beispiel fordere die Frage heraus, was wir als Exegetinnen und Exegeten unter „Wirklichkeit" verstehen wollen.

---

ment Studies 43, 1997, 347-366; mit Nachfolgestudien: s. Literaturverzeichnis).

[2] G. Lüdemann, Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie, Göttingen 1994, 11ff.

Die Korrespondenz zwischen Paulus und den Korinthern stellte eine Arena dar, in der zwei entgegengesetzte urchristliche Wirklichkeitsentwürfe aufeinander prallten: der korinthisch-pneumatische Enthusiasmus und die paulinische Kreuzestheologie; das korinthische Selbstverständnis des schon in der Gegenwart Mit-Christus-Auferstandenseins und das paulinische des Mit-Christus-Mitgekreuzigtseins. Bei beiden Entwürfen ging es um das Ganze der christlichen Existenzdeutung. Es ging um nichts weniger als die Frage, was in den urchristlichen Gemeinden als umfassende Wirklichkeit zu gelten habe: ein schon jetzt von den Gläubigen in erhebenden pneumatischen Erlebnissen wie der Glossolalie erfahrbares Auferstandensein oder eine vom Kreuz gezeichnete Existenz.

Die Exegeten haben sich angewöhnt, der Korinther Reden von bereits präsenter Auferstehungswirklichkeit als „illusionär" zu bezeichnen, während Paulus mit seinem kreuzestheologischen Entwurf die „Realitäten" der Welt, das Leiden und Seufzen in ihr ernster nehme als die Korinther. Paulus sei „realitätsnaher", die Korinther einer enthusiastischen „Einbildung" aufgesessen.

Welchen Wirklichkeitsbegriff aber propagieren wir, wenn wir derartige Aussagen tätigen? Und was könnte bezogen auf diesen Wirklichkeitsbegriff bedeuten, dass jemand eine „Illusion" hegt oder sich etwas „einbildet"? Hier bedarf es des Selbstverständigens innerhalb des exegetischen Lagers. Könnte es sein, dass der solche Aussagen tragende Wirklichkeitsbegriff sich dem geistesgeschichtlich überholten, naiven Realismus verdankt, nach dem „Realität" ausschließlich „extra nos" und unabhängig von uns draußen in der Welt vorliegt und menschliches Denken und Sprache – wenigstens annäherungsweise[3] – dieselbe abbilden? Oder haben wir uns über unseren Wirklichkeitsbegriff keine Gedanken gemacht? Diesen Eindruck gewinnt, wer die theologisch-exegetische Literatur durchblättert und Formulierungen liest, die luftig-duftig von „Realitätsbezug", von „Auferstehungswirklichkeit", von „Realitätsnähe", von „eschatologischer Wirklichkeit" und ähnlichem reden. Welcher Wirklichkeitsbegriff liegt hier zugrunde?

Zumindest in hermeneutischen Kontexten sind freilich auch bei Exegeten und Exegetinnen reflektiertere Ansätze erkennbar, etwa wenn in sprachtheoretischen Zusammenhängen im neutestamentlichen Lager im Anschluss an John L. Austin[4] begon-

---

[3] So schränkt der kritische Realist gegenüber dem naiven ein, welcher meint, die Realität 1:1 spiegeln zu können.

[4] J. L. Austin, Zur Theorie der Sprechakte (How to do Things with Words), Reclam Universalbibliothek 9396, Stuttgart 1979; ders., Performa-

nen wurde, nicht nur von „realitätabbildender" Sprache, sondern ebenso von performativer, „realitätschaffender" Sprache zu reden. Dass mit solcher Denkweise der Wirklichkeitsbegriff mit auf dem Spiele steht, müsste deutlicher reflektiert werden.

Noch etwas anderes steht auf dem Spiel, wenn wir die beiden theologischen Wirklichkeitsentwürfe der Korinther und des Paulus miteinander vergleichen und unseren Wirklichkeitsbegriff dabei überprüfen: Welche Rolle spielt das menschliche *Erfahren* beim Formieren theologischer Wirklichkeitsentwürfe? Wir Exegeten sagen, dass Paulus „realitätsnaher" dachte, weil er die leidvollen Erfahrungen des Hier und Jetzt christlicher Existenz ernst nahm – Erfahrungen, die er sprachlich in den Peristasenkatalogen[5] verdichtete und die für ihn Präsenz des Kreuzes Christi in seiner eigenen Existenz anzeigten.[6] Die Korinther mit ihrem Auferstehungs-Enthusiasmus hätten demgegenüber „illusionär" diese Negativerfahrungen in der Welt übersprungen und ihnen nicht Rechnung getragen. Lag ihr „Fehler" mithin darin, dass ihr Denken das menschliche Erfahren zu wenig berücksichtigte? So einfach ist es nicht. Es geht nicht um *weniger* Erfahren, sondern um eine andere *Selektion* von Erfahrungen, die das korinthische Denken beeinflusste. Auch die korinthischen Enthusiasten stützten sich auf Erfahrungen: auf erhebende charismatische Erlebnisse, auf Glossolalie vor allem, auf pneumatische Höhenflugabenteuer. Erfahrungswerte *solcher* Art wurden von den Korinthern für wichtig genug erachtet, in den eigenen theologischen Wirklichkeitsentwurf integriert und als Zeichen ihres bereits im Hic et Nunc greifbaren Auferstandenseins wahrgenommen zu werden.

Welche Rolle spielt das – situationsabhängige – menschliche Erfahren für das Formieren theologischer Wirklichkeitsentwürfe? Die Frage hängt unmittelbar mit der nach dem Wirklichkeitsbegriff zusammen.

---

tive Äußerungen, in: Gesammelte philosophische Aufsätze, Stuttgart 1986, 305-327; u.a.

[5] 1Kor 4,9-13; 2Kor 4,7-12; 6,4-10; 11,23-29; 12,10 u.ö.

[6] Zum Beispiel 2Kor 4,10: „Wir tragen ständig das Sterben Jesu an unserem Leibe mit herum."

II

Geistesgeschichtliche Stationen auf dem Wege zum Konstruktivismus

Bevor auf das Formieren theologischer Wirklichkeitsentwürfe eingegangen werden kann, ist ein – freilich eiliger und selektierender[7] — Streifzug durch die Geistesgeschichte angezeigt. Wie steht es um den Wirklichkeitsbegriff im philosophisch-wissenschaftstheoretischen und wissenssoziologischen Lager?

1. Zwischen naivem Realismus und ontologischem Idealismus

Die Epistemologie ist so alt wie die Erkenntnis, dass Erscheinungsbilder und vermeintliche „Realität" auseinanderklaffen. Wenn die äußere Erscheinung trügen kann, stellt sich die epistemologische Frage, ob und wie zur Wahrheit über die Welt, wie sie angeblich „wirklich ist", vorgedrungen werden kann.

1.1. Erkenntnistheoretischer Idealismus

Die heutige Situation nach dem Kollaps[8] des logischen Empirismus in den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts ist

---

[7] Hier nicht gestreift werden beispielsweise (a) die *Psychologie der persönlichen Konstrukte* G. A. Kellys (The Psychology of Personal Constructs, 3 Bände, New York 1955; dt.: Die Psychologie der persönlichen Konstrukte, Paderborn 1986) und der von Kelly angeregten Forscher; (b) die auf Norbert Wiener und Ludwig von Bertalanffy zurückgehenden *kybernetischen* und *allgemein-systemtheoretischen* Voraussetzungen des Konstruktivismus oder (c) die verschiedenen *Selbstorganisationstheorien* wie z.B. Synergetik und Chaostheorie (vgl. z.B. R. Paslack, Urgeschichte der Selbstorganisation. Zur Archäologie eines wissenschaftlichen Paradigmas, Braunschweig 1991).

[8] Zu dieser harschen Wortwahl vgl. z.B. Patricia Churchland: "logical empiricism, though still admired for its clarity and rigor, is now generally assumed to have collapsed" (P. S. Churchland, Neurophilosophy. Toward a

zum Teil von ähnlichem Pessimismus gekennzeichnet, wie ihn bereits der platonische Entwurf an den Tag legte. Konfrontiert mit der Schwierigkeit, verlässliche Beobachtungen von illusionären zu unterscheiden, gute empirische Theorie von schlechter, kehrte Plato dem Sumpf der erfahrbaren Welt den Rücken, entließ alles in ihr als bloßes Erscheinen[9] und erklärte, Realität sei nicht in der physischen Welt der Sensibilia, sondern in der nicht-physischen Welt der Intelligibilia zu finden – in einer Welt also, die mathematische Entitäten und andere nicht-physische Gedankenobjekte beherbergt. Abkehr von der erfahrbaren Welt, Kontemplation der nicht-physischen Gedankenwelt waren angezeigt. Die Mathematik wurde zum Modell des Wissens und des Wissens-Erwerbes, während Interaktion mit der physischen Welt lediglich zum Glauben und bloßen Meinen[10] zu führen vermag, nie zu *Wissen*[11] über die Realität.

Als Organ jener Kontemplation der nicht-physischen Welt fungierte für Plato die rationale Seele, selbst eine nicht-physische Substanz, die auch unabhängig vom physischen Körper zu existieren vermag. Begleitet wurde Platos Entwurf mithin von einem Substanz-Dualismus, der zwischen Geist-Substanz und materieller Substanz unterschied. Dieser kam weniger Anteil am Sein zu als jener.

Als *erkenntnistheoretischen Idealismus* können wir Platos Position bezeichnen: Gesichertes Wissen ist möglich, nur speist es sich aus dem Geist, aus der Vernunft selbst, nicht aus der Erfahrung der Dinge der Außenwelt.

1.2. Erkenntnistheoretischer Realismus

Freilich, Platos Entwurf wurde vom Erfolg der von Aristoteles angeregten empirischen Wissenschaften, wie es schien, unterhöhlt – in großem Stile seit der Renaissance. Bereits Thomas von Aquin hatte die Formel *ens intellectui concordet ... adaequatio intel-*

Unified Science of the Mind-Brain, Cambridge, Mass. 1988). Zum logischen Empirismus siehe unten in I. 1.6.

[9] Vor ihm bereits Parmenides (540-480 v. Chr.) in seinem Lehrgedicht „Über die Natur": die physische Welt als Welt des Scheins, der *doxa*.

[10] δόξα (bloßes Meinen) sind πίστις (Fürwahrhalten der empirischen Gegenstände) und εἰκασία (Erkenntnis ihrer Schatten und Abbilder).

[11] ἐπιστήμη/γνῶσις (Wissen/Erkenntnis) stellt sich ein durch νόησις (geistige Schau der Ideen) und διάνοια (das mit Begriffen operierende Denken). Vgl. klassisch z.B. Platos Höhlengleichnis in der Politeia (514a ff); unmittelbar vorher das Sonnen- und das Liniengleichnis am Ende des sechsten Buches.

lectus et rei geprägt:[12] Das Sein der uns externen Welt stimme mit der Verstandeserkenntnis überein; Sache und Intellekt glichen sich einander an. Dieser auf *Korrespondenz* (*adaequatio, concordia*) vertrauende *erkenntnistheoretische Realismus* hält „objektives", mehr oder weniger gesichertes Wissen aufgrund der Erfahrung der Dinge der Außenwelt für möglich. Dem Erkenntnisoptimismus zufolge kann die losgelöst vom menschlichen Geist existierende Außenwelt dank der Erfahrung zumindest teilweise so erkannt werden, wie sie ist.

Gleichwohl, die empiristische Korrespondenzannahme löst nicht alle Probleme. Wie verhalten sich Sinnesdaten, zum Beispiel ein grüner Fleck in meinem Gesichtsfeld, zur externen Welt, zum Beispiel zu dem vermeintlichen Apfel vor mir auf dem Tisch? Was wir *unmittelbar* erfahren, sind nicht Objekte der externen Welt, sondern Sinneseindrücke wie Licht, Schall, Schmerzen, Geschmack und Gerüche, die sich aus der sinnlichen Interaktion mit der Welt ergeben. Wie ist die Beziehung zwischen diesen Sinnesdaten und der externen Welt zu bestimmen?

Für den Realismus war die Kategorie der Ähnlichkeit von Belang: Weil die durch die Sinnesdaten vermittelten internen Repräsentationen der Außenwelt dieser angeblich – als Abbilder – ähneln, können Menschen wenigstens annäherungsweise etwas über die Beschaffenheit dieser externen Realität wissen. Sie spiegeln diese in ihren Gehirnen wider, bilden sie ab. Die Dinge sind mehr oder weniger so, wie die Menschen sie wahrnehmen.

Für den Realisten beherrscht das Objekt in seinem vom menschlichen Gehirn unabhängigen Eigensein den Erkennensvorgang: Das Subjekt richtet sich im Erkennensfall nach dem Objekt, sich diesem unterwerfend – wie eine Tabula rasa dem Griffel oder ein Wachsblock dem Siegelring.[13]

1.3. Probleme der Abbildtheorien, ontologischer Idealismus

Dergleichen Realismus stieß auf Widerstand. Artikuliert wurde der Protest in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts am radikalsten von George Berkeley (1685-1753), dem Bischof von

---

[12] *„Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet:* ...dass das Sein mit dem Verstand übereinstimmt... Ding und Erkenntnisvermögen ziehen gleich". Siehe Thomas' Quaestiones disputatae de veritate I, art. 1f. Thomas' „Lehrer" Aristoteles sprach ebenfalls vom Angleichen des Wahrnehmungsvermögens an das Wahrnehmbare (z.B. De anima 418a.5-6).

[13] Schon die antike Philosophie benutzte dergleichen Bilder (z.B. Aristoteles, De anima 424a.17ff; Plato, Theaitet 191d).

Cloyne.[14] Wenn Sinnesdaten der einzige Zugang zu einer externen Realität sind, dann ist die Rede von Ähnlichkeiten nichts weiter als pure Spekulation. Ist der Zugang zu dieser Realität nie ein direkter, sondern immer nur ein vermittelter, wie lässt sich dann etwas über die Beschaffenheit dieser Realität aussagen?

Dieses Problem aller Abbildtheorien ist nach wie vor unüberwindbar. a) Für Kant ist unbegreiflich, „wie die Anschauung einer gegenwärtigen Sache mir diese sollte zu erkennen geben, wie sie an sich ist, da *ihre Eigenschaften nicht in meine Vorstellungskraft hinüberwandern können*".[15] Eigenschaften der externen physischen Welt – einer elektromagnetischen Welle beispielsweise – wandern nicht einfach in den anders gearteten Wahrnehmungsapparat des Gehirns hinüber. Mit Blick auf die Neurophysiologie werden wir dies unten (III.) ausführlicher zu illustrieren haben. Auf bestimmte externe elektromagnetische Wellenlängen zum Beispiel reagiert das Gehirn mit Farbwahrnehmung, obwohl in der von der Physik beschriebenen externen Welt keine Farben existieren. Lässt sich in einem solchen Fall von „Spiegelung", „Abbild" oder „Ähnlichkeit" reden? Eine Farbe „ähnelt" nicht einer elektromagnetischen Wellenfrequenz. Unser Hirn kreiert ein Bild, kein Abbild. In der Kunst würden wir sagen: Es malt „abstrakt" oder „expressionistisch", nicht „realistisch". b) Es gäbe eine Möglichkeit, der gänzlichen Heterogenität von Subjekt und Objekt Rechnung zu tragen und dennoch an einem Übereinstimmen der Erkenntnis des Subjekts mit ihrem Objekt festzuhalten: Wir könnten die Urbild/Abbild- durch die Ursache/Wirkung-Kategorie ersetzen, um die Objekt/Subjekt-Relation zu beschreiben. Um zur ontischen Realität vorzudringen, wäre es diesem Konzept zufolge nötig, von der Wirkung auf die Ursache *zurückzuschließen*. Wahrheit hinge dann am Richtigsein eines Schlussverfahrens. Jedoch endeten wir auch auf diese Weise in einem Dilemma. Denn jeder Schluss von einer Wirkung auf eine *bestimmte* Ursache bleibt problema-

---

[14] G. Berkeley, The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne, hg. v. A. A. Luce – T. E. Jessop, 9 vol., London 1948-1957.

[15] I. Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, hg. v. K. Vorländer, Hamburg 1957, § 9 (Hervorhebung von mir). Vgl. auch Leibniz, wie er im Uhrengleichnis gegen Descartes Interaktionismus anwetterte: „Der Weg des physischen Einflusses [d.h., der Interaktion zwischen Körper und Seele] ist der, den die gewöhnliche Philosophie einschlägt; da es indessen *unbegreiflich* ist, *wie materielle Teilchen... von einer der beiden Substanzen in die andre übergehen sollten*, so sieht man sich genötigt, diese Ansicht aufzugeben" (G. W. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, hg. v. E. Cassirer, Vol. 2, Hamburg 1966³, 272ff, Hervorhebung von mir).

tisch, weil durchaus auch andere Ursachen möglich wären. Wer garantiert, dass der Rückschluss von meinem Innenleben, meinem Grünwahrnehmen, auf den Apfel richtig ist? Redlicherweise kann ich nicht sagen „Ich sehe einen Apfel", sondern nur „Das Gesehene wird *möglicherweise* von einem Apfel verursacht". Die von mir angenommene Außenwelt stellt lediglich eine mögliche dar. Ich *glaube*, dass sie so ist, wie ich sie mir vorstelle, weiß es aber nicht. Die behauptete Korrespondenz bleibt Glaubensinhalt, Hypothese, mit der das (Über)leben gesichert wird: Es lohnt sich oft, die Hand nach einem grünen Fleck auszustrecken und hineinzubeißen. Aber dergleichen Pragmatik ersetzt keine erkenntnistheoretische Gewissheit.[16]

Für George Berkeley war es plausibler anzunehmen, dass unsere Vorstellungen von Objekten einer externen Realität nichts weiter als Geisteskonstruktion sind: ein gigantischer Zugriff auf Sinnesdaten durch den menschlichen Geist, der diese Daten organisiert und im Kopf zu einem System zusammenbaut. Die sogenannte externe Realität ist in dieser Sichtweise nichts anderes als eine organisierte Zusammenstellung von Sinnesdaten im Bewusstsein unseres Kopfes. Eine gehirn-unabhängige Welt existiert nicht; zumindest können wir nichts von ihr wissen, nicht einmal dies, dass sie die von uns verarbeiteten Sinnesdaten hervorruft.[17] Als *ontologischer Idealismus* lässt sich diese Position bezeichnen: Die Welt ist eine Konstruktion des Geistes und die einzige Realität entsprechend die geistige in unserem Kopfe (*esse est percipi* „Sein ist Begriffen-Werden").

1.4. Koppelung von ontologischem Realismus und erkenntnistheoretischem Idealismus (Kant)

Immanuel Kant (1724-1804) ging nicht so weit. Er ist durchaus als *ontologischer Realist* zu bezeichnen: Eine hirn-unabhängige Welt existiert, abseits unserer eigenen Existenz und Wahrnehmung. Jedoch verbindet Kant diesen ontologischen Realismus nicht mit dem genannten erkenntnistheoretischen Realismus,

---

[16] Vgl. zu anderen Problemen der Urbild/Abbild- und Ursache/Wirkung-Theorien K. Gloy, Wahrheitstheorien, Tübingen/Basel 2004, 92-130. – Ebd. 105-126 auch eine Kritik an der besonderen „Abbildtheorie" Wittgensteins (L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, in: Werkausgabe, Vol. 1, Frankfurt a.M. 1984). – Zur Untauglichkeit des pragmatischen Wahrheitskriteriums s.u. Teil II. 2.3. und Teil VIII.

[17] Für Berkeley sind Sinnesempfindungen, passiv empfangene „ideas", nicht weltlichen, materiellen, sondern göttlichen Ursprungs. „There is... some other will or spirit that produces them" (Principles of Human Knowledge § 29). Dieses Konzept war nicht neu: siehe unten Anm. 27.

der die Erfahrung zur vertrauenswürdigen Quelle des Wissens über die Außenwelt stilisiert, sondern mit *erkenntnistheoretischem Idealismus* (Plato), nach dem das Erfahren nie zu gesichertem Wissen zu führen vermag. Als gesichertes Wissen kann nur gelten, was aus der Vernunft allein geboren wird, zum Beispiel das 2x6=12 der Mathematik, während zur externen Realität die menschliche Erfahrung keinen verlässlichen Zugang öffnet. Anstatt Erfahrungen passiv zu empfangen, steuert der menschliche Geist aktiv zum Erfahren bei: Der menschliche Geist wirft den eingehenden Sinnesdaten eine Struktur über, organisiert, kategorisiert, interpretiert sie, so dass alles Wissen nur durch diesen Geist und seine – für Kant *a priori* vorgegebenen – Kategorien vermittelt wird. Es gibt keine Roh-Beobachtung, sondern nur das durch die Linsen der Kategorien des menschlichen Geistes gebrochene Beobachten, abhängig vom Apriorischen, das im menschlichen Kopfe immer bereits haust. Für Kant ist sinnliches Erfahren so stets nur interpretiertes Erfahren. Es gibt zwar die „Dinge an sich", die „Noumena" (ontologischer Realismus), und diese lösen auch Sinnesempfindungen bei uns aus. Aber wir erkennen die „Dinge an sich" nie,[18] denn alle Sinnesempfindungen werden erst durch den Apparat des menschlichen Geistes – durch die apriorischen Anschauungsformen „Zeit" und „Raum" und durch die aller Erfahrung vorgeordneten Kategorien unseres Geistes (zum Beispiel „Ursache/Wirkung"[19]) – geordnet und zu Wahrnehmungen und Erkenntnis verarbeitet. Gegeben sind uns deshalb nur die „Erscheinungen" der Dinge, die „Phaino-

---

[18] Kritik der reinen Vernunft, Riga 1787²; z.B. 522: „Die nichtsinnliche Ursache dieser Vorstellungen ist uns gänzlich unbekannt". Schon die griechischen *Skeptiker* (seit Pyrrhon von Elis, ca. 360-270 v. Chr.) kamen zu der Einsicht: „Kein Objekt kommt uns an sich (καθ' ἑαυτό) unter"; „wie beschaffen das externe Objekt ist (ἐστι), könnten wir nicht ehrlich sagen" (Sextus Empiricus, Phyrr. 1,124; auch z.B. 1,135). „Dass Honig süß ist, behaupte ich nicht. Dass er so erscheint (φαίνεται), lasse ich gelten" (Timon bei Diog. Laert., Biogr. 9,105).

[19] Oder „notwendig/zufällig", „möglich/unmöglich". Wird ein Einzelding wahrgenommen, werden die Kategorien „Einheit" und „Realität" angewendet. Wird dazu eine Eigenschaft dieses Dings betrachtet, kommt die Substanzkategorie zum Tragen. Kant nennt insgesamt zwölf Kategorien, die er in vier Klassen einteilt: (1) Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit, (2) Qualität: Realität, Negation, Einschränkung, (3) Relation: Substanz/ Akzidens, Ursache/ Wirkung, Gemeinschaft (Wechselwirkung), (4) Modalität: Möglichkeit/ Unmöglichkeit, Dasein/ Nichtdasein, Notwendigkeit/ Zufälligkeit. Über diese Systematik ist viel gestritten worden; sie interessiert in den Einzelheiten an dieser Stelle nicht. Die Kategorien helfen uns, die mannigfaltigen Sinnesempfindungen zu synthetisieren (Kritik der reinen Vernunft, u.a. 14ff, 102ff).

mena".[20] Als „subjektiver" Idealismus ist diese Position Kants auch bezeichnet worden – im Gegenüber zum „objektiven", ontologischen Idealismus Berkeleys.

Kant wurden durch David Hume (1711-1776) die Augen geöffnet, unter anderem durch Humes Ausführungen zur Kausalität. Bereits Hume hatte Kausalkonnexe als pure Zutat des menschlichen Geistes zur Wahrnehmung eingestuft: „When we look... towards external objects, and consider the operation of causes, we are never able... to discover any... necessary connection; any quality, which binds the effect to the cause, and renders the one an infallible consequence of the other... there is not... any thing which can suggest the idea of... necessary connection".[21]

Die Einsicht selbst war nicht neu, nur ihre empirische Begründung. Vor Hume waren aus theologischen Gründen (Gott ist *alleinige* Causa von allem) Okkasionalisten wie Nicolas Malebranche (1638-1715; s.u. Anm. 27) überzeugt, dass es zwischen den körperlichen Dingen, aber auch zwischen geistigen und körperlichen Entitäten keine „liaison nécessaire" (Œuvres complètes, II, 316), keinen notwendigen Kausalnexus, gebe. Zu ähnlichen, arabisch-islamischen Okkasionalisten bereits des Mittelalters äußert sich Thomas Aquinus, Summa contra gentes, III, 69.

Freilich, nicht nur dem *Kausalnexus* zwischen externen Objekten wurde eine nachweisbare Existenz in der ontischen Realität bestritten. Die auf Aristoteles' Kritik an den platonischen Ideen fußenden mittelalterlichen Nominalisten hielten auch die *Allgemeinbegriffe* (Universalien wie „Gerechtigkeit", etc.) für nur im menschlichen Denken existent. Der Universalienstreit hält bis heute an, vor allem in der Debatte über die Menschwürde (ist sie als etwas vom menschlichen Denken Unabhängiges zu entdecken, oder spricht der menschliche Geist sie zu? S.u.).

Bereits vor Hume und Kant gewann *Giambattista Vico* 1710 die erstaunliche Einsicht: „Dadurch, dass wir nun diese Elemente [Bedeutungseinheiten, die unserer Wahrnehmung entspringen] zusammensetzen, werden zu Herstellern der Wahrheiten wir, die wir Wissen haben, weil wir sie selbst zusammensetzen".[22] Vielleicht dürfen wir sogar den Sophisten *Protagoras* herbeizitieren mit dem leider seines Zusammenhangs beraubten Diktum: „Das Maß (*metron*) aller Dinge ist der Mensch: der seienden, dass sie sind,

---

[20] Hier anknüpfen konnte E. Husserl (1859-1938) mit seiner Phänomenologie. Das Bewusstsein erschafft sich die Phänomene der Wirklichkeit, während die Existenz der Außenwelt unbewiesen bleibt. Husserl interessiert sich dafür, wie die Phänomene der einzelnen Erkenntnisebenen (Wissenschaft, Alltagswissen, etc.) kreiert werden und wie die verschiedenen Ebenen sich zueinander verhalten. E. Husserl, Die Idee der Phönomenologie, Hamburg 1986.

[21] D. Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, hg. v. L.A. Shelby-Bigge, Oxford 1972², 63.

[22] G. Vico, Le orazioni inaugurali, il *De italorum sapientia* e le polemiche [1710], Bari 1914, 2.

der nicht-seienden, dass sie nicht sind" (bei Plato, Theaitet 152a). Der Geist greift beim Erkennen der Außenwelt *aktiv* zu, gestaltet.

Auch für Schopenhauer, um noch einen Vertreter zu nennen, werden Kausalkonnexe, Raum- und Zeitvorstellungen in die Welt hinausprojiziert als menschliche Zutaten zur Erkenntnis. Wenn Schopenhauer dann doch, anders als Kant, im Zusammenhang seines Willensbegriffes etwas über das Wesen der „Dinge an sich" aussagen zu können meinte, so hing das mit seiner eigenwilligen Metaphysik zusammen, mit einem angeblichen Grundprinzip des Urwillens.[23]

Im zwanzigsten Jahrhundert bemühte sich Konrad Lorenz' Verhaltensforschung, apriorische Wahrnehmungs- und Denkkategorien als in uns eingepflanzte Naturveranlagungen zu erweisen, während Jean Piaget den Ursprung in der Psychogenese suchte und die Wissenssoziologie den Umweltfaktor als Prägestempel der uns vorgegebenen Kategorien ausstellte.[24]

1.5. Weitere Probleme der Korrespondenzannahme des Realismus

Um den Traum vom Grenzzaun zwischen Beobachtung und beobachteter „Realität draußen" und von einer Abbildbeziehung zwischen Erkenntnis hie und ontischer Realität dort zu retten, werden Realisten vielleicht noch ins Spiel bringen wollen, dass wir mit jeder neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnis doch einen Schritt näher an die ontische Realität herankämen, sich mit jedem Schritt, jeder Falsifikation eines Satzes, der Spielraum verbleibender Möglichkeiten einengte und so unsere Erkenntnis immer besser in ein Abbild zur ontischen Realität hineinwachse. Aber woher wissen wir das? Dass unsere Erkenntnis sich asymptotisch dem externen Sein nähert, könnte lediglich ein Gott behaupten, der den Grenzwert der Annäherung *bereits kennt*. Menschen ist diese Kenntnis verwehrt, folglich auch jede gesicherte

---

[23] A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung (1819), I-II, Stuttgart 1987.

[24] K. Lorenz, Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte der gegenwärtigen Biologie: Blätter für Deutsche Philosophie 15, 1941, 94-125; ders., Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung: Zeitschrift für Tierpsychologie 5, 1942, 235-409. – Entwicklungspsychologisch erklärte J. Piaget den apriorischen Charakter der Vernunftkategorien. Mit Kant hielt er fest, dass diese nicht aus der ontischen Realität übernommen werden. Aber sie seien auch nicht angeboren, sondern würden während der Psychogenese vom Individuum in selbstregulativen Prozessen entwickelt. (Z.B. in J.-C. Bringuier, Conversations libres avec Jean Piaget, Paris 1977, 63). – Zur Wissenssoziologie siehe unten Teil IV.

Aussage über die Distanz zwischen ontischer Realität und Erkenntnis.[25] Metaphorisch gesprochen: Ob unser Gehirn „impressionistisch" oder nur „abstrakt" oder zuweilen sogar „realistisch" malt, werden wir nie herausfinden, solange wir Menschen sind.

Wenn wir nur aus der dem menschlichen Erkenntnisapparat übergeordneten Perspektive eines „Gottes" diagnostizieren könnten, dass die beiden Erkenntnisseiten übereinstimmen, bedeutet das: Ohne die metaphysische Voraussetzung einer derartigen dritten, archimedischen Warte, die das Übereinstimmen garantierte, bleibt die Korrespondenzannahme des epistemologischen Realismus als ungesicherte Parallelismushypothese in der Luft hängen.

Um die Korrespondenzannahme zu erden, könnten wir mit Leibniz in seinem famosen Uhrengleichnis postulieren, Gott habe bei der Schöpfung die beiden Erkenntnisseiten in einer „prästabilierten Harmonie" *ein für allemal* aufeinander abgestimmt.[26] Okkasionalistisch wäre auch denkbar, dass bei *jedem einzelnen* Erkennensakt der höhere, göttliche Geist das Übereinstimmen reguliert.[27] Derartige Hypothesen würden Korrespondenz begründen; jedoch verschöbe sich damit lediglich der Begründungsnotstand, denn weder prästabilisierte Harmonie noch okkasionalistisches göttliches Dirigieren lassen sich ihrerseits beweisen. Dasselbe gilt für die metaphysische Prämisse der stoischen Epistemologie: Die Stoa spekulierte, dass die menschliche Vernunft an der in aller Wirklichkeit waltenden Weltvernunft teilhabe, so dass der Übergang zwischen Innen und Außen kein Problem bereite, mithin Korrespondenz möglich sei.

---

[25] Also auch eine Aussage wie die, dass sich diese Distanz zunehmend verringert. Oder anders: Wir können nicht ausschließen, dass die Falsifikation eines Satzes dem Abschlagen eines Hydrakopfes gleicht, dem später neue nachwachsen, weil die ontische Realität mit ihren möglichen Gesetzmäßigkeiten u. U. nicht so stabil wie eine Asymptote ist.

[26] G. W. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, hg. v. E. Cassirer, Vol. 2, Hamburg 1966³, 272ff.

[27] Auf dem Okkasionalismus des Mittelalters fußend, entwickelte z.B. der Cartesianer Nicolas Malebranche (1638-1715), dass Gott als die einzige wahre Causa je und je alle unsere geistigen Zustände produziere, einschließlich der sinnlichen Wahrnehmungen (vgl. oben Berkeley, Anm. 17). – Jedoch versteigt sich Malebranche nicht zu naiven Korrespondenzannahmen: In den sinnlichen Wahrnehmungen erschließe sich nicht die wahre Natur der materiellen Welt, sondern v.a. das, was dem Körper hilfreich oder schädlich sei (siehe v.a. die *Entretiens sur la métaphysique et la religion* von 1688; N. Malebranche, Œuvres complètes, hg. v. A. Robinet, 20 vol., Paris 1958-84). Der letzte Gedanke nimmt bereits den späteren Pragmatismus von James und anderen vorweg; s.u.

Einen metaphysischen Garanten für Korrespondenz zwischen Innen- und Außenwelt, *res cogitans* und *res externa*, benötigte auch Descartes. In methodischem Zweifel riss er zunächst alle Gewissheiten ein, um auf dem Nullpunkt neu zu beginnen: Ausgehend von dem einzig Sicheren, mir unmittelbar Zugänglichen, nämlich dass ich zweifele und denke, kann ich meine Existenz behaupten, solange ich zweifele (*dubito/cogito ergo sum*).[28] Vom diesem Bewusst- und Gewisssein des Selbst aus eroberte sich Descartes dann andere Gewissheiten zurück. Zunächst vergewisserte er sich der logischen, mathematischen und metaphysischen Erkenntnisse im Inneren; deren Klarheit und Deutlichkeit drängten ihn, sie als wahr anzunehmen. „Wahrheit" wurde dabei mit „Gewissheit" (*certitudo*) gleichgesetzt, „wahr" mit „unbezweifelbar"; und als Kriterien der Gewissheit dienten *distinctio* und *claritas* (klare Abgrenzung von anderen Vorstellungen sowie klare Profilierung der internen Merkmale einer Vorstellung). Der Vorstellungen von der *res externa et extensa* wurde Descartes schließlich dadurch gewiss, dass er voraussetzte, die räumlich-materielle Außenwelt sei mathematisch und logisch, also rational strukturiert: Die in uns gewiss gewordenen mathematischen und logischen Erkenntnisse führten angeblich auch zu gesicherten Erkenntnissen über die Außenwelt. Aber woher „wissen" wir, dass mathematisch-logische Vorstellungen in unserem Inneren ihr Entsprechen in der Außenwelt finden? Wer garantiert diese Übereinstimmung von *res cogitans* und *res externa* und damit die Richtigkeit des Schlusses von den Vorstellungen der Objekte auf die Objekte selbst? Descartes kam wiederum nicht ohne die metaphysische Annahme eines garantierenden Gottes aus, um zu Gewissheiten auch im Bezug auf die Außenwelt vordringen zu können.

Nicht theo-, sondern biologisch orientiert, fochten für den Realismus in den 1970er Jahren G. Vollmer und R. Riedl in einer *evolutionären Erkenntnistheorie*.[29] Unsere grundlegenden Denk- und Anschauungsformen (wie die dreidimensionale Raumvorstellung) seien als stammesgeschichtlich bewährte, selektierte Ergebnisse der Evolution für unser Überleben optimal der Umwelt angepasst und gäben *deshalb* die externe ontische Realität

---

[28] Streng genommen widersteht allem Zweifel nur der Akt des Zweifelns, nicht auch das „Ich", das ebenfalls in Zweifel gezogen werden könnte – und auch wurde und wird (s.u. zu Fichte sowie zur Hirnforschung). Vgl. zu dieser Kritik an Descartes ausführlicher R. Carnap, Der logische Aufbau der Welt, Berlin 1928, Hamburg 1966³, 226; R. Descartes, Meditationes de prima philosophia, lat.-dt., hg. v. L. Gäbe, Hamburg 1959.

[29] G. Vollmer, Evolutionäre Erkenntnistheorie, Stuttgart 1975; R. Riedl, Biologie der Erkenntnis. Die stammesgeschichtlichen Grundlagen der Vernunft, Berlin 1979.

wenigstens prinzipiell richtig wieder. Aber diese Schlussfolgerung ist voreilig. Nur zwei Gründe seien genannt. Erstens überlebte sich die neodarwinistische Voraussetzung dieser Theorie (Anpassung an die Umwelt als ein entscheidendes Selektionsprinzip in der Evolution). Die Umwelt determinierte keineswegs *so* entscheidend die Evolution, wie der Neodarwinismus wollte. Viele Organismen überlebten vielmehr gerade deshalb, weil sie nicht eng an die Umwelt adaptiert waren, während Angepasste ausstarben. Viele blieben über Millionen Jahre hinweg bei sich ändernder Umwelt gleich, oder die Umwelt hielt sich konstant, während die Organismen sich wandelten. Zweitens – und entscheidend – ist speziell für die sehr eigengesetzlich verlaufene Hirnevolution die Rolle der Umweltselektion nirgends schlüssig nachweisbar.[30]

Riedls und Vollmers Entwurf legt das alte Konzept der „prästabiliserten Harmonie" neu auf, nur wird Schöpfung durch Evolution ersetzt und ein angenommener Schöpfergott durch das in der Evolution angeblich entscheidend wirksame Selektionsprinzip der Anpassung an Umwelt; dieses garantiere im Jetzt das Übereinstimmen zwischen Erkenntnissubjekt und -objekt.

Überraschenderweise zeigt sich: Dem epistemologischen Realismus mit seiner Korrespondenzannahme zerbrach die tragende Säule letzter Gewissheit, als der philosophische Gott (oder auch sein evolutionistisches Surrogat) verloren ging. Die Korrespondenzthese des Realismus bedurfte im letzten der Metaphysik.

1.6. Der Kollaps des logischen Empirismus

Die Korrespondenzannahme des Realismus ist nach allem als unbeweisbare *Glaubens*aussage entblößt – besonders auch dann, wenn sie auf einen absichernden Gottesbegriff verzichtet. Das ist das Paradoxe.

Der *logische Empirismus* des zwanzigsten Jahrhunderts dagegen kollabierte aus anderem Grunde. Naive Korrespondenzgläubigkeit plagte ihn nicht.

a) Auf dem Fundament der Logik Gottlob Freges und Bertrand Russells schien es im logischen Empirismus möglich, Wissenschaft als System logischer Beziehungen zwischen empirischen Grundlagen und theoretischen Superstrukturen, zwischen Einzelfällen und Gesetzmäßigkeiten darzustel-

[30] Siehe auf (neuro)biologischer Seite die Kritik an der evolutionären Erkenntnistheorie durch G. Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen (1994), Frankfurt a.M. 1995³, 306-311.

len. In logisch-empiristischer Perspektive sind Aussagen, die nicht definitorisch-logisch sind, für ihre Verifizierung letztendlich immer auf Sinnesdaten-Sätze angewiesen,[31] zu denen sie in der richtigen logischen Relation stehen müssen.

b) Für Russell besitzen die Grundsätze der Logik, auf die er auch die mathematischen Axiome zurückführt, ein vom menschlichen Bewusstsein unabhängiges Sein und leuchten uns (unabhängig von Sinnesdaten) unmittelbar ein. Wie Kant kritisch sah Russell dagegen, dass die Sinnesdaten-Sätze uns keinen befriedigenden Zugang zum externen „Ding an sich" eröffnen. Es gebe zwar die gehirn-unabhängigen „Dinge an sich", die bei uns Sinnesdaten hervorrufen. Was sie aber in der ontischen Realität *sind*, entziehe sich uns weitgehend.[32]

Was den logischen Empirismus spätestens in den 1970er Jahren zu Fall brachte, war sein Verständnis der Sinnesdaten-Sätze als eines angeblich *unveränderlichen* Fundaments der Wissensstrukturen, über dem die theoretischen Sätze im Fluss seien; sie kämen und gingen, würden ersetzt von besseren. Die Sinnesdaten-Sätze dagegen seien unabhängig von diesen theoretischen Aussagen. Eben dies war ein fundamentaler Irrtum, wie zum Beispiel Mary Hesse 1970 erneut nachwies.[33] Es gibt keine theorieunabhängige Beobachtungssprache. Die Theorie formiert, gestaltet die Wahrnehmung. Kein Beobachtungssatz ist theorieimmun; keiner davor gefeit, gestrichen zu werden. Und kein Terminus eines Beobachtungssatzes steht so fest, dass er nicht reklassifizierbar wäre.

Die empirischen Grundlagen jedweden Wissens stehen also nie absolut und für immer fest, sondern verhalten sich relativ

---

[31] Vgl. schon Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, 19f.

[32] Eine kritische Würdigung des logischen Empirismus seit Bertrand Russell (Russell, Logical Atomism [1924], in: R. Marsh, Hg., Logic and Knowledge, London 1956, 321-343; Probleme der Philosophie [engl. 1912], Frankfurt a.M. 1967; Human Knowledge. Its Scope and Limits, London/New York 1948; Our Knowledge of the External World, Chicago/London 1914; u.a.) und Rudolf Carnap (Der logische Aufbau der Welt, Berlin 1928, Hamburg 1966[3]) findet sich zum Beispiel bei P. S. Churchland (Neurophilosophy, 252-271), die auch vom „Kollaps" des logischen Empirismus spricht.

[33] M. Hesse, Is there an Independent Observation Language?, in: R. Colodny, Hg., The Nature and Function of Scientific Theories, Pittsburgh 1970, 36-77. Viel früher freilich schon, gegen Carnap argumentierend, O. Neurath, Protokollsätze: Erkenntnis 3, 1932/33, 204-214. Auch Paul K. Feyerabend zum Beispiel riss den angeblich absoluten Grenzzaun zwischen Theorie und Beobachtung, zwischen Faktum und Interpretation wieder ein (vgl. z.B. bereits seine Studie „How to be a Good Empiricist: A Plea for Tolerance in Matters Epistemological", in: B. Baumrin, Hg., Philosophy of Science, The Delaware Seminar 2, New York 1963, 3-39, oder seine „Philosophical Papers", Cambridge 1981, 2 vol.).

zum jeweilig umgebenden theoretischen Netzwerk. Was als beobachtbare Basis gilt, verändert sich in dem Maße, wie die darüber gebaute Theorie sich wandelt. Mehr noch, Beobachtungsaussagen, die Raum- oder Zeitkategorien enthalten, sind abhängig von unseren vorgefassten Vorstellungen von Raum und Zeit. „Dreidimensionaler Raum" und „lineare Zeit" aber sind – wie zum Beispiel auch die Kausalität – nichts anderes als unserem Gehirn eingepflanzte Programme, eingehende Sinnesdaten zu Wahrnehmung zu verarbeiten. Ohne diese organisierende Software ersöffen wir im Datenstrudel. Der alte Königsberger grüßt herüber.

Gänzlich niedergerissen sind die Grenzzäune zwischen Theorie, Beobachtung und Beobachtetem in der Quantenmechanik. Der *Ort* eines Elementarteilchens (unsere möglicherweise unzulängliche Raumvorstellung spielt hier als Beobachtungskategorie eine Rolle) ist nicht etwas unabhängig vom Beobachter Existierendes, genau Festgelegtes, sondern hängt vom Beobachten ab: Ein Teilchen besitzt keinen definierten Ort, sondern ist über den Raum „verschmiert" und „entscheidet" sich nur dann für einen Ort, wenn wir diesen Ort messen. Im Rahmen der Quantenmechanik lässt sich von einem „observer-created universe" sprechen. Durch Beobachten wird Realität geschaffen, zum Beispiel wenn das Messen der Bewegung eines subatomaren Teilchens ein weit entferntes Zwillingsteilchen dazu zwingt, die Gegenbewegung auszuführen.

In der heutigen Situation, in der der optimistische Hauch des logischen Empirismus verweht und korrespondenztheoretischer Realismus dogmatisch verknöchert, sind die Karten neu zu mischen. Nicht zuletzt muss der Realitätsbegriff nochmals geprüft werden. Das, was „Wirklichkeit" genannt wird, ist weder allein draußen in der Welt angesiedelt, wie es der naive Realismus wollte, indem er einen ontologischen Realismus mit einem erkenntnistheoretischen paarte (s.o.), noch auch allein rein geistig, wie Berkeley meinte. Des Rätsels Lösung liegt irgendwo zwischen den Extrempolen von ontologischem Idealismus und naivem Realismus. Aber wo dazwischen? Die „Realität" ist nicht eine pur externe, sondern wird von Menschen *geistig konstruiert, während sie mit der externen Welt interagieren.* Wie groß aber sind bei diesem Konstruktions-Prozess die jeweiligen Anteile von zweifellos existenter (s.u.) Außenwelt und Geist zu veranschlagen? Und welche Interaktionen laufen zwischen beiden ab?

2. Zum Wahrheitsbegriff

Hand in Hand mit der Diskussion über den Wirklichkeitsbegriff läuft die Auseinandersetzung über den *Wahrheitsbegriff*. Im zwanzigsten Jahrhundert bewegte sich die Philosophie mit ihren Wahrheitstheorien weg von einem (2.1.) ontischen Wahrheitsverständnis und dem damit gegebenen Primat des *Objekts*, indem sie zunächst (2.2.) Erkenntnisobjekt und -subjekt als gleichermaßen wichtig für den Wahrheitsbegriff erachtete und sich in nicht zuletzt auf Thomas von Aquin zurückgehenden (s.o.) Korrespondenztheorien für das *Übereinstimmen* der Erkenntnis des Subjekts mit ihrem Objekt interessierte, um dann drittens (2.3.) in den letzten dreißig Jahren dem *Subjekt* des Erkennens den Vorrang einzuräumen.[34]

2.1. Ontische Wahrheit

Plato auslegend, hob Martin Heidegger[35] noch einmal das ontische Wahrheitsverständnis auf den Schild. Wahrheit wird vom Seienden selbst ausgesagt (Seinswahrheit[36]): Sie bezeichnet das *Offenbarsein des Seienden* (ἀλήθεια als „Unverborgenheit") und stelle damit eine Eigenschaft des Ontischen dar. Erst in für Heidegger gänzlich nachgeordneter Weise könne Wahrheit auch zur Eigenschaft eines Satzes werden, den das Erkenntnissubjekt formuliert.

Heidegger entfaltete sein Wahrheitsverständnis existentialistisch. Das Subjekt öffnet sich dem Seienden und nimmt es in seinem An-Sich-Sein hin. In diesem Sein-Lassen des Seienden liege die Freiheit des Subjekts beschlossen. Zugleich erlebe das Subjekt im Akt des Sich-Aussetzens, vom Seienden getragen zu werden. Die theologische Anschlussstelle zu diesem existentia-

---

[34] Siehe als systematisierende Übersichten weiterführend z.B. K. Gloy, Wahrheitstheorien, Tübingen/Basel 2004; L. B. Puntel, Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie, Erträge der Forschung 83, Darmstadt 1993[3]; W. Franzen, Die Bedeutung von „wahr" oder „Wahrheit". Analysen zum Wahrheitsbegriff und zu einigen neueren Wahrheitstheorien, Freiburg/München 1982.

[35] Sein und Zeit, Tübingen (1927) 1986[16]; Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt 1943; Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus", Bern 1954[2].

[36] Mit gutem Grund rekurrierte Heidegger auf Plato, für den (in angeblicher Seinsabstufung) das oberste, eine und vollkommenste Sein zugleich das eigentlich *wahre* Sein war.

listischen Entwurf ist deutlich: Das Sich-Einlassen auf das Sich-Offenbaren des Seienden – theologisch gesprochen: des seienden Gottes – befreit und trägt den Menschen, wie jede gute Offenbarungstheologie lehrt.

2.2. Wahrheit als Objekt/Subjekt-Korrespondenz

Auf dem Boden der thomistischen *Korrespondenz*annahme (s.o.) arbeitete seit den 1930er Jahren Tarski,[37] dessen sogenannte semantische Wahrheitstheorie die sprachanalytischen Philosophien nachhaltig prägte. Er beschränkte Wahrheit auf Urteilswahrheit: Nicht Sachverhalte, nur Sätze können wahr sein. Ein *Satz* ('p') ist wahr, wenn der von ihm ausgedrückte Sachverhalt (p) gilt (*'p' ist wahr ≡ p*).[38]

Das Problem dieses nicht im einzelnen auszuführenden aussagenlogischen Ansatzes liegt darin, dass Tarski zwar *sprachimmanent* – im Bereich formalisierter Sprachen – höchst hilfreich angeben kann, unter welchen sprachlogischen Bedingungen eine Aussage als wahr oder falsch zu gelten habe. Doch gelingt ihm nicht der Sprung zur sprachexternen Welt hinüber: Er liefert keine Kriterien, die nachprüfen ließen, *ob* diese sprachlogischen Wahrheitsbedingungen „draußen" auch erfüllt werden. Es bleibt, drastisch ausgedrückt, bei einem funkelnden sprachlogischen Glasperlenspiel. „Wenn dies, dann das." Aber ist das „dies" draußen, außerhalb der Sprache gegeben? Hier verstummt Tarski. Die von ihm auf den Schild gehobene thomistische Formel der *adaequatio intellectus REI* („der Verstand zieht mit dem *Ding* gleich") wollte mehr, als Tarski anbietet.

Derselbe Vorwurf trifft andere sprachanalytische Ansätze, etwa den *redundanztheoretischen* von Ramsay und Ayer[39] oder

---

[37] A. Tarski, Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen (1935; poln. schon 1933), in: K. Berka - L. Kreiser, Hg., Logik-Texte. Kommentierte Auswahl zur Geschichte der modernen Logik, Berlin 1983³, 445-546; ders., Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik (engl. schon 1944), in: G. Skirbekk, Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1977, 140-188.

[38] Vgl. Aristoteles, Metaph. 1051b-1052a. Tarski legt sowohl diesen Text als auch Thomas' Adaequatio-Konzept dahingehend aus, dass nicht vom Übereinstimmen von externer Realität und allgemein „Intellekt", „Geist", „Bewusstseinsvorstellung" die Rede sei, sondern bereits – in Tarskis speziellem Sinne – nur von der Korrespondenz zwischen externer Realität und *sprachlicher Aussage*, in der sich Geist und Intellekt verdichten.

[39] F. P. Ramsay, Facts and Propositions (1927), in: G. Pitcher, Hg., Truth, Contemporary Perceptions in Philosophy Series, Englewood Cliffs, NJ

den *performativen* von Strawson.[40] Jener hält den Hauptsatz in >*Es ist wahr, dass p*< für schlicht überflüssig und damit das Wahrheitsproblem für ein Scheinproblem. Denn >‚*p*' *ist wahr*< besage nichts anderes als ‚*p*'. „Es ist wahr, dass mich Kopfschmerzen plagen" besage nicht mehr als „Mich plagen Kopfschmerzen" (‚*p*' *ist wahr* ≡ ‚*p*'; Tarski dagegen: ‚*p*' *ist wahr* ≡ *p*). Das Prädikat „ist wahr" stelle mithin eine redundante Bejahung dar und nicht wie in der semantischen Theorie ein notwendiges, beschreibendes Prädikat auf einer Metaebene.[41]

Der sogenannte performative Entwurf dagegen versucht zwischen dem semantischen und redundanztheoretischen zu vermitteln, indem er „ist wahr" als nicht-überflüssigen Sprechakt, als performative Zustimmung versteht, so wie das „Ja" auf eine Frage hin ein notwendiger, nicht auf einer Metaebene angesiedelter Sprechakt ist, der die Kommunikation auf derselben Ebene weiterführt, auf der die Frage gestellt wurde.

Auf die unüberwindlichen Probleme[42] beider Ansätze braucht an dieser Stelle nicht eingegangen zu werden. Wichtig ist, dass diese sprachanalytischen Wahrheitstheorien im Sprachlich-Begrifflichen und damit im Subjektiven (*intellectus*) hängen bleiben. Die Tiefe der thomistischen *adaequatio* loten sie nicht aus.

Dieses versucht dagegen der mit der Abbild-Kategorie operierende Realismus (s.o.). Mehrere epistemologische Probleme dieser Kategorie wurden bereits beleuchtet. Ein letztes sei genannt, das speziell mit dem Wahrheitsbegriff zusammenhängt: Wie wenig die Abbild-Kategorie zur Klärung des Wahrheitsbegriffs taugt, zeigt die Eigenschaft des Abbildes, verschiedene Grade der Güte aufweisen zu können. Es gibt schlechtere und bessere Konterfeis. Der Wahrheitsbegriff dagegen verträgt keine Grade; es gibt nur „wahr" oder „falsch". *Vero nihil verius... concipi potest*: „Zu einem Wahren kann nicht noch etwas Wahreres... vorgestellt werden" (Kant).[43] Um beide Begriffe verbinden zu können, müssten wir also argumentieren, dass nur das absolut perfekte (sprachliche) Abbild als „wahr" akzeptiert werden könne. Doch verenden wir dann wieder in dem genannten epistemologischen Dilemma, als Menschen nie den archimedischen

---

1964; A. J. Ayer, Sprache, Wahrheit und Logik, Stuttgart 1981²; ders., Truth, in: ders., The Concept of a Person and other Essays, London 1963, 162-187.

[40] P. F. Strawson, Truth: Analysis 9, 1949, 83-97.

[41] Zur Wahrheit als Scheinproblem vgl. ferner Nietzsche und seine Nachfolger, die den Wahrheitsbegriff in die Wüste entließen. Wahrheit als „Irrthum": F. Nietzsche, Sämtliche Werke, hg. v. G. Colli – M. Montinari, Vol. 11, Berlin/New York 1988², 506.

[42] Gute Zusammenfassung z.B. bei Gloy, Wahrheitstheorien, 160-167.

[43] I. Kant, Gesammelte Schriften, hg. v. der Kgl. Preuß. Akad. Wiss., Vol. 1, Berlin 1902, 400.

Punkt zu erklimmen, nie in die Lage kommen zu werden, mit Gewissheit sagen zu können, hic et nunc liege ein absolut perfektes Abbild der ontischen Realität vor. Das heißt, wir würden nie in die Lage versetzt werden können, etwas als „wahr" zu bezeichnen. Allein ein Gott in archimedischer Höhe wäre dazu mächtig.

Dem gesamten Rundgang entkommen wir nur durch einen Ausgang: In korrespondenztheoretischem Sinne kann von Wahrheit nicht geredet werden, es sei denn, die Versicherung eines Gottes würde eingeholt. Nur ein solcher vermochte noch festzustellen, dass eine bestimmte menschliche Vorstellung der ontischen Realität mit der ontischen Realität selbst übereinstimmt und *deshalb* wahr ist. Wer diese Versicherung – mit bestem epistemologischen Recht – für seine Welterkenntnis ablehnt, muss Begriffe wie „Wahrheit" und „Objektivität" abseits der Objekt/Subjekt-Korrespondenz neu definieren, sie ins Subjektimmante verlegen. Wie dies ausschauen könnte, wird vorgeführt werden. Im weiteren Verlauf wird dann auch der Begriff der „Wirklichkeit" von dem der „ontischen Realität" abgetrennt und ins Subjektive verlegt werden („die Wirklichkeit ist Bild").

2.3. Subjektimmanente Wahrheit

Die Konzentration auf das *Subjekt* in der Erkenntnisrelation führte zum Konzept *subjektimmanenter* Wahrheit, das in verschiedenen Varianten sich ausprägte.

2.3.1. Sprachimmanente Wahrheit – Aussagenlogik

Bereits die in 2.2. genannten sprachanalytischen Entwürfe blieben *de facto* im Subjektiven (Sprachlichen) verhaftet, obwohl zumindest Tarski mit anderem, thomistischen Anspruch auftrat. Systematisch sind sie hier zu verbuchen.

2.3.1.1. Kohärenz

Aussagenlogisch ist die sogenannte *Kohärenztheorie* der Wahrheit ausgerichtet.[44] Wahr ist eine Aussage dann, wenn sie nicht nur

---

[44] Vgl. in Kantischer Nachfolge z.B. F. H. Bradley, Appearance and Reality. A Metaphysical Essay (1893), Oxford 1968²; Essays on Truth and Reality, Oxford 1914; B. Blanshard, The Nature of Thought (1939), 2 vol., New York 1969⁵; ferner O. Neurath, Soziologie im Physikalismus: Erkenntnis 2, 1931, 393-431. N. Rescher (The Coherence Theory of Truth, Oxford 1973) nennt neben *Konsistenz* und *Kohärenz* noch *comprehensiveness* (das System berücksichtigt alle relevanten Daten und bietet die größtmögliche Menge wahrer Sätze) sowie *cohesiveness/unity* (jeder wahre Satz des Systems ist zumindest mit einigen anderen Sätzen des Systems direkt logisch ver-

in sich widerspruchsfrei ist (Konsistenz), sondern sich widerspruchsfrei in ein Gesamtsystem von anderen Aussagen einfügt (Kohärenz). Zu diesen anderen Aussagen gehören selbstverständlich auch Sinnesdaten-Sätze, so dass auf diese Weise die Wahrheitsprüfung auf Empirie weiter angewiesen bleibt. Jedoch wird nicht mehr der uneinlösbare Anspruch erhoben, eine Korrespondenz zwischen Aussage und (unzugänglicher) Dingwelt „an sich" müsse vorliegen, damit Wahrheit behauptet werden könne.

Sind Kohärenz und Konsistenz bereits *hinreichende* Bedingungen, Wahrheit zu konstatieren? Sätze wie „Zeus schleudert den Blitz" fügen sich widerspruchsfrei in ein bestimmtes kohärentes mythologisches Gesamtsystem ein. Aber wollen wir dieses Gesamtsystem als „Wahrheit" gelten lassen? Es existieren andere kohärente Systeme zur Welterklärung. Das heißt, solange derartige Konkurrenzsysteme angeboten werden, solange von der Menschheit kein *allumfassendes, alleiniges* kohärentes Gesamtsystem gefunden wurde (vermutlich wird das nie passieren), werden Konsistenz und Kohärenz nicht als hinreichende, sondern nur als notwendige Bedingungen (Kriterien) dienen können; in keinem Fall als Definition von Wahrheit.[45] Nach zusätzlichen Maßstäben ist Ausschau zu halten, die es erlaubten, eine Aussage anzunehmen und eine andere zu verwerfen.

2.3.2. Sprachpragmatischer Wahrheitsbegriff

Wird zusätzlich – neben der aussagenlogischen Seite – die Sprech*handlung* zwischen Subjekten betrachtet, führt dies zu sprachpragmatischen Wahrheitstheorien.

Jürgen Habermas[46] trat 1973 mit einer intersubjektiven Wahrheitstheorie auf, die als dialogische *Konsensustheorie* sich präsentiert: Wahrheit ist vom Konsens einer Sprachgemeinschaft abhängig. Der Wahrheit begründende Konsens entsteht mittels vieler argumentativer Sprechakte in einem Dialog zwischen vernünftigen, gleichberechtigten Partnern. Gemeint ist nicht jeg-

---

knüpft, woraus folgt, dass das ganze System durchgängig logisch verknüpft ist).

[45] Richtig benutzt z.B. aus der Schule Poppers H. Albert (Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1969²) Kohärenz nicht als Wahrheitsdefinition, sondern lediglich als Prüfstein zur Falsifikation genereller Aussagen: Vertragen die Allgemeinaussagen sich widerspruchsfrei mit den Einzelaussagen oder nicht?

[46] Wahrheitstheorien, in: Wirklichkeit und Reflexion. FS Walter Schulz, Pfullingen 1973, 211-265; vgl. ders., Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in ders. - N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt a.M. 1971, 101-141.

licher faktischer Konsens (der sich aufgrund irgendwelcher gruppendynamischer Prozesse einstellt, zum Beispiel durch Manipulation der einen Dialogpartner durch die anderen). Kein kontingenter Konsens ist angedacht, sondern ein insofern *notwendiger*, als jeder Vernünftige, der sich in dieselbe Dialogsituation begäbe, zustimmen würde. Das heißt, *potentiell alle* Verständigen müssen einverstanden sein können: Der Geltungsanspruch der als wahr befundenen Aussage greift über die einzelne Sprachgemeinschaft hinaus, ist universell.

Bereits vor Habermas war 1967 in der Erlanger konstruktivistischen Schule[47] eine derartige interpersonale Verifikationstheorie angedacht worden. Das Prädikat „wahr" kann sich nur auf Aussagen beziehen. Diese werden im interpersonalen Dialog zwischen den sachkundig, vernünftig, neutral und aufrichtig urteilenden Mitgliedern einer Sprachgemeinschaft dadurch als wahr ausgewiesen, dass Konsens erzielt wird.[48]

Das Zirkel-Problem des Ansatzes wird von seinen Vertretern selbst gesehen: Konsensgarantierende Vernünftigkeit und Sachkompetenz müssen ihrerseits ausgewiesen werden, was – dem Ansatz zufolge – wieder nur durch Konsens geschehen kann, der seinerseits auf vernunftgeleiteter Sachkompetenz basieren muss, und so fort. Genauer: Die Bedingungen, unter denen der vernünftige Konsens A gelingt, müssen selbst erst in einem Konsens A' (über die Bedingungen von A) gesichert werden; ein Konsens A'' sichert dann die Bedingungen von A', etc. Immer muss darüber, was vernünftig ist, ein Konsens bestehen, der seinerseits von Vernünftigem zu garantieren ist.

Habermas versucht der Spirale zu entkommen, indem er gleichsam ein Eschaton einführt: eine ideale Sprachsituation, in der alle sachverständig und vernünftig urteilen, ohne andere zu bevormunden oder private Interessen über die der anderen zu stellen. Auf diese ideale, herrschaftsfreie und vernunftgeleitete Situation als ein noch nicht realisiertes Ziel wird vorgegriffen. Dieses Telos bestimmt unser Dialogverhalten. Auch wenn wir in unserem Dialog die ideale Situation empirisch nicht *dar*stellen,

---

[47] W. Kamlah – P. Lorenzen, Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens (1967), Mannheim/Wien/Zürich 1973², bes. Kap. 4. – Auf den Konsens der Sachverständigen konzentrierte sich z.B. auch Kuno Lorenz, Der dialogische Wahrheitsbegriff: Neue Hefte für Philosophie 2/3, 1972, 111-123.

[48] Auch für die hier nicht zu behandelnde Systemtheorie Niklas Luhmanns hängt Wahrheit an Intersubjektivität: Wahrheit liegt vor, wenn jeder, richtete er sein Bewusstseinsfeld auf denselben Gegenstand, dabei dasselbe erlebte. Wahr befundenes Wissen ist das Ergebnis einer intersubjektiven Kommunikationsregulierung. Vgl. z.B. N. Luhmann, Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankurt a.M. 1992, 223f.

*unter*stellen wir sie in einem Vorgriff als bereits wirksam. Das antizipierte Ziel normiert unser Diskursverhalten. Wiewohl nur Schein, konstituiert die ideale Situation mit ihrem Vor-Scheinen – wie jedes Eschaton – das Gegenwärtige. Habermas' Sprachpragmatik wird oft als „transzendental" bezeichnet; m.E. spiegelt sie schön eschatologisches Denken, wie es die Theologie seit langem pflegt.

Dennoch drängt sich die Frage an Habermas auf: Sind Menschen diesem Konzept zufolge jemals in der Lage, eine Aussage als *wahr* zu bezeichnen, wenn sie niemals die ideale Sprechsituation geschichtlich verwirklichen? Nein. Und wenn sie dieser Idealsituation sehr nahe kämen, wäre dann eine im Konsens akzeptierte Aussage nur ein bisschen weniger wahr als wahr? Nein. Noch einmal ist Kant zu zitieren: *Vero nihil verius... concipi potest,* „zu einem Wahren kann nicht noch etwas Wahreres... gedacht werden", das heißt, auch nicht ein etwas weniger Wahres. Der Wahrheitsbegriff verträgt keine Grade. Bleibt Wahrheit eine „eschatologische" Größe, auf die immer nur hingelebt werden kann?

Unter dem Strich können wir sagen: *Was für die Korrespondenztheorien der den Menschen unerreichbare göttlich-archimedische Punkt war, ist für Habermas die unerreichbare ideale Sprechsituation: Jener wird durch diese ersetzt,* eine metaphysische Größe durch die andere, damit weiter von Wahrheit geredet werden kann. Bei beiden Ansätzen bleibt aber auch übrig, dass der Mensch in seiner beschränkten geschichtlichen Existenz keine Aussage mehr als gewisslich wahr etikettieren kann, denn beide Male läge das Wahrheit Garantierende außerhalb der Geschichte.

Wer sich mit dieser Bilanz nicht zufrieden geben will, muss weiterfragen. Wäre es nicht sinnvoller, wenn schon – was wir nicht tun werden (s. VIII.) – ein konsensorientierter Wahrheitsbegriff geprägt werden soll, diesen auf der Erde, in der Geschichte zu belassen? Wäre es nicht sinnvoller, in einer konsenstheoretischen Variante B sich darauf zu verständigen, eine Aussage schon dann als „wahr" zu bezeichnen, wenn sie von dem *faktischen* Konsens einer Sprachgemeinschaft getragen wird, einer Sprachgemeinschaft, deren Sprechsituation *nicht ideal* ist, zwar dem Ideal sich annährt, es jedoch nie vollständig erreicht?

Eine derartige als „wahr" bezeichnete Aussage gälte in vielen Fällen nicht universell. (Vermutlich nur in Fällen wie „Die Erde ist nahezu rund"). Die Mitglieder der jeweiligen Sprachgemeinschaft *hoffen* zwar, ihre Aussage gelte universell; sie *hoffen,* dass sich diese universale Geltung auch erzeigte, wenn zum Beispiel alle Menschen in einer utopischen Situation über einen Satz abstimmen oder wenn alle einen archimedischen Punkt erklimmen, ein Jenseits der menschlichen Geschichte oder ein Eschaton

idealer Sprachsituation betreten würden. Welche Bedingung auch immer zu erfüllen wäre, im geschichtlichen Hic et Nunc bleibt universales Gelten, das für Habermas vom Wahrheitsbegriff nicht abzukoppeln war, ein unausweisbarer Gegenstand von Glaubenshoffnung.[49]

Welche weiteren Konsequenzen zeitigte die Variante B, die ernst machte mit der aus dem Verlust der Korrespondenzgewissheit unweigerlich folgenden Subjektimmanenz der Wahrheit? Wir müssten jeder einzelnen Sprachgemeinschaft konzedieren, je für sich einen faktischen Konsens zu erzielen über das, was für sie als wahr zu gelten hätte. Nur so ließe sich ein konsenstheoretischer Wahrheitsbegriff präsentisch, geschichtlich, un-metaphysisch, nicht-eschatologisch denken. „Wahr" hieße dann immer „für uns als Sprachgemeinschaft wahr". Eine in dieser Weise konsequent, ohne metaphysische Krücke gedachte Subjektimmanenz führte unweigerlich zu einem Pluralismus dessen, was von Menschen als „wahr" bezeichnet werden könnte – zu einem Pluralismus von wahren Aussagen, die, wenn sie auf den Konsensen *verschiedener* Sprachgemeinschaften aufruhen, sich auch widersprechen werden. Wer diese Konsequenz nicht mag, dass das Kohärenzpostulat nur noch für die mit Konsens abgesegneten Aussagen einer *einzelnen* Sprachgemeinschaft gelten soll, muss sich – denkt er konsenstheoretisch – zurückziehen auf den eschatologischen Ansatz von Habermas und kann dann in seiner geschichtlichen Existenz *keine* Aussage mehr als ausgewiesen wahr bezeichnen. Wir haben die Wahl zu entscheiden, sind Herr des Verfahrens, wenn wir normative Wahrheitskriterien definieren – in diesen Grenzen.[50]

Variante B schränkt *Kohärenz, Konsens* und *allgemeinen Geltungsanspruch* auf die Aussagen einer einzigen Sprachgemeinschaft ein, neben der in der geschichtlichen Existenz des Men-

---

[49] Steht hinter Habermas' Festhalten am universellen Gelten von „Wahrem" die alte Sehnsucht nach der verlorenen Korrespondenzgewissheit – eine Sehnsucht, die durch die Hintertür unter einer Tarnkappe sich wieder einschlich? Egal, ob wir universale Geltung einer Aussage korrespondenztheoretisch von einem Übereinstimmen mit der ontischen Realität abhängig machten oder subjektimmanent von einem Konsens der Menschen untereinander, in beiden Fällen könnte lediglich geglaubt und gehofft werden, dass die jeweilige Bedingung der Universalität erfüllt ist. Der universelle Geltungsanspruch einer von Menschen als wahr bezeichneten Aussage lässt sich *in der Geschichte* nicht einlösen.

[50] Dass schon der *Anspruch* auf Geltung mit Wahrheit in eins fällt („Wahrheit ist ein Geltungsanspruch...", Habermas, ebd. 212, in unpräziser Formulierung), wäre ein absurde Lösung, da Ansprüche jeder einzelne erheben kann und plötzlich *alles* wahr wäre. Das *Einlösen* von Ansprüchen muss im Mittelpunkt stehen, damit von Wahrheit gesprochen werden kann.

schen immer auch andere Sprachgemeinschaften bestehen werden. Natürlich wird jede Sprachgemeinschaft versuchen, Mitglieder der anderen an sich zu binden; einige Sprachgemeinschaften, etwa einzelne Wissenschaftsdisziplinen, werden vielleicht sogar verschmelzen. Auch wird vermutlich bereits eine Reihe von Aussagen von allen Menschen akzeptiert („Die Erde ist mehr oder weniger rund"). Doch der Grenzwert, die Fusion aller zu einer einzigen Sprachgemeinde, in der *Kohärenz* aller Aussagen, *Konsens* aller Sprachteilnehmer und *universelle Geltung* aller Aussagen durchgesetzt sind, bleibt ein ungeschichtlich eschatologischer.

Da die geschichtlichen Sprachsituationen nicht ideal sind, also nicht alle Dialogteilnehmer zum Beispiel vernünftig und sachkundig sind, kann der faktische Konsens nicht einmal mehr alle Dialogteilnehmer innerhalb einer und derselben Sprachgemeinschaft erfassen. Er wird sich dort lediglich als *Mehrheits*konsens präsentieren. Denn in den meisten Fällen werden die im Dialog ausgetauschten Argumente nicht bei allen Teilnehmern das gleiche *Evidenzerlebnis* hervorrufen, da nicht alle gleich vernünftig, gleich erfahren, gleich kundig, gleich psychisch strukturiert sind. Der Begriff der Evidenz, des unmittelbaren Einleuchtens, wird kaum aus einer Konsenstheorie zu verbannen sein, auch wenn Habermas dies versuchte.[51] Keine Wahrheitstheorie wird ohne den Evidenzbegriff auskommen, egal wie er gefasst wird. Bei Descartes beispielsweise legte die Evidenz des Selbstbewusstseins (*cogito/dubito*) das Fundament für alle anderen Evidenzen. Für den Empirismus fungierten selbstevidente Sinnesdaten als letzte Instanzen, die nicht mehr aus anderem ableitbar sind. In einer dialogischen Konsenstheorie müsste es um die Evidenz von Argumenten gehen, wobei in Rechnung zu stellen wäre, dass Evidenzerlebnisse subjektiv verschieden ausfallen, abhängig von den individuellen, auch psychischen Voraussetzungen jedes die Argumente Hörenden.[52]

Faktischer Konsens als Kriterium subjektimmanenter Wahrheit wird in *deskriptiver* Sprache immer eine Rolle spielen, wenn beschrieben wird, wie Menschen in historischen Situationen zur Erkenntnis von für sie „Wahrem" gelangen: Was „die anderen" denken, lässt den einzelnen in der Regel nicht kalt. Auch in den folgenden Teilen V. und VII. wird sich dies an historischem Ma-

---

[51] Wenn er vom „zwanglosen Zwang" des besseren Arguments spricht, kommt der Evidenzbegriff in anderem Gewand doch wieder herein.

[52] Ein solcher Evidenzbegriff wird also auch psychologische und rhetorische Zusammenhänge mit zu berücksichtigen haben. Vgl. P. Lampe, Psychologische Einsichten Quintilians in der *Institutio Oratoria:* New Testament Studies (2006, im Druck).

terial vielfältig bestätigen. Wird aber dieses Kriterium auch dem kritischen Winde *normativer* Sprache standhalten? In Teil VIII. wird dieser Frage nachzugehen sein – mit negativem Ergebnis.

Kehren wir zurück zu Habermas' Studie. Wer sie liest, kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass Konsens in erster Linie als Prüfstein für das Vorliegen von Wahrheit fungiert. Zugleich werden die Bedingungen einer idealen Dialogsituation genannt, die es ermöglichen würden, den wahrheitsgarantierenden Konsens zu erzielen. Habermas' Fokus liegt in der Frage, *wie* der Geltungsanspruch einer Aussage durchgesetzt werden könnte, so dass Wahrheit zu konstatieren wäre; nicht, *was* das Wesen von Wahrheit ist. Oder will Habermas mit dem Beantworten der Wie-Frage zugleich eine Definition von Wahrheit geben? Seine Studie dringt hier nicht bis zur letzten Klarheit vor.[53]

2.3.3. Pragmatischer Wahrheitsbegriff

Wir betrachteten Subjektimmanenz von Wahrheit im Blick auf das *Geschriebene/Gesprochene* (Aussagenlogik) und das *Gespräch* (Sprachpragmatik: Praxis des zwischenmenschlichen Redens und Diskutierens; Diskurs-/Konsenstheorie). Es lassen sich aber auch die *Folgen* von Gesprochenem und Gespräch mit dem Wahrheitsbegriff verknüpfen, Folgen psychischer, sozialer, ökonomischer, politischer Art. Wie wirkt sich eine Aussage in den Handlungs- und Lebensvollzügen aus (Pragmatik)? Schlagen wir diese Fragerichtung ein, dann ist „wahr", was nützt, hilft, sich im Lebensvollzug bewährt, positives Erleben hervorruft.[54] Oder konkreter, damit zusätzliche Kriterien wie Kohärenz und Konsistenz angewendet werden können: Wahr ist eine *in Sprache*

---

[53] Zu anderen, hier nicht auszubreitenden Anfragen an Habermas vgl. z.B. Gloy, Wahrheitstheorien, 214-222; Puntel, Wahrheitstheorien, 157-164.

[54] Vgl. z.B. F. C. S. Schiller, Humanism. Philosophical Essays (1903), London/New York 1912²; Studies in Humanism (1907), London/New York 1912²; v.a. dann W. James, Pragmatism. A New Name for Old Ways of Thinking (1907), Cambridge, MA 1979; Great Men, Great Thoughts, and the Environment: The Atlantic Monthly 46, 1880, 441-459; weiter J. Dewey, Essays in Experimental Logic, Chicago 1916; Logic. The Theory of Inquiry, New York 1938 (nach Dewey bilden uns Theorien nicht das Draußen ab, sondern mit ihrer prognostischen Kraft helfen sie uns lediglich, im Umgang mit dem Draußen nicht unter die Räder zu kommen); Ch. S. Peirce, Schriften I und II, hg. v. K.-O. Apel, übers. v. G. Wartenberg, Frankfurt a. M. 1967-70. Hierher gehören auch die marxistischen pragmatischen Wahrheitstheorien; vgl. z.B. H. J. Sandkühler, Die Praxis als Kriterium der Wahrheit, in: ders., Praxis und Geschichtsbewusstsein. Studie zur materialistischen Dialektik, Erkenntnistheorie und Hermeneutik, Frankfurt a.M. 1973, 249-275. Zum Viabilitätskriterium im Konstruktivismus vgl. z.B. E. v. Glasersfeld, Die Radikal-Konstruktivistische Wissenstheorie: Ethik und Sozialwissenschaften 9, 1998, 503-511, u.a. 510.

gefasste Vorstellung dann, wenn dem Leben und Überleben des Menschen und seiner Umwelt es dient, an sie zu glauben.

Wir sollten sofort hinzufügen: Wenn sie *allgemein* nützt. „Die Erde erwärmt sich aufgrund der von Menschen verursachten Emissionen". Dieser Satz wird von gewissen Regierenden als naturwissenschaftlich nicht genug abgesichert abgelehnt. Akzeptierten sie ihn, würden sie den CO_2-Ausstoss ihres Landes reglementieren und so dem Globus nützen. Verkürzte sich dagegen der Radius des möglichen Nutzens einer Aussage auf Partikularinteresse, zeitigte der utilitaristische Wahrheitsbegriff fatale Folgen („Der Rauch meines Fabrikschlots ist ungefährlich").

Der Wahrheitsbegriff wird ins Praktisch-Ethische aufgelöst, im Geiste Platos das Wahre mit dem Guten in eins gesetzt. Das biblische „An den Früchten werdet ihr sie erkennen" übersetzt sich in „Aussagen sind wahr, wenn sie gute Frucht hervorbringen".

Neben der Präzisierung, dass der Radius des Nützlichen möglichst weit zu greifen hätte,[55] sind jedoch auch andere Monita anzubringen. a) Dass die Kondition zu nützen, *keine notwendige* Bedingung der Wahrheit sein kann, illustriere der Beispielsatz „Es gibt einen Gott". Sollte sich in der Praxis keine nützliche Konsequenz des Gottesglaubens mehr nachweisen lassen, wäre der Gottesglaube als falsch erwiesen. So weit, so gut. Doch gälte die Bedingung des Nutzens, wäre Gott auch als souveränes Wesen nicht mehr denkbar, das *frei* wäre, *gegen* die Interessen der Menschen zu handeln, zum Beispiel zornig zu sein, Sintfluten, Tsunamis oder Konzentrationslager zuzulassen. Hätte ein Hiob, als er, des früheren Wohllebens entkleidet, sich im Staub die Eiterbeulen am Bein mit einer Scherbe kratzte, seinem Gottesglauben die Nützlichkeitsbedingung unterlegt, wäre dieser ihm zerbrochen. Für die Bibel stellt Hilfreiches kein Kriterium für die Wahrheit von Aussagen dar. Sonst hätte die Brandungswelle des Theodizeeproblems längst biblischen Gottesglauben hinweggespült.

Die einem Patienten mitgeteilte Aussage, dass er Krebs in sich trägt, mag zur Folge haben, dass das Immunsystem dieses Menschen zusammenbricht, ohne dass damit der klinische Befund als unwahr erwiesen wäre. (Die umgekehrte, falsche Aussage im Munde des Arztes könnte dagegen diesen Menschen dermaßen erleichtern, dass Selbstheilungskräfte in ihm mobilisiert würden.)

---

[55] Wir könnten auch theologischer formulieren: Eine Aussage muss möglichst vielen akzeptabel sein: nicht nur Starken, auch Schwachen, auch Unmündigen.

Bertrand Russell illustrierte das Problem kurz nach dem zweiten Weltkrieg anhand des Satzes „Hitler existiert": „Wenn ich sage ‚Hitler existiert', so ist... klar, dass ich damit nicht meine, ‚die Wirkungen des Glaubens an Hitlers Existenz sind gut'. Und für den, der wirklich glaubt, gilt das gleiche von Gott."[56] Einen Abschnitt vorher: „Hierbei [bei der pragmatischen Art, Gottesglaube als wahr zu erweisen] wird einfach die Frage, ob Gott... existiert, als unwichtig übergangen; wenn er eine nützliche Hypothese ist, so genügt das. Gott, der Baumeister des Kosmos, ist vergessen; gedacht wird ausschließlich des Glaubens an Gott und seiner Wirkungen auf die Kreaturen, die auf unserem unbedeutenden Planeten leben. Kein Wunder, dass der Papst die pragmatische Art, für die Religion einzutreten, verdammte."

b) Dass die Nützlichkeitsbedingung darüber hinaus *keine hinreichende* zu sein vermag, zeigt nicht nur der eben genannte lügende Arzt, sondern auch die hilfreiche Mär vom Osterhasen oder Weihnachtsmann.

c) Die bisherige Argumentation, besonders die Bertrand Russells, so ist mit Recht einzuwenden, hört sich an, als habe sich als Prämisse die alte Korrespondenzannahme (s.o. II. 1.2.-1.5.; 2.2.) durch die Hintertür wieder eingeschlichen. Jedoch lässt sich auch abseits von ihr dem Wahrheitskriterium „Nützlichkeit" der Strick drehen. Wer allein auf pragmatisch Hilfreiches schaut, um Wahres zu finden, richtet schnell einen Salat der Widersprüche an („Der Weihnachtsmann bringt alle Geschenke", „Das Christkind bringt alle Geschenke"). Er muss folglich das Kohärenzkriterium hinzuziehen, steht dann aber vor der Frage, wie er mit dem Nützlichkeitskriterium noch zwischen Widersprüchlichem Selektion betreiben kann, um Kohärenz zu erreichen. Der Nutzen beider genannter Sätze ist *derselbe*. (Beide helfen, Kinder an Herbsttagen, an denen nicht draußen gespielt werden kann, in Schach zu halten: „Nur wenn du nicht lieb bist, dann...").

d) Wir werden dem einen Protagonisten also noch eine Rute in die Hand drücken, um die pragmatische Tauglichkeit zu steigern, können dann aber auch argumentieren, dass sich dadurch der hilfreiche Charakter der Vorstellung mildert, weil ein Angstmoment hinzukommt. – Damit fassen wir den nächsten Strang des Strickes. Wie beurteilte wer, was nützlich ist? Strafen mögen den Gezüchtigten wie ein Zaun bedrängen, während Eltern sie als ein aus Liebe gesetztes Geländer verstehen. Und wie würde im Falle des Gottesglaubens verfahren? Schrieben wir in

---

[56] B. Russell, William James (1946), auszugsweise in: G. Skirbekk, Hg., Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1977, 59ff., hier 62.

vier lange Listen die hilfreichen und schädlichen praktischen Folgen des Gottesglaubens und des Atheismus-Glaubens und zögen dann am Schluss einen Saldostrich, um zu entscheiden, ob Gottesglaube oder Atheismus wahr ist? Vor allem: Was passiert mit Aussagen, bei denen solche Listen leer bleiben, weil sie weder Hilfreiches noch Schädliches aus sich heraussetzen? Sind diese Aussagen wahr oder falsch? Tertium non datur.

e) Wie wenig eine positive Listenbilanz die „Wahrheit" des Gottesglaubens erweisen würde, belegt ein neueres Buch über den Überlebensvorteil, den Gottesglaube in der Geschichte der menschlichen Spezies davontrug. Religion habe altruistische, kooperative Gruppen hervorgebracht, die der Selektion besser standhielten. Der Buchautor freilich ist Atheist; Nutzen überzeugte ihn nicht von Wahrem.[57]

Trotz seiner Hinrichtung werden wir das Motiv „hilfreich im Lebensvollzug" unten nicht zur Seite legen, wenn wir fragen werden (Teil VII.), was dem einzelnen oder einzelnen Gruppen *de facto* als „wahr" sich erweist. In der Praxis spielt das im Lebensvollzug Hilfreiche einer Aussage in der Tat eine Rolle, wenn über die Akzeptanz von Aussagen entschieden wird. Wenn wir dergleichen beschreiben werden, werden wir niemandem verwehren, ein solches Kriterium anzuwenden. Nur abseits des Deskriptiven, im Normativen, kann Nutzen nichts nützen. Als normatives *Wahrheits*kriterium taugt er nicht (Teil VIII.).

2.4. Parallelbewegungen hin zum Subjektiven

Neben der Philosophie lenkten andere Wissenschaften ihr Augenmerk hin zum Subjektiven. In der Literaturwissenschaft steht dabei nicht der Wahrheitsbegriff zur Debatte, sondern der des Textsinns. Noch zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts standen in der Literaturwissenschaft der Autor und seine Intention im Mittelpunkt. Nur in dieser Konzentration schien es möglich, Texten Sinn abzugewinnen. Die erste Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts lenkte dagegen das Augenmerk auf den Text selbst, auf die textimmanenten Strukturen, seine *intrinsic structures*, aus denen – durchaus auch gegen die Autorenabsicht – sich Sinn ergab. Am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts erlebten wir schließlich die Hinwendung zum Rezipienten: Reader Response Criticism, Rezeptionsästhetik, Rezeptionsgeschichte

[57] D. S. Wilson, Darwin's Cathedral. Evolution, Religion and the Nature of Society, Chicago 2002.

konzentrieren sich auf die Wirkungen des Textes, auf die Sinn produzierenden LeserInnen.

Ähnliches gilt für die Rhetorik. In der sogenannten Neuen Rhetorik zerbrach das Uraxiom antiker Rhetorik, dass *res* und *verba*, die sachliche Seite der Rede und ihre sprachliche Ausgestaltung, Inhalt und Form, säuberlich unterscheidbar seien und die *verba* die *res* zu „repräsentieren" hätten. Wem das Unterscheiden von *res* und *verba* problematisch wurde, vermag Wahrheitsfindung nicht mehr als verbale Annäherung an eine von der Sprache getrennt vorgegebene Realität zu verstehen, sondern Realität nur als etwas von Subjekten Konstruiertes zu begreifen: Realität wird in den *verba* nicht repräsentiert, sondern erzeugt.[58] Damit zerbröckelt das Fundament klassischer Rhetorik und mit ihm die Konzepte der „kunstvollen *Repräsentation*".

[58] In der Neuen Rhetorik werden aus dieser Einsicht – wie bei Habermas, jedoch noch vor ihm – konsensustheoretische Konsequenzen gezogen, z.B. bei Chaim Perelman in seiner Theorie der Argumentation (Ch. Perelman - L. Olbrechts-Tyteca, The New Rhetoric. A Treatise on Argumentation [Notre Dame, Indiana/London 1971]; Ch. Perelman, Das Reich der Rhetorik. Rhetorik und Argumentation [München 1980]): Wenn Wirklichkeit als Konstruktion verstanden wird, beruht Wahrheit auf ständig revidierbarer Zustimmung zu Konstruktionen. „Da sich die Argumentation auf Thesen richtet, denen unterschiedliche Öffentlichkeiten mit jeweils unterschiedlicher Intensität zustimmen, kann der Status der in eine Argumentation eingehenden Elemente nicht wie in einem formalen System unveränderlich sein, da er ja von der... Übereinstimmung des Auditoriums abhängt" (1980, 55). Ähnlich z.B. St. Toulmin (Der Gebrauch von Argumenten, Kronberg 1975): Wahrheit wird — abseits von „letzten Kriterien" — im Konsens der Dialogbereiten gefunden.

III

Das Gehirn als Konstrukteur

1. Neurophysiologische Argumente für den Konstruktivismus

Die alte, thomistische Korrespondenzvoraussetzung zerbrach. Sie drückt, wie auf den folgenden Seiten auch mit neurobiologischen Indizien gestützt werden kann, immer nur eine Glaubenshoffnung aus, die nie bewiesen werden kann. Das Subjekt der Erkenntnis ist in den Mittelpunkt gerückt: Der Rezipient von Sinnesdaten erzeugt selbst schöpferisch die Wirklichkeit. Wie groß sind bei diesem Konstruktions-Prozess die jeweiligen Anteile von zweifellos existenter (s.u. III. 2.) Außenwelt und Geist zu veranschlagen, so fragten wir (am Schluss von II. 1.6).

Aus der Palette der Antwortversuche, an denen sich Philosophen, Naturwissenschaftler, Soziologen, Psychologen und Hirnforscher verschiedener Couleur beteiligen, greife ich als meines Erachtens wichtigen Beitrag im Lager der einen subjektimmanenten Wahrheitsbegriff propagierenden Theorien den *Konstruktivismus* heraus, der sich, interdisziplinär getragen, vermehrt seit den 1980er Jahren in verschiedenen Ausprägungen artikuliert.[59] Aufbauend auf der den naiven Realismus verabschiedenden Negativerkenntnis, dass Wahrnehmen und Erkennen *nicht* in einer gesicherten Abbildbeziehung zur ontischen Realität stehen, auch verfeinerte Erkenntnismethoden nicht zu einer gesicherten Annäherung an diese Realität zu führen vermögen, heißt die konstruktivistische Grundthese: Das Subjekt selbst stellt seine Wirklichkeit her. Es konstruiert sie. *Die Wirklichkeit ist ein Konstrukt des Gehirns.*

Ein einfaches Beispiel möge illustrieren.[60] Die Grenze zwischen unserem Körper und der Außenwelt erscheint uns in unserer Wirklichkeit scharf gezogen. Wir erleben diese Grenz-

---

[59] Siehe unten im Literaturverzeichnis die Auswahl der jeweils mit *(k)* gekennzeichneten Titel.

[60] Vgl. Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit, 281.

ziehung als selbstverständliche Alltagswirklichkeit, über die wir nicht nachdenken. Und doch ist diese Wirklichkeit lediglich ein Konstrukt des Gehirns: Verletzungen in bestimmten Hirnregionen bringen dieses Körperschema durcheinander, so dass derartig Geschädigte Teile ihres Körpers als fremde Gegenstände oder als nicht vorhanden betrachten. Ihre zerebral konstruierte Wirklichkeit hat sich verändert.

Wahrnehmen und Erkennen sind entsprechend konstruktive Aktivitäten, wie anhand des bereits angedeuteten Beispiels des Farberlebens nunmehr detaillierter veranschaulicht werden mag. Dass wir eine Pflanze als grün wahrnehmen, hat nur wenig mit der extra-zerebralen Außenwelt der Naturwissenschaftler zu tun, in der es keine Farben gibt:[61] In der (ebenfalls nur konstruierten) Welt der Physiker existiert elektromagnetische Energie, die in Wellen verschiedener Länge (von 10^{-5} bis 10^{17} Nanometern) pulsiert; ein winziger Ausschnitt dieses Spektrums (zwischen 380 und 780 Nanometern) wirkt auf unseren visuellen Apparat ein, während UV- und Infrarotwellen bereits nicht mehr gesehen werden, von Gamma- und Radiowellen ganz zu schweigen. Wellen dieses kleinen Spektrumsausschnitts stimulieren die Netzhaut, jedoch nicht so, dass diese die elektromagnetischen Impulse der Außenwelt an das Gehirn direkt weitergäbe. Vielmehr *übersetzt* die Retina diese Impulse in enkodierte Nervensignale, die ihrerseits im Gehirn verschiedene spezialisierte Regionen in Aktion setzen. Simultan, aber räumlich getrennt erarbeiten diese regionalen Spezialisten Einzelbeiträge zu Farbe, Form, Tiefenwirkung und Bewegung. Die Einzelbeiträge werden daraufhin zusammengeführt und in Bewunderung abnötigender Weise zu einem einzigen optischen Bild einer sich im Winde wiegenden grünen Pflanze zusammengesetzt, zu einem Bild, in das nicht nur die in einen neuronalen Kode transponierten Retinastimulationen einflossen, sondern ebenso im Gedächtnis gespeicherte Bilder,[62] sogar unsere Erwartungen und Interessen.[63] Während der von uns optisch wahrgenommenen Helligkeit „draußen" in der Welt der Physiker eine bestimmte Wellen*amplitude*, also eine bestimmte Energiemenge in den Wellen, entspricht, korrespondiert dem Grün des optischen Bildes „draußen" eine bestimmte elektromagnetische Wellen*frequenz*.

---

[61] So schon I. Newton 1704: „The [light] rays, to speak properly, are not coloured. In them there is nothing else than a certain Power and Disposition to stir up a Sensation of this or that Colour" (Opticks [1704], Dover/New York 1952⁴, Part II, Proposition II).

[62] Zum Gedächtnis als wichtigem Wahrnehmungsorgan siehe gleich.

[63] Zu letzterem vgl. z.B. J. H. Maunsell, The Brain's Visual World. Representation of Visual Targets in the Cerebral Cortex: Science 270, 1995, 764-769.

Kann hier noch sinnvoll von Ähnlichkeit zwischen dem „Draußen" und seiner inneren Repräsentation gesprochen werden, zumal als Bindeglied zwischen Innen und „Außen" lediglich ein neuronaler Kode dient, der *andere* Eigenschaften aufweist als die „externe" elektromagnetische Welle?[64] Farbwahrnehmung ist nach allem eine Konstruktionsleistung des Gehirns. Dass wir, wie es scheint, *alle* dabei grün sehen, hängt mit dem ähnlichen Bauplan und der gleichartigen Funktionsweise unserer Gehirne zusammen, also lediglich mit Intersubjektivität.

Mit Recht mag an dieser Stelle eingewendet werden, dass das Bild der Physiker von der Außenwelt ebenfalls nur eine konstruierte Realität ist (und insofern selbst wieder nur eine interne Repräsentation). Aber wenn wir es nicht einmal vermeiden können, dass zwischen der von den Physikern konstruierten „Außenwelt", in der keine Farben existieren, und dem von uns subjektiv Erlebten (Grün-Wahrnehmung) ein garstiger Graben sich auftut, dann werden, so lässt sich vermuten, um so tiefere Abgründe klaffen zwischen der *ontischen* externen Realität und unserer subjektiven Erlebniswelt, zu der auch die von der Physik konstruierte Welt zählt. Mit nichts lässt sich dieser Schluss *a minore ad maium* entkräften.

Der Graben zwischen der Welt der Physiker und unserer Farbwahrnehmung gähnt noch breiter, wenn wir das wundersame Phänomen der sogenannten *color constancy* betrachten. Konstante Farbwahrnehmung – zum Beispiel tomatenrot – entsteht nicht, wie vermutet werden könnte, dadurch, dass die Netzhaut immer wieder von *derselben* Lichtwellenlänge gereizt würde. Nein, unterschiedliche Wellenlängen können dieselbe Farbempfindung hervorrufen. Wäre dem nicht so, unterschiede sich die Welt bei Sonnenaufgang von der bei mittäglichem Zenit wesentlich drastischer, als wir es gewohnt sind. Ein im Haus bei Innenbeleuchtung blau erscheinendes Objekt kann dieselbe Wellenlänge wie eine Goldmünze im Garten bei Sonnenlicht reflektieren; oder ein grünes Blatt an braunem Zweig, wenn sich das Licht ändert, dieselbe Wellenlänge wie vorher der Ast. Wer eine gelbe Skibrille aufsetzt, sieht den Schnee kurz danach wieder weiß. Die Farbinformation entsteht also keineswegs in den Netzhautzapfen, sondern erst im Kopf als das Ergebnis einer komplizierten Kalkulation, bei der die Farbe nicht zuletzt in Relation zum *Kontext* der roten Tomate, z.B. anderen Feldfrüchten im Korb, errechnet wird.[65]

---

[64] Dazu ausführlich unten. Vgl. auch oben (Anm. 15) die Kant- und Leibnizzitate.

[65] Vgl. D. Jameson, Opponent-Colors Theory in Light of Physiological Findings, in: D. Ottoson - S. Zeki, Hg., Central and Peripheral Mechanisms

Was für Farben zutrifft, gilt analog für zum Beispiel Düfte oder Melodien. In der hirn-unabhängigen Welt existieren sie nicht; sie sind Konstrukte des Gehirns. Wahrgenommenen Tonhöhen und Lautstärken entsprechen in der Welt der Physiker Frequenzen und Amplituden von Luftdruckwellen: Moleküle in einem elastischen Medium wie der Luft schwingen in durch Frequenz und Amplitude sich unterscheidenden Wellen. Das ist alles. Musik entsteht im Kopf. Und wenn im LSD-Rausch der vom Innenohr erzeugte neuronale Kode nicht den zerebralen Hör-Arealen zugeleitet wird, sondern den Seh-Arealen des Hirns, dann entstehen nicht Klangbilder, sondern wilde visuelle Erlebnisse.

Nicht einmal die runde Gestalt eines wahrgenommenen Gegenstandes kann der außenweltlichen Realität zugeschrieben werden; weder auf der Netzhaut noch im entsprechenden retinotopen Gehirnabschnitt ist ein rundes Gebilde vorhanden. Im Gehirn wird nicht *ab*gebildet, sondern *ge*bildet.

Heutige Hirnforschung stellt die vom kritischen Realismus propagierte, auf Descartes und Locke[66] zurückgehende, dann von Russell[67] vertretene Unterscheidung in Frage, nach der wenigstens *Teile* unserer Wahrnehmung als objektiver Wahrnehmungskern der externen Realität direkt entsprächen (etwa geometrische Merkmale wie „rund"), während subjektiv unser Erkenntnisapparat ebenfalls nur Wahrnehmungs*teile* beisteuere.[68] Im Lichte heutiger Hirnforschung ist die Aussage sinnvoll, dass *alles*, was wir bewusst erleben, vom Gehirn konstruiert wird.[69]

Die konstruktivistische Position harmoniert so mit dem, was die kognitive Neurobiologie an Ergebnissen zeitigt.[70] Unser Ge-

---

of Color Vision, New York 1985, 8-102; dies. - L. M. Hurvich, Essay concerning Color Constancy: Annual Review of Psychology 40, 1989, 1-22; D. G. Myers, Psychology, New York 2001[6], 187f.

[66] J. Locke, An Essay concerning Human Understanding (1690, 1700[4]), hg. v. P. Nidditch, Oxford 1975.

[67] Für Russell kam nicht nur den uns evidenten logischen Grundsätzen, sondern auch den von ihm so genannten Universalien, den platonischen Ideen oder Allgemeinbegriffen („Gerechtigkeit", „Ähnlichkeit", „Schwärze", geometrische Eigenschaften wie „dreieckig", etc.), ein gehirnunabhängiges Sein zu (Russell, Probleme der Philosophie, 81ff).

[68] Von einer Mischung (μῖγμα) sprachen auch bereits die griechischen Skeptiker (Sextus Empiricus, Phyrr. 1,124).

[69] Vgl. Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit, 306-311.

[70] Zu den folgenden Topoi der Wahrnehmungsforschung vgl. ausführlicher Roth ebd., 228-249. 280. – Eine überzeugende Widerlegung der von R. Nüse u.a. 1991 vorgebrachten Kritik am neurobiologisch orientierten Konstruktivismus ebd. 312ff. Sie braucht hier nicht wiederholt zu werden. (Vgl. R. Nüse – N. Groeben – B. Freitag – M. Schreier, Über die Erfindung[en]

hirn steht nicht in einem direkten Kontakt zur Außenwelt. Der Kontakt wird vielmehr durch Sinnesrezeptoren vermittelt, die in hohem Maße selektieren[71] und deren Selektionsweisen gattungsspezifisch sind. Die verschiedenen Lebewesen-Gattungen entwickelten je anders gebaute, ihren Lebensbedürfnissen entsprechende Sinnesorgane, bis hin zu Infrarot- oder Magnetsinn, so dass sie, obwohl im selben Biotop sich bewegend, in unterschiedlichen Wahrnehmungswelten („Erlebniswelten") leben.

Unsere selektierenden Sinnesorgane reagieren auf nur wenige Elementarereignisse aus dem uns umgebenden Energieozean, beispielsweise auf nur bestimmte Licht- oder Schallwellen. Mehr als die Merkmale (z.B. Frequenz, Amplitude) solcher Elementarereignisse steht seitens der aktuellen Außenwelt für die weitere Verarbeitung im Wahrnehmungsprozess nicht bereit. Alle anderen Wahrnehmungsinhalte werden vom Gehirn erschlossen, sie werden konstruiert – so wie Farbe. Das heißt, wie die Sinnesorgane vieles nicht rezipieren, was in der Außenwelt stattfindet, so enthält umgekehrt unsere Wahrnehmungswelt vieles, was in der Außenwelt nicht existiert.

Ohne externe Entsprechung bleibt vor allem alles Bedeutungshafte in der Wahrnehmung. Bedeutung entsteht erst dadurch, dass das Gehirn die eingegangenen Sinnesdaten vergleicht, kombiniert und zu bedeutungsvollen Einheiten, dann zu Gegenständen und schließlich zu Szenen zusammensetzt. Dieses *bedeutungschaffende Verknüpfen*, eine Konstruktionsleistung des Gehirns, geschieht nicht willkürlich, sondern vollzieht sich nach Regeln, die einerseits in der phylo- und frühontogenetisch erworbenen Grundausstattung des Gehirns vorgegeben sind,[72] andererseits durch späteres individuelles Erfahren im Umgang mit der Welt bereitgestellt wurden: Wir nehmen im Lichte vergangener Erfahrungen wahr.[73]

---

des Radikalen Konstruktivismus. Kritische Gegenargumente aus psychologischer Sicht, Weinheim 1995[2]).

[71] Vgl. o. den nur winzigen Abschnitt des Spektrums der elektromagnetischen Wellen, den wir sehen. Uns umgibt (in der von den Physikern konstruierten Welt) ein Energieozean, von dem wir nichts wahrnehmen. – Wir nehmen nicht einmal das wahr, was wir könnten, sondern nur das, was uns nützt: Langweilige konstante Stimulation (der Brillendruck auf der Nase, die stickige Luft im Studierzimmer) wird nur anfänglich bemerkt und dann aus der aktuell konstruierten Wirklichkeit ausgeblendet. Unser Wahrnehmungsapparat richtet sich selektiv auf informativ Neues, damit das Leben gemeistert wird.

[72] Für das Sehen zum Beispiel besagt eine solche Regel, dass Gegenstände sich dann bewegen, wenn sie Teile des Hintergrundes verschwinden und wieder sichtbar werden lassen.

[73] Vgl. Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit, 242, zum Gedächtnis.

Das *Gedächtnis* dient uns somit als höchst wichtiges „Sinnesorgan". Es ermöglicht, Objekte *kategorial* – als Elemente einer bestimmten Klasse von Gegenständen – zu erkennen. Es versetzt uns in den Stand, Wahrnehmungsdetails zusammenzubinden: Unser Gehirn *verknüpft* Merkmale, weil dies im Lichte der Vorerfahrung Sinn macht; Einheit der Wahrnehmung wird auf diese Weise verwirklicht. Das Gedächtnis verhilft zu bedeutungsvoller Wahrnehmung vor allem dadurch, dass es uns *komplettieren* lässt: Die „im Gedächtnis niedergelegten Netzwerke, welche Gestaltwahrnehmungen repräsentieren, [werden] nicht nur dann aktiviert..., wenn *alle* Details der Gestalt vorliegen... Es genügen zum Teil nur Bruchstücke von aktuellen Sinnesdaten, um in uns ein vollständiges Wahrnehmungsbild zu erzeugen, das dann gar nicht von den Sinnesorganen, sondern aus dem Gedächtnis stammt... Je vertrauter mir eine Situation oder Gestalt ist, desto weniger ‚Eckdaten' benötigt mein Wahrnehmungssystem, um ein als vollständig empfundenes Wahrnehmungsbild zu erzeugen, das zu diesen Eckdaten passt... [Das heißt, dass] mit zunehmendem Umgang mit meiner Umwelt das Gedächtnis eine immer größere Rolle bei der Gestaltung meiner Wahrnehmung spielt."[74] Entsprechend wächst auch die Gefahr des Irrtums, wenn nämlich eine Szene nach Empfang weniger Eckdaten vorschnell als bekannt eingestuft wird und neue Details ignoriert werden: Anhand einfachster Eckdaten wird ein Bild der Ehefrau aufgebaut, in dem mögliche Veränderungen („sie war beim Friseur") in verhängnisvoller Weise nicht notiert werden.

Unsere Wahrnehmung ist nach allem eine höchst kreative Leistung des konstruierenden Gehirns. Sie erleichtert uns in der Regel (wenn wir von dem letzten Beispiel absehen) den Umgang mit einer komplexen Umwelt. Jedoch vermögen die konstruierten Wahrnehmungsinhalte niemals mehr als bloße „Hypothesen über die Umwelt"[75] zu sein.

Der Blick in den garstig breiten Graben zwischen der „Außenwelt" der Physiker und der subjektiven Erlebniswelt lässt sich noch weiter schärfen. Zwischen beiden genannten Welten steht vermittelnd und zugleich trennend die dritte: die der neuronalen Ereignisse. Diese Welt der Nervenzellen repräsentiert, wie wir sahen, nicht Gegenstände und Geschehnisse der Außenwelt, sondern sie kodiert aus der Außenwelt herausselektierte Elementarmerkmale. Unsere Sinnesrezeptoren wandeln empfangene Reize, die von physikalisch-chemischen Umweltereignissen herrühren, in den Kode der Nervenimpulse um, so dass das, was die Sinneszentren im Gehirn erreicht, gänzlich anders

[74] Ebd. 245-248.
[75] Ebd. 249.

beschaffen ist als die Umweltreize.[76] Während die Umweltereignisse und ihre Einwirkungen auf die Sinnesorgane *spezifisch* zu sein scheinen, können die von ihnen geweckten Nervenimpulse nicht mehr voneinander unterschieden werden: Der neuronale Kode ist *neutral*; und er muss es auch sein, damit die verschiedenen zerebralen Sinnessysteme miteinander kommunizieren können. Ist damit die *Spezifität* für immer verloren? Offensichtlich nicht, denn unsere Wahrnehmungsinhalte sind spezifisch. Wie kommt sie, einmal auf Null heruntergefahren, wieder ins Spiel? Nur dadurch, dass sie neu kreiert wird. Sie wird erst wieder dadurch erlangt, dass die un-unterscheidbaren Nervenimpulse unterschiedliche Orte im Gehirn erregen, zum Beispiel Seh- oder Hör-Areale. Auf diese Weise *interpretiert* das Gehirn die von den Sinnesorganen herkommenden neutralen Impulse. Drastisch gesprochen: Würden wir vom Ohr herkommende Nervenbahnen mit einem visuellen Areal verbinden und von der Netzhaut ausgehende neuronale Bahnen mit einem auditorischen Areal, würden wir dem „blauen Wunder" lauschen, nämlich Jazz sehen und Picasso hören; ein LSD-Rausch vermag, wie angedeutet, dergleichen wilde Schaltungen zu provozieren. Aber illustrieren wir lieber mit einer klinischen Erfahrung: Wenn ein von Geburt an blinder Erwachsener, in dessen Hirn sich in der Kinderzeit kein normales Areal für das Sehen ausbilden konnte,[77] durch eine Augenoperation sehend wird, tut er sich unendlich schwer, das jetzt neu Erlebte zu deuten. Sein Gehirn wurde nicht genügend ausgerüstet, die von den Sehnerven nunmehr herkommenden Nervenimpulse in für ihn sinnvoller Weise zu interpretieren. Es wurde nicht trainiert, die nunmehr empfangenen Signale mit Bedeutung zu behaften – ein Beispiel dafür, dass aus der Umwelt kommende Reize nicht bedeutungsvoll sind, sondern Bedeutung mental erzeugt wird. Visuel-

---

[76] „Der Übergang von der physikalischen und chemischen Umwelt zu den Wahrnehmungszuständen des Gehirns stellt einen *radikalen* Bruch dar. Die Komplexität der Umwelt wird ‚vernichtet' durch ihre Zerlegung in Erregungszustände von Sinnesrezeptoren. Aus diesen muss das Gehirn wiederum durch eine Vielzahl von Mechanismen die Komplexität der Umwelt, soweit sie für das Überleben relevant ist, erschließen" (Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit, 102). „Dem Gehirn... sind nur seine eigenen Erregungen gegeben, deren Herkunft und Bedeutung es *erschließen* muss" (ebd. 91). Neu ist hier lediglich die neurophysiologische Präzisierung, nicht der Grundgedanke: Vgl. oben Anm. 15 die Zitate von Leibniz und Kant.

[77] In der Ontogenese entwickeln sich die motorischen Hirnzentren vor den sensorischen: Erst durch motorische Aktivitäten und deren sensorische Rückkoppelungen bilden Kinder in ihren Gehirnen normale modalitätsspezifische Areale (z.B. das Sehzentrum) aus. Vgl. z.B. Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit, 284.

le Wahrnehmungen sind Konstrukte, „die das Gehirn durch Interpretation neuronaler Erregungsmuster erschafft".[78]

Das Gehirn interpretiert, identifiziert, kategorisiert, generalisiert, abstrahiert. Es konstruiert unsere subjektive Erlebniswelt, die wir Wirklichkeit nennen.

2. Existiert eine externe ontische Realität?

Aus dem Konstruktcharakter der Wirklichkeit, soviel dürfte deutlich geworden sein, folgt nicht, dass die Konstruktivisten in Solipsismus abzugleiten gedenken, dem zufolge die Welt für den Menschen nur in seinen Vorstellungen besteht – im Sinne von „Nur ich existiere, alles andere ist meine Einbildung".[79] Nein, eine von uns und unseren Hirnfunktionen unabhängige ontische Realität existiert. Sie ist sogar ein Stückweit er*fahr*bar, nur eben nicht so, wie sie ist, er*kenn*bar! Die ontische Welt ist insofern er*fahr*bar, als sie immer wieder unserem Handeln Schranken entgegenstellt. Diese Widerständigkeiten, ontische Schranken, liefern das entscheidende Argument für die Existenz der ontischen Realität. Nur bleibt diese „Welt der objektiven Hindernisse, der ontischen Schranken, zwischen denen wir handeln,... grundsätzlich unzugänglich und unbeschreibbar".[80] Gegenstand unseres Beschreibens ist nicht die ontische Realität, sondern die von uns konstruierte Wirklichkeit. Letztere wird von unserem Gehirn hervorgebracht; dieses entwickelt alle Unterscheidungen, die unsere Erlebniswelt, die phänomenale Welt, ausmachen.

Ein zweites, freilich schwächeres Argument für die Existenz einer hirn-unabhängigen ontischen Realität setzt sich dieses unser konstruierendes Gehirn selbst zum Gegenstand: Wenn ich annehme, „dass die Wirklichkeit ein Konstrukt des Gehirns ist, so bin ich gleichzeitig gezwungen, eine Welt anzunehmen, in der dieses Gehirn, der Konstrukteur, existiert".[81] Anders herum: Nähme ich nicht die Existenz ontischer Realität an, würde ich in Aporien enden, etwa in der, dass mein Gehirn einerseits die Welt hervorbringt, die Welt als Konstrukt des Gehirns also im

---

[78] Ebd. 116.

[79] Solipsismus vermieden sogar sogenannte „objektive" Idealisten wie Berkeley, indem sie die Sinnesdaten als von Gott eingegeben interpretierten (s.o. Anm. 17).

[80] E. von Glasersfeld, Konstruktion der Wirklichkeit und der Begriff der Objektivität, in: ders., Einführung in den Konstruktivismus, Schriften der Carl Friedrich von Siemens Stiftung 10, München 1985, 19.

[81] Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit, 288.

Gehirn enthalten und demnach ein Teil desselben ist, andererseits mein Gehirn ein Teil der Welt ist. Die Paradoxie löst sich, wenn ich zwischen einem (mir unzugänglichen) ontisch-realen und einem (mir naturwissenschaftlich zugänglichen) wirklichen Gehirn unterscheide: Das ontisch-reale Gehirn bringt die Welt (=die Wirklichkeit) hervor. Die Wirklichkeit ist auf diese Weise im ontisch-realen Gehirn enthalten. In der Wirklichkeit ihrerseits aber ist mein wirkliches, mir durch Hirnforschung zugängliches Gehirn lokalisiert.[82]

Gleichwohl, für sich allein genommen, so ist einzuschränken, reichte dieses zweite Argument nicht aus. Für sich allein stehend, ließe es die Möglichkeit zu, dass die ontische Realität ausschließlich und allein aus meinem Gehirn besteht, so dass wiederum nichts außerhalb meines Gehirns existieren würde. Oder wäre das ontisch-reale Gehirn, das meine Wirklichkeit konstruiert, aber seinerseits als ontische Realität mir nicht zugänglich ist, mit dem Universum identisch? So ungewohnt sich das anhört, eine mögliche Schlussfolgerung wäre es.

Die hier vorgenommene Einschränkung des Roth'schen Arguments ändert nichts daran, dass dieses verdienstvoll den fatalen, von Descartes beförderten strengen Dualismus von *res cogitans* und *res externa* ignoriert. Der cartesianische Entwurf (s.o. II. 1.5.) brach die *res cogitans* des Menschen aus der räumlich-materiellen *res externa* heraus, obwohl jene zweifelsohne eine Teilmenge von dieser ist.

Ein drittes, freilich noch schwächeres Argument für die Existenz der ontischen Realität und gegen die Annahme, alle unsere Wahrnehmung sei bloßer Traum, ist ästhetischer Natur: Die Traum-Hypothese, so befand beispielsweise Bertrand Russell,[83] stellt die weniger einfache Hypothese dar als die umgekehrte, dass eine gehirn-unabhängige ontische Realität in uns Empfindungen auslöst.

Mit Blick auf die Stärke des ersten Arguments lässt sich der Summenstrich ziehen. Sind Aussagen über die ontische Realität möglich? Nein, bis auf die, dass diese ontische Realität existieren muss, unserem Handeln widerständig entgegentritt und (als Teilmenge[84]) das konstruierende ontisch-reale Gehirn aufweist.

---

[82] Das cartesianische *cogito ergo sum* hallt in diesem Argument nach: Weil es menschliche Vorstellungen von Welt (Konstrukte) gibt, muss es ein Subjekt dieser Konstrukte geben, das nicht mit diesen identisch ist.

[83] Probleme der Philosophie, Kap. II.

[84] Wäre das konstruierende ontisch-reale Gehirn *nicht* eine Teilmenge, sondern die Totalität der ontischen Realität, so multiplizierte sich die Schwierigkeit, deren *Widerständigkeit* zu erklären, die als ein Konstruktionsprodukt des ontisch-realen Gehirns zu meiner Wirklichkeit gehört. Das ontisch-reale Gehirn würde dann in mir ständig die Wahrnehmung wach-

Wir können zwar noch *fragen*, wo diese ontische Realität existiert. Aber wenn „wir sagen, sie existiere ‚außerhalb' oder ‚jenseits' der Wirklichkeit, so machen wir räumliche Aussagen, die nur innerhalb meiner Wirklichkeit einen Sinn haben. Die [ontische] Realität existiert nicht hinter oder jenseits der Wirklichkeit, und man kann nicht durch ‚Löcher' in der Wirklichkeit auf sie sehen".[85]

Wir unterscheiden nach allem zwei Bereiche:

Wirklichkeit	**Ontische Realität**
vom Gehirn konstruiert	„objektiv"
bewusstseins-abhängig	gehirn-unabhängig
die phänomenale Welt, die Erlebniswelt	eine transphänomenale Welt
die Welt im Kopf	meinem Handeln Widerstände entgegensetzend und nur insofern erfahrbar
mit Sprache beschreibbar	unerkenn- und unbeschreibbar
beinhaltet als Teilmenge mein *wirkliches* Gehirn, wie es von der naturwissenschaftlichen Hirnforschung beschrieben wird	beinhaltet als Teilmenge mein *ontisch reales* Gehirn, das die Wirklichkeit konstruiert. Mehr lässt sich über das ontisch-reale Gehirn nicht aussagen. (In der Hirnforschung erzeugt das ontisch-reale Gehirn ein Konstrukt seiner selbst).

rufen, dass es selbst (nicht nur für, sondern auch) gefährlich gegen mich agiert. Ein tödlicher Unfall zum Beispiel würde bedeuten, dass der Konstrukteur selbst seine Konstruktionsarbeit abschaltet. Möglich ist auch dieses. Aber mit Russell werden wir – aus rein ästhetischen Gründen – auch hier die schlankere Hypothese wählen. Wenn die uns vorhandenen Daten in einer einfacheren Theorie sinnvoll angeordnet werden können, ziehen wir diese vor. So lautet das ästhetische Grundprinzip aller Wissenschaft, eine der Regeln, nach denen wir Wirklichkeit konstruieren.

[85] Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit, 322.

Das Unterscheiden zwischen „Wirklichkeit" und „ontischer Realität" ist konstitutiv für den konstruktivistischen Ansatz. Konstruktivistische Autoren wie Gerhard Roth lassen sogar durchgehend das Adjektiv „ontisch" weg, so dass „Wirklichkeit" und „Realität" bei ihnen nie synonym verwendet werden.[86]

Halten wir fest: Phänomene der konstruierten Wirklichkeit sind alleiniger Gegenstand wissenschaftlichen Beschreibens. Im Erkennen ist uns einzig diese Wirklichkeit gegeben. Solange der Mensch an seine geschichtliche Existenz gekettet ist, bliebt ohne Anhalt jeglicher Optimismus, dass vielleicht doch der eine oder andere platonische Höhlenbewohner dem Schattenspiel auf der Höhlenwand den Rücken wird kehren können und schlussendlich ans Sonnenlicht hinaufklettern wird, um ontisch Reales zu schauen.

3. Das Du, das Ich und die Freiheit des Willens als vom Gehirn konstruierte Wirklichkeit?

Wenn Aussagen über die Beschaffenheit der mir unzugänglichen ontischen Realität unmöglich sind, folgt nicht, dass es für das Subjekt überhaupt keine „wahren", „überprüfbaren" oder „objektiven" Wissenssegmente gäbe. Diese gibt es nach dem Verlust der Korrespondenzprämisse durchaus, jedoch nur subjektimmanent, nur *innerhalb* der konstruierten Wirklichkeit, also in den alltagsweltlichen und wissenschaftlichen Erfahrungszusammenhängen, in der sogenannten „Erlebnis-" oder „Erlebenswelt" (s. weiter Teil VIII.). Die als „wahr" angenommenen Wissenssegmente stellen die Bausteine dar, aus denen das Subjekt kognitiv seine Wirklichkeit konstruiert. Diese Erlebenswelt ist nicht nur nicht identisch mit der ontischen Realität; es kann darüber hinaus nicht einmal von jener auf diese zurückgeschlossen werden, denn durch nichts, so sahen wir, ist gesichert, dass

---

[86] Wird dieser Sprachregelung gefolgt, dann birgt der Begriff „Wirklichkeitskonstrukt" eine Redundanz. Dennoch werden wir letzteren Begriff als Äquivalenzbegriff zu „Wirklichkeit" gelegentlich benutzen, um an die Differenz zwischen Wirklichkeit und ontischer Realität zu erinnern. – Streng genommen, dürfte von „Wirklichkeit" nur auf der Ebene des Konstrukts geredet werden: Solange ich im Lebensvollzug *innerhalb* des Hauses meines Wirklichkeitskonstruktes stehe, bezeichne ich dieses als „Wirklichkeit". Trete ich heraus und schaue von der epistemologischen Plattform auf dieses Haus, bezeichne ich es als „Wirklichkeitskonstrukt". Die Wahl des Terminus hängt vom jeweiligen Standort ab. Autoren wie Roth halten sich allerdings nicht an diese Regel, sondern reden auch auf der epistemologischen Ebene von „Wirklichkeit".

sich die ontische Realität in einer ihr ähnlichen Erlebenswelt abbildet.

Veranschaulichen wir an unserem Umgang mit anderen Menschen. Das *Du*, mit dem wir umgehen, ist insofern er*fahr*bar, als es eine ontische Realität besitzt, die oft genug unserem Handeln Schranken entgegenstellt. Jedoch sind wir unfähig, die ontische Realität dieses menschlichen Gegenübers zu er*kennen*. Dieses Du ist uns nur als kognitive Konstruktion gegeben, als Modell, als Entwurf. Nicht zuletzt deshalb spielen Imagepflege und Werbung im zwischenmenschlichen Bereich eine große Rolle.

In der zwischenmenschlichen Interaktion wird das Modell vom menschlichen Gegenüber als vermeintlich richtig bestätigt oder verändert. Es kann auch „verobjektiviert" werden, was für den Konstruktivisten heißt, dass Intersubjektivität hergestellt wird: Andere Subjekte machen sich unser Modell von diesem Menschen zu eigen (wenn sie sich zum Beispiel von einem Gutachten beeindrucken lassen). Aber trotz derartiger Objektivität – sprich: Intersubjektivität – bleibt es dabei: Wir gehen zwischenmenschlich mit einem konstruierten Modell des anderen Du um. Das gilt für jede zwischenmenschliche Beziehung – nicht nur für „blind" Verliebte, die sich ein „Bild" vom Partner machen, das sich nach einem Jahr als „Illusion" entpuppt. Was sich nach dieser „Desillusionierung" einstellt, ist nicht etwa der Blick auf die ontische Realität des Partners, sondern schlicht ein neukonstruiertes Modell von diesem.

Für den Umgang mit dem eigenen Ich gilt dasselbe. Das Erkennen des eigenen Selbst und der in ihm ablaufenden Prozesse befindet sich, wie bereits Kant entgegen Descartes festhielt, in keiner besseren Ausgangslage als das Erkennen der externen Welt. Auch der Umgang mit dem eigenen Selbst ist für den Konstruktivisten der Umgang mit einem Modell, mit einem Selbst-Bild, einer kognitiven Konstruktion. Das Ich ist, so lässt sich auf der Basis der Hirnforschung formulieren, nichts anderes als eine Kreation des ontisch-realen Gehirns.[87] Das ontisch-reale Gehirn bringt eine Wirklichkeit hervor, „in der ein Ich existiert, das sich als *Subjekt* seiner mentalen Akte, Wahrnehmungen und Handlungen erlebt, einen Körper besitzt und einer Außenwelt gegenübersteht"; „ich selbst bin ein Konstrukt".[88] Das heißt, die „Wirklichkeit ist nicht ein Konstrukt meines Ich".[89] Vielmehr

---

[87] Vgl. dazu weiter z.B. Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit, 232. 290-295.

[88] Ebd. 293.

[89] Ebd. 294.

konstruiert ein (mir unzugängliches) ontisch-reales Gehirn, das nicht mit meinem Ich identisch ist.

Nun konstruiert das ontisch-reale Gehirn nicht nur das Ich, sondern auch das naturwissenschaftliche Bild des wirklichen Gehirns. Ist deshalb das in der Hirnforschung zugängliche *wirkliche* Gehirn mit seinen neurophysiologischen Prozessen und Zuständen mit dem Ich in eins zu setzen?[90] Die überraschende Antwort lautet Nein. Angesichts des mit naturwissenschaftlichen Methoden gewonnenen Bildes vom wirklichen Gehirn ist die bisher so selbstverständliche Aussage sinnlos geworden, dass das Ich mit seinem Willen mein Tun hervorbringt. „Das Ich als der Autor meiner Handlungen scheint eine Illusion zu sein: Mein Gehirn plant meine Handlungen (oder reagiert reflexartig), *ehe* ich mir dessen bewusst werde."[91] Nicht Willensakte meines Ichs bringen die motorischen Bewegungen der Körperteile hervor. Nein, in aufsehenerregenden Versuchsreihen[92] ließ sich zeigen, dass das (wirkliche) Gehirn, eine Körperbewegung vorzubereiten, längst begonnen hat, *bevor* ich das Gefühl verspüre, diese Gliedmaßen bewegen zu *wollen*. Was ich subjektiv als Willensentschluss meines Ichs erlebe, löst nicht diese Bewegung aus. Bereits *vor* dem Willensentschluss des Ichs leitet im Hirn ein „readiness potential", ein Bereitschaftspotential, das Ausführen einer Handlung ein. Wer mithin nach „Willensfreiheit" fragt, wird sie in diesem Bereitschaftspotential zu suchen haben (und finden?), nicht in dem, was wir als „Willensentschluss" erleben. Unsere Alltagsvorstellung, dass ein „Willensakt" – wir fühlen in diesem Akt, dass wir einen Entschluss fassen – kausal auf unser Tun einwirkt, ist obsolet geworden.

Das Ich in seinem Gefühl, Auslöser des eigenen Tuns zu sein, ist nach allem lediglich ein bestimmter Bewusstseinszustand in-

---

[90] So noch David Hume, der das neurophysiologisch beschreibbare Gehirn (ein Ort, an dem Sinneseindrücke zusammenlaufen und Bewusstseinsinhalte aufeinanderfolgen) mit dem „Ich", dem menschlichen „Geist", in eins setzte. Er sprach seinerzeit revolutionär dem Ich/Geist eine besondere Substanz (*substantiality*) und Identität (*identity*) ab, sah ihn also nicht mehr als einheitliche Größe (*simplicity*), sondern als bloßen „Haufen oder Ansammlung verschiedener Bewusstseinsinhalte", die rasch aufeinander folgen und „durch bestimmte Relationen zusammengehalten werden" (*a heap or collection of different perceptions united together by certain relations, and supposed, though falsely, to be endowed with simplicity and identity*; Hume, Denial of the Substantiality of the Mind, in: Works, I, London 1889, 534).

[91] Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit, 265; Hervorhebung von mir. Vgl. auch ebd. 276.

[92] Bereits 1983 veröffentlichte Benjamin Libet zusammen mit C. A. Gleason, E. W. Wright und D. K. Pearl "Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness-Potential)": Brain 106, 1983, 623-642.

nerhalb des wirklichen Gehirns, der vom ontisch-realen Gehirn erzeugt wird. Daneben existiert im wirklichen Gehirn ein „readiness potential", dem unser Handeln entspringt. Das Verwirrende an dieser Ansicht ist, dass meine Willensfreiheit, wenn sie denn existiert, in einem „readiness potential" liegt, ohne dass die Hirnphysiologen mehr darüber aussagen könnten.

Was heißt das? Das mir als begrenztem Menschen verborgene *ontisch-reale* Gehirn konstruiert nicht nur zwei verschiedene Bilder (das meines Ichs und das meines wirklichen Gehirns), sondern entscheidet drittens auch, ob ich gerade jetzt meinen Fuß bewegen soll. Das Subjekt meiner Freiheit, wenn sie denn existiert, ist mir als Erkenntnisgegenstand prinzipiell entzogen. Darin liegt das Verwirrende. Mit Kant müssen wir uns einmal mehr eingestehen, dass wir zu keinem Ergebnis zu gelangen vermögen, wenn wir fragen, ob wir frei sind oder nicht. In den ontischen Grund der Wirklichkeit schauen wir nicht hinab.

Während die reine Vernunft für Kant hier zu keinem Ergebnis vordringt, erlangte wenigstens Kants praktische Vernunft Gewissheit: Durch ein unbedingtes Gebot in die Situation der Entscheidung gestellt, empfinde das Ich Freiheit.

Fichte erkor diese kantische Freiheitsgewissheit zum Ausgangspunkt seiner gesamten Philosophie, auf deren Weg dann ausgerechnet auch das Ich als bloße Erdichtung entlarvt wurde. Wie konnte das geschehen?

Fichte dachte die Freiheit so radikal, dass er sie auch auf das Konzept des Erkenntnisprozesses anwendete, in dem das Ich als absolut freies schalte und walte, ohne noch – wie bei Kant – an durch den Erkenntnisapparat transformierte und interpretierte Meldungen des „Dinges an sich" gebunden zu sein: Eine hirnunabhängige Welt existiere nicht, Welt sei nichts als geistiger Entwurf des freischaffenden Ichs. Ähnliches hatte schon Berkeley (s.o. II. 1.3.) behauptet; von Fichte ließ sich der frühe Schelling in diese Richtung mitreißen.

Das Spannende ist, dass Fichte, sobald er das absolut freie Ich, außer dem nichts mehr existiert, gedacht hatte, nun auch dieses einsame Ich selbst in den Vernichtungsstrudel hinabstürzte. Ist die Freiheit absolut, so hindert nichts, die Aufhebung allen Seins auch für das Ich zu denken. „Ich weiß überall von keinem Sein und auch nicht von meinem eigenen ... Ich selbst...bin nicht. Bilder sind..., die vorüberschweben, ohne dass etwas sei, dem sie vorüberschweben... Bilder, ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich selbst bin eins dieser Bilder; ja, ich bin selbst dies nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. - Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum... ohne einen Geist, dem da

träumt."[93] Der Fichte von 1800 hätte seine Freude an der heutigen Hirnforschung gehabt; vielleicht wäre ihm dann auch die Unterscheidung von Ich/Geist und ontisch-realem Gehirn eingefallen. Er floh durch einen eigenen Ausgang aus dem Nichts, indem er, Freiheit nochmals tiefer denkend, sie vor dem Selbstvernichten dadurch bewahrte, dass er sie sich beschränken ließ: in den Zwiespalt von Absolutem und Endlichen hinein, bis hin zum Tod des eigenen Absoluten zugunsten der absoluten Gottheit – ohne dass diesem weiteren Weg des Fichte'schen Philosophierens an dieser Stelle nachzugehen wäre.

Dagegen lohnt ein Schwenk zurück zum Okkasionalismus, der sich mit der Frage herumschlug, wie das Geistige, also Wahrnehmen und Wollen, mit der anders gearteten materiellen Welt kausal interagieren könne, wie beispielsweise unser Wollen in eine Beinbewegung sich umzusetzen vermöge. Dieses Vermögen liege allein bei Gott, nicht beim Menschen, lautete die Antwort, die sich aus der Doktrin der Omnipotenz Gottes ableitete. Der Cartesianer Nicolas Malbranche (1638-1715) beispielsweise führte aus, dass Gott als die *einzige* Causa die Bewegungen in unserem Körper kreiere, indem er den Körper von Moment zu Moment neu schaffe: Geschehe dieses schöpfungserhaltende permanente Neuschaffen je und je an unterschiedlichen Orten, bewege sich der Körper. Menschliche Freiheit bestehe im Einwilligen in das, was allein Gott bewirke.[94] – Malebranche hätte seine helle Freude an Libets Experimenten gehabt und eilig Gott in dem zerebralen „readiness potential" gesucht, die menschliche Zustimmung dagegen in dem, was wir subjektiv als freie Willensentscheidung erleben, die zeitlich verzögert eintritt. Experimentell ließe sich auf diese Weise ein verstaubter Schweinslederband aus dem Antiquariat „belegen", ohne dass Gewissheit erlangt würde. Thomas setzte sich im 13. Jahrhundert vom Okkasionalismus arabisch-islamischer Philosophen ab, indem er den Begriff der Omnipotenz Gottes so auslegte, dass Souveränität gerade auch das Delegieren von Macht beinhalte, so dass das Geschöpf selbst handlungsmächtig werde.[95] Aber sind wir es?

Die ernüchternde Erkenntnis bleibt: Das Ich ist ein bestimmter Bewusstseinszustand *innerhalb* des wirklichen Gehirns; in

---

[93] J. G. Fichte, Die Bestimmung des Menschen (1800), Leipzig 1976, 78.

[94] Vgl. o. Anm. 27; v.a. seine *Réflexions sur la prémotion physique* aus seinem Todesjahr (1715). Vgl. ferner z.B. Malebranches älteren Zeitgenossen Arnold Geulincx: Geist und Körper interagieren nicht direkt, sondern nur durch Gott vermittelt (Arnoldi Geulinex Antverpiensis Opera Philosophica, hg. v. J. P. N. Land, 3 vol., Den Hague 1891-93).

[95] Vgl. Summa contra gentiles III, 69-70; Summa Theologica I,83,1.

diesem wirklichen Gehirn laufen parallel auch noch andere Prozesse ab. Als Bewusstseinszustand ist das Ich ein Produkt des Wirklichkeit konstruierenden ontisch-realen Gehirns; es stellt so einen festen Bestandteil der konstruierten Wirklichkeit dar. Was aber das ontisch-reale Gehirn ist, ob es zum Beispiel durch freies Wollen sich auszeichnet, entzieht sich unserem Einsehen. Wir vermögen nur zu sagen: Es spielt uns vor, dass unser Ich aus freien Stücken den Finger krümmt oder im Moment gerade skeptisch die Unterlippe vorschiebt.

4. Die auseinanderklaffenden Wirklichkeitskonstrukte von Alltagswissen und naturwissenschaftlichem Wissen

4.1. Die Doppelstruktur, dass das ontisch-reale Gehirn zwei sich widersprechende Konstrukte generiert, ein alltagswirkliches und ein naturwissenschaftliches, erkannten wir bereits beim Blick auf die Interaktion mit der externen Welt. Einerseits konstruiert das ontisch-reale Gehirn aufgrund eines bestimmten (mir *un*zugänglichen) Reizes aus der ontischen Realität die Farbwahrnehmung Rot, andererseits entwirft es das naturwissenschaftliche Bild, dass dieser Umweltreiz farblos ist und lediglich aus einer bestimmten (mir zugänglichen, in Nanometern bezifferbaren) Frequenz elektromagnetischer Wellen besteht. „*Rot*" verhält sich zu „*eine elektromagnetische Wellenfrequenz um 700 Nanometer reizt den (wirklichen) visuellen Apparat, Rot wahrzunehmen*", wie „*Mein Ich ist Autor des motorischen Tuns*" sich verhält zu „*Ein ‚readiness potential' des wirklichen Gehirns setzt mein Tun in Gang*". Je widerspricht das eine Bildkonstrukt dem anderen.

Wir könnten jetzt versucht sein, die jeweiligen beiden Bilder nicht auf einer Ebene zu belassen, sondern den Widerspruch so zu lösen, dass wir sie hintereinanderschalten: Das ontisch-reale Gehirn konstruiert das Bild vom wirklichen Gehirn, das wirkliche Gehirn konstruiert dann „Rot" und „Ich". Der Kategorienfehler, der sich auf diese Weise einschliche, liegt auf der Hand: Das wirkliche Gehirn ist nichts als ein Bildkonstrukt. Es kann nicht selbst als Akteur, nicht selbst als Bildkonstrukteur auftreten. Bilder malen nicht. Nur wenn ich den Bildcharakter des wirklichen Gehirns in naiv realistischer Weise leugnete („die Naturwissenschaften zeigen uns, wie die ontische Realität aussieht"), nur wenn ich Wirkliches und Ontisch-Reales in eins fal-

len ließe, könnte ich behaupten, dass das *wirkliche* Gehirn die Bilder von „Rot" und „Ich" entwirft.[96]

4.2. An einem weiteren Punkt lässt sich zeigen, dass das ontisch-reale Gehirn zwei sich widersprechende Bilder malt, wenn es die Konstrukte vom alltagswirklich empfundenen Ich und vom wirklichen, naturwissenschaftlich erschlossenen Gehirn mit seinen neurophysiologischen Geschehnissen entwirft. Das Ich empfindet Wahrnehmungen als unmittelbar. Auf der neurobiologischen Ebene des wirklichen Gehirns und der Sensoren jedoch fallen zwischen einer Reizung an der Peripherie und der bewussten Reizwahrnehmung erhebliche Verarbeitungszeiten von bis zu einer Sekunde an, die für das Ich ausgeblendet werden.[97] Das unsere Wirklichkeit konstruierende (ontisch-reale) Gehirn spielt uns auf der Ebene dessen, was das Ich fühlt, eine Direktheit vor, die in dem der Hirnforschung zugänglichen (und ebenfalls vom ontisch-realen Gehirn konstruierten) wirklichen Gehirn nicht zu finden ist. Auf diese Weise widersprechen sich zwei Konstrukte des ontisch-realen Gehirns:

- Das eine Konstrukt beinhaltet uns allen vertrautes Ich-Bewusstsein, also Alltagswissen: „Das Ich löst mit seinen Willensakten meine absichtlichen Handlungen aus." „Die Wahrnehmungen des Ichs sind unmittelbar." „Ich empfinde mich als unverwechselbares Wesen mit einer spezifischen Geschichte." „Ich fühle mich eins mit meinem Körper."
- Das andere Konstrukt beinhaltet naturwissenschaftliches Wissen: „Die Ausführung einer Handlung wird im Gehirn eingeleitet, bevor das Ich in einem Willensakt sich dazu entschließt." „Periphere Reizung und bewusste Reizwahrnehmung sind entgegen dem Empfinden des Ichs nicht zeitgleich."[98]

Die zweite, wissenschaftliche Konstruktebene korrigiert gleichsam die erste, vorwissenschaftliche – so wie Physik und Neuro-

---

[96] Vgl. ähnlich Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit, 289. 325-326.

[97] Vgl. B. Libet, Neuronal vs. Subjective Timing for a Conscious Sensory Experience, in: P. A. Buser - A. Rougeul-Buser, Hg., Cerebral Correlates of Conscious Experience, Amsterdam u.a. 1978, 69-82.

[98] Zur hier nicht auszubreitenden Streitfrage, was „Bewusstsein" ist, siehe instruktiv Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit, 192-225. „Bewusstsein" scheint vor allem dann aufzutreten, wenn das Gehirn neue kognitive und motorische Aufgaben zu bewältigen hat, für die es noch keine fertigen neuronalen Netzwerke besitzt, sondern neue Nervennetze verknüpfen muss. Je mehr vorgefertigte Netzwerke es für eine Aufgabe besitzt, je größer die Routine ist, der eine Arbeit unterliegt (z.B. Fließbandhandgriffe), um so un-bewusster wird diese erledigt.

physiologie die alltägliche Farbwahrnehmung („die Tomate ist rot") als zerebral verarbeitete Stimulation menschlicher Sinnesorgane durch elektromagnetische Wellen verschiedener Länge entzaubern („eine Tomate ist nicht rot; ihre Oberfläche reflektiert lediglich eine elektromagnetische Welle bestimmter Länge, die den Sehnerv stimuliert; dessen neutral kodierte Feuerung, die andere Eigenschaften aufweist als die externe elektromagnetische Welle, regt ein zerebrales Seh-Areal an, Rotwahrnehmung zu produzieren"). Das konstruierende, ontisch-reale Gehirn bringt *innerhalb* der von ihm erbauten Wirklichkeit auf diese Weise Vertiefungen, Korrekturen an – ohne dass mit einem solchen Hinabklettern von der vorwissenschaftlich-alltagswirklichen Ebene zur tieferen Ebene wissenschaftlicher Erkenntnis bereits die Transitio von konstruierter Wirklichkeit zu ontischer Realität geleistet wäre. Naive Realisten *glauben* dies lediglich.

4.3. Können wir dann wenigstens hoffen, dass die naturwissenschaftliche Vertiefung des Alltagswirklichen näher an die ontische Realität herankommt als die alltagswirkliche Erlebenswelt und dass bei weiter vorangetriebener wissenschaftlicher Forschung wir immer näher an die ontische Realität uns heranpirschen? In der Tat, *hoffen* dürfen wir dies. Keiner wird in einem Regress ins vorwissenschaftliche Zeitalter behaupten wollen, dass Naturwissenschaft eine Sackgasse und Alltagswissen verlässlicher sei. Doch werden wir nie beweisen können, dass wir näher heran kommen. Denn das würde, wie wir sahen, einen – gleichsam göttlichen – Standpunkt außerhalb unserer selbst voraussetzen, von dem aus ein vergleichender Blick sowohl auf die wissenschaftlich konstruierte Welt als auf die ontische Realität möglich wäre. Leider sind wir nicht in der Lage. Wir kennen nicht den Grenzwert, auf den wir uns mit unserem Forschen hinzubewegen versuchen. Deshalb kennen wir auch nie die Distanz zu ihm. Das heißt, wir werden niemals gesichert *wissen*, dass die *ontologische Qualität* der einen Wirklichkeitskonstruktion (z.B. einer naturwissenschaftlichen) der einer anderen (z.B. einer alltagswirklichen) überlegen ist. Wir werden immer nur behaupten können, dass die *naturwissenschaftliche Konstruktion widerspruchsfreier zu allen uns verfügbaren empirisch gewonnen Aussagen passt, kohärenter sich in die Gesamtheit unseres Wissens einfügt* oder uns das Leben mehr erleichtert als die andere. Aber diese Qualitäten sind sprachlogischer oder utilitaristischer Natur, nicht ontologischer. Wer hier die Kategorien vermischt, gaukelt sich etwas vor. Nur wenn wir über die ontologische Qualität eines Konstruktes etwas wüssten, würden wir über Nähe oder Distanz zur ontischen Realität etwas aussagen. Und nur wenn wir etwas über die Distanz zur ontischen Realität et-

was wüssten, könnten wir getrost behaupten, unsere naturwissenschaftlich konstruierte Wirklichkeit sei ein „Abbild" der ontischen Realität. Die Abbild-Kategorie ist uns verwehrt (s.o. II. 1.3.; 1.5.; 2.2.).

IV

Objektivität als Intersubjektivität – die Schnittstelle zur Wissenssoziologie

Objektiv, so mussten wir nach dem Zerbröckeln der thomistischen Adaequatio-Prämisse festhalten, ist die konstruierte Wirklichkeit nur insofern, als sie eine intersubjektive, gesellschaftliche darstellt. Damit sind wir an der Nahtstelle zwischen konstruktivistischer Epistemologie und Wissens*soziologie* angelangt. „Objektiv" ist dem Konstruktivisten „jenes Wissen, das sich in intersubjektiven, überindividuellen, institutionalisierten Kontexten als... brauchbar erweist. Die kollektive Brauchbarkeit von Wissen verweist... auf gesellschaftliche Zusammenhänge".[99] Wir sind angelangt bei der konstruktivistisch ausgerichteten Wissenssoziologie und ihrer Einsicht, dass „die gesellschaftlichen bzw. kulturspezifischen Konstruktionen dem Subjekt als ‚äußere', ‚objektive' Realitäten erscheinen".[100] Aus der genannten Definition von Objektivität folgt freilich auch, dass die tradierten, kollektiv bewährten Wissenssegmente „nie einen höheren ontologischen Status als das Wissen gesellschaftlicher Außenseiter"[101] beanspruchen dürfen: Dieses wie jenes Wissen repräsentiert konstruierte Wirklichkeit, nicht ontische Realität.

Ein knappster und höchst selektiver historischer Exkurs zur Wissenssoziologie sei erlaubt. Die Wissenssoziologie des 20. Jahrhunderts unterschied sich von der kantischen Position dadurch, dass sie den aprioristischen Charakter der Verstandeskategorien bezweifelte und einen Zusammenhang zwischen Denkkategorien und gesellschaftlichen Verhältnissen behauptete.

---

[99] Horst Stenger - Hans Geißlinger, Die Transformation sozialer Realität. Ein Beitrag zur empirischen Wissenssoziologie: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 43, 1991, 247-270, hier 250.

[100] Ebd.

[101] Ebd.

Der Begriff „Wissenssoziologie" geht auf Max Scheler[102] zurück. Obwohl Scheler ein Reich ewiger Werte und Ideen postulierte, konzedierte er, dass das Denken in den verschiedenen historischen, sozialen und kulturellen Systemen von sogenannten Realfaktoren bestimmt ist. Scheler konnte sogar von der „Machtlosigkeit des Geistes" gegenüber den Realfaktoren reden.

Für Emile Durkheim[103] lag der Ursprung der zentralen Kategorien der Wahrnehmung zumindest in primitiven Gesellschaften in der Sozialstruktur: Das geistige Klassifizieren der Dinge reproduziere die gesellschaftliche Klassifikation der Menschen.

Karl Mannheim[104] nannte die Abhängigkeit der Denkstrukturen von gesellschaftlichen Verhältnissen soziale „Seinsverbundenheit" des Wissens. Für ihn weisen Subjekte, die im historisch-sozialen Raum unterschiedlich positioniert sind, unvermeidlich verschieden geartete Bewusstseinsstrukturen auf. Wie Scheler erweiterte Mannheim das Marxsche Unterbaukonzept maßgeblich. Neben ökonomischen Beziehungen könnten ebenso gut biologische, psychologische, geistige, ja sogar übernatürliche Faktoren Wissen konditionieren. Mannheim drang darauf, soziologisch die Bedingungen zu untersuchen, die zur Genese kultureller Produkte, Ideologien, politischer Philosophien und zur Konkurrenz der Denksysteme führen. Solche Wissenssoziologie ermögliche den Intellektuellen, einen den geistigen Konkurrenten übergeordneten, distanzierteren Beobachtungsstandpunkt einzunehmen. Mannheim forderte für eine derartige Wissenssoziologie eine eigene Rolle im politischen Leben.

Die neuere Wissenssoziologie weitete ihr Gegenstandsfeld aus. Es ging ihr nicht mehr nur um das Wissen der großen Philosophien und Weltanschauungen. Untersucht werden sollte alles, was in der Gesellschaft als Wissen gilt, also auch das Alltagsbewusstsein (Peter Berger, Thomas Luckmann u.a.).[105] Der Jedermann der Alltagswelt „konstruiert" seine „Wirklichkeit". Die Wissenssoziologie untersuchte, welche Rolle Persönlichkeitsentwicklung und Gesellschaft dabei spielen.

Zu einem Gegenstand der Wissenssoziologie wurde schlussendlich auch die gesellschaftlich-kulturell bedingte Produktion naturwissenschaftlichen Wissens, die „Fabrikation von Erkenntnis" in den Labors, in denen

---

[102] Siehe v.a. M. Scheler, Die Wissensformen und die Gesellschaft (Leipzig 1926), Bern 1960, darin: Probleme einer Soziologie des Wissens, 60-135; ders., Hg., Versuche zu einer Soziologie des Wissens, München 1924.

[103] Siehe u.a. E. Durkheim - M. Mauss, Quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives: L'Année Sociologique 6, 1903, 1-72 ; E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie (1912), Paris 1968[5].

[104] Siehe v.a. K. Mannheim, Wissenssoziologie, hg. v. K. H. Wolff, Berlin/Neuwied 1964; ferner ders., Konservativismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens (1924), Frankfurt a. M. 1984; ders., Ideologie und Utopie (1928/29), Frankfurt a. M. 1985[7].

[105] Z.B. P. L. Berger - Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a.M. 1970; N. Luhmann, Gesellschaftsstruktur und semantische Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, I-III, Frankfurt a. M. 1993[3], IV 1999; u.v.m.

sich Gesellschaft verdichte.[106] Wie oben aufgezeigt, vermag *im Hinblick auf seine ontologische Qualität* das naturwissenschaftliche Wissen in der gegenwärtigen Diskussion keinen besonderen Charakter mehr zu beanspruchen, sondern enthüllt sich in *dieser* Hinsicht als dem alltäglichen Wissen verschwistert. Verschiedene Wissensformen werden auf diese Weise neu zueinander in Beziehung gesetzt: Der Sonderstatus naturwissenschaftlichen Wissens ist – bei allem Proprium[107] – passé, wenn die ontologische Qualität betrachtet wird.

Geistiges Konstruieren von Wirklichkeit vollzieht sich nach allem sowohl als Leistung des einzelnen Subjekts – ihr Resultat ist subjektive Wirklichkeit – als auch als gesellschaftliche Leistung, deren Resultat „objektive", das heißt, intersubjektive, mithin soziale Wirklichkeit ist. Mangelte es an dieser gesellschaftlichen Leistung, wären wir alle *Idiotai*, in je unserer eigenen Wirklichkeit versponnen, unfähig sinnvoll miteinander zu kommunizieren.

Dass solche Intersubjektivität gelingt, ist aus neurobiologischer Sicht alles andere als selbstverständlich. Unser von anderen Gehirnen abgekapseltes Gehirn empfängt, wie wir festhielten, lediglich den neutralen neuronalen Kode, den die von den Sinnesorganen herkommenden Nervenbahnen übermitteln. Das ist alles. Bedeutungen muss das Einzelhirn selbst konstruieren. Wie wird bei dieser Ausgangslage Kommunikation zwischen mehreren Individuen möglich? Je ähnlicher die Baupläne zweier zentraler Nervensysteme, um so günstiger die Chance, dass beide Gehirne einem bestimmten Reiz, der beispielsweise ihren Seh-Organen übermittelt wird, dieselbe Bedeutung zuordnen; beide kommen zu dem Resultat, der Gegenstand vor uns sei rot. Durch solche zumindest ähnlichen Zuordnungen bildet sich ein

---

[106] So K. Knorr Cetina, Die Fabrikation von Erkenntnis, Frankfurt a. M. 1991²; Das naturwissenschaftliche Labor als Ort der „Verdichtung" von Gesellschaft: Zeitschrift für Soziologie 17, 1988, 85-101; vgl. z.B. B. Barnes - D. Bloor - J. Henry, Scientific Knowledge. A Sociological Analysis, Chicago 1996; D. Bloor, Knowledge and Social Imagery, Chicago 1991²; H. Collins - T. Pinch, The Golem. What Everyone Should Know about Science, Cambridge, UK 1993; J. Kurucz, Ideologie, Betrug und naturwissenschaftliche Erkenntnis, Saarbrücken 1986; B. Latour - S. Woolgar, Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts, Princeton 1986²; A. Pickering, Constructing Quarks. A Sociological History of Particle Physics, Chicago 1984; u.v.m.

[107] Nicht nur konzise und kohärente Theoriebildung, sondern formalisierte Sprache und Mathematizität; falsifizierbare Sätze; strengstens geregelte Methodik, empirisches Arbeiten auf der Basis von Experimenten, kontrolliertem Beobachten, exaktem Messen, etc. Die Präzision wird dadurch erreicht, dass formale Beziehungsgeflechte zwischen isolierten, formalisierbaren Daten im Vordergrund stehen – während inhaltlicher Reichtum zurücktritt bzw. den Geisteswissenschaften überlassen wird, die dann nicht selten der Gefahr erliegen, diesen mit Sprachnebel zu umwölken.

„konsensueller Bereich"[108] heraus, an dem zwei Individuen teilnehmen und der ihnen das Gefühl vermittelt, hinreichend verstanden zu werden. Mit einer Biene, an der die längeren Lichtwellen aus dem Rotbereich vorbeirauschen, ohne dass in ihrem Hirn sich etwas regt (Bullen sehen rot, nicht Bienen), bin ich weniger verwandt als mit dem Bullen, bei dem – anders als bei der Biene – UV-Wellen ebenfalls keinen optischen Effekt hervorrufen.

Wir leben in verschiedenen konsensuellen Bereichen, die wir wie konzentrische Kreise angeordnet vorstellen können. Den inneren Zirkel teilen wir uns mit den meisten komplexeren Tieren. In ihm gelten für alle Teilnehmer bestimmte Reizreaktions-Muster: Süßes mundet; elektrische Schocks missfallen; naht ein großer Schatten oder rast ein Objekt heran, wird Bedrohung empfunden, und so fort. Einen der nächst größeren Kreise teilen wir friedlich mit den Schimpansen. Und die am weitesten reichende Verstehens- und Kommunikationsbasis verbindet uns mit Menschen, deren Gehirne nicht nur im Bauplan dem unsrigen gleichen, sondern auch ähnlich geprägt wurden: Diese Personen genossen eine gleichartige Erziehung, ihnen wurden ähnliche Weltbilder nahegebracht, sie besitzen ein vergleichbares Vorwissen und durchlebten ähnliche individuelle Erfahrungen. Mit ihnen verstehen wir uns besonders gut; kleine Gesten bereits werden von ihnen und uns mit denselben Bedeutungen belegt. Machen wir uns dennoch nichts vor: „Verstehen stellt besondere Anforderungen, Missverstehen nicht. Missverstehen ist... der Normalfall,"[109] oft ohne dass wir es bemerken.

---

[108] Des Ausdrucks bediente sich wiederholt H. R. Maturana, Erkennen. Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit, Braunschweig/ Wiesbaden 1985².

[109] Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit, 300.

V

Ein konstruktivistisch-wissenssoziologisches Modell

Wie kam es zur grandiosen Leistung christlicher Wirklichkeits-Konstruktion, die im ersten Jahrhundert als Gegenentwurf zu paganen römisch-hellenistischen Weltbildern entstand? Eine beeindruckende Konstruktionsleistung ist im Neuen Testament niedergelegt. Stehen Modelle bereit, die etwas über die generellen Regeln des Wirklichkeit-Konstruierens aussagen und deshalb als heuristische Instrumente für den Frühchristentums-Historiker nutzbar wären? Nach welchen Gesetzmäßigkeiten läuft das Konstruieren von Wirklichkeit ab? Unter welchen Bedingungen vollzieht sich der Konstruktionsprozess sowohl auf der individuell-subjektiven als auch gesellschaftlich-„objektiven" Ebene? Wie wird Transfer zwischen den beiden Ebenen gewährleistet?

Folgende Regeln des Konstruierens sind aus dem bisher Ausgeführten abzuleiten (vgl. o. II. 2.3.). Sie können als heuristisches Werkzeug zum *Beschreiben* der im Lebensvollzug ablaufenden Konstruktionsprozesse herangezogen werden. Ob sie allesamt auch in *normativer* Sprache als Regeln des Konstruierens gelten sollten, stellt eine andere Frage dar, der Teil VIII. nachgehen wird. Dass beim lebenspraktischen Konstruieren nicht immer alle diese Regeln eingehalten werden, versteht sich von selbst.

Sprachimmanenz

- Konsistenz: Eine neu anzunehmende Aussage muss in sich widerspruchsfrei sein.
- Kohärenz: Die Aussage muss sich in ein bereits bestehendes Aussagensystem widerspruchsfrei einfügen lassen.
- Ästhetik: Vermag eine einfachere Hypothese innerhalb des Aussagensystems dasselbe zu leisten wie eine kompliziertere, ist die einfachere zu wählen („Schlankheitsideal").

- Kohärenz und empirischer Bezug/Erfahrung: (1.) Zu einem Aussagensystem gehören meistens auch empirisch gewonnene Aussagen, zu denen ein kohärentes Verhältnis gewährleistet sein muss.
  (2.) „Comprehensiveness": Auch zu allen anderen erreichbaren empirisch gewonnenen Aussagen, die (noch) nicht diesem Aussagensystem eingefügt wurden, sollte ein widerspruchsfreies Verhältnis bestehen.

Pragmatik

- Sinnliche Interaktion mit der Außenwelt/ Erfahrung (Beobachten, Experimentieren, induktives Sammeln gleichartiger Fälle, Streben nach Wiederholung von Erlebtem, etc.): *Wie* zu einer „gesicherten" empirischen Aussage gelangt werden kann, entscheiden die einzelnen Wissenschaften nach strengen Verfahrensregeln, die hier nicht auszuführen sind. Auch im Alltagsleben existieren solche methodischen Regeln, wenn zum Beispiel nach möglichst vielen Augenzeugen gefragt wird oder gefordert wird, ein bestimmter Erfahrungssatz müsse sich bei Wiederholung immer wieder bestätigen, um als Aussage über die Wirklichkeit akzeptiert werden zu können („Der Geruch von Lavendel beruhigt", „Zirruswolken künden Regen an"). Auch der Alltag kennt die Induktion.
- Nützlichkeit: Wenn eine Aussage im Lebensvollzug sich bewährt, hilft und nützt, wird sie gerne als Baustein zur Wirklichkeitskonstruktion benutzt und ruft positive Gefühle hervor. – Nützlichkeit stellt einen von mehreren möglichen Faktoren dar,[110] die im Angesicht eines Konstruktionsprodukts positive Emotionen hervorrufen und den Konstrukteur dieses Produkt anderen vorziehen lassen.

---

[110] Beispiele für andere Faktoren: a) Ein Konstruktionsprodukt porträtiert den Konstrukteur besonders positiv und wird deshalb in der Praxis bereitwillig akzeptiert, obwohl es nicht selten durch den Rost der anderen Kriterien hindurchfallen müsste. b) Ein Produkt besticht durch seine Schönheit. Das oben im Rahmen der Sprachimmanenz genannte „Schlankheitsideal" stellt lediglich einen Sonderfall dar. c) Ein Produkt wird akzeptiert, weil es eine Hoffnungsperspektive für die Zukunft eröffnet, obwohl diese Hoffnung, wenn alle anderen Kriterien angewendet würden, unbegründet wäre. Etc.

Sprachpragmatik

- Konsens/ intersubjektive Bestätigung: Ein intersubjektiver Konsens über die Aussage wird hergestellt. Je mehr andere Subjekte, insbesondere die „Sachverständigen", bestätigen, um so sicherer erscheint eine Aussage.

Werden derartige Regeln befolgt, die in ihnen enthaltenen Bedingungen erfüllt, leuchtet eine Aussage in der Praxis ein: Evidenz stellt sich ein – und ein weiteres Bauelement für die Wirklichkeitskonstruktion wurde gefunden.

Lassen sich diesem Regelgerippe Fleisch und Blut eines konkreten Falles beigeben? Werden auf diese Weise weitere Kategorien entdeckt, die bei Konstruktionsprozessen eine Rolle spielen? Um den epistemologischen Konstruktivismus mit der konstruktionstheoretischen Perspektive der Wissenssoziologie zu verknüpfen, untersuchten die beiden Soziologen der Freien Universität Berlin Horst Stenger und Hans Geißlinger in spannenden empirischen Analysen, *wie* soziale Wirklichkeit zustande kommt.[111] Welche Prozesse der Konstruktion laufen dabei ab? Unter welchen Bedingungen formieren Gruppen ihre Wirklichkeit?

Die beiden Autoren setzen beim Abstecken ihres terminologischen Feldes beim Sinnbegriff ein. Der „Sinn", der Phänomenen der konstruierten Wirklichkeit eignet, ist für den Konstruktivisten das Produkt konstruktiver Leistung. Menschen, Lebewesen, Beziehungen, physische Objekte sind nicht „an sich" sinnhaft. Vielmehr konstruieren sowohl das einzelne Subjekt als auch eine Gesellschaft – eine Kultur – Sinn. Wie tun sie das? Zwei Schritte werden vollzogen. Ein Phänomen wird zunächst dadurch „erkannt", dass ihm eine *Bedeutung* zugeschrieben wird. In meinem Gesichtsfeld liegt zum Beispiel „Papier". Doch mit dieser Bedeutung ist noch kein Sinn gegeben. *Sinn* ergibt sich im zweiten Schritt, wenn ich diese Bedeutung mit anderen Bedeutungseinheiten in Beziehung setze: Wenn ich zum Beispiel dartue, dass ich das Papier beschreibe, weil mein Gedächtnis nicht ausreicht, eine Reihe von Gedanken auswendig zu behalten. Die anderen Bedeutungseinheiten, mit denen verknüpft wird, sind „Schreiben", „Gedanken", „Gedächtnis". Sinn ergibt sich durch das Kombinieren von Bedeutungen. Ein aus Bedeutungen zusammengesetzter größerer Sinnzusammenhang wird auch *Kon-*

[111] Ich greife aus ihren Studien als besonders aussagekräftig die oben in Anm. 99 genannte heraus und ergänze sie auf dem Boden des bisher Erarbeiteten mit weiterem Material.

text genannt.[112] Der Kontext definiert den jeweiligen Sinn von Bedeutungseinheiten, und Erkenntnis ist das Wahrnehmen von Bedeutungseinheiten in Kontexten.

Ein subjektiver Kontext existiert im Kopf eines Subjektes. Zu einem *sozialen Kontext* wird dieser mentale Sinnzusammenhang, wenn das Subjekt diesen als Sinnangebot veröffentlicht und für andere Subjekte verbindlich werden lässt. Der mentale Kontext wird auf diese Weise objektiviert, sprich: intersubjektiviert. Es existiert dann ein gemeinsamer Sinnzusammenhang, der die Akteure in einer Situation zum Konsensus darüber bewegt, was vorgeht.

Umgekehrt gilt, dass soziale Kontexte zu subjektiven werden. Dies kann dadurch geschehen, dass das Subjekt in einem Sozialisationsprozess einen sozialen Kontext erwirbt und wiederholt anwendet. Solches ist dann eine routinisierte Sinnherstellung. Heutige europäische Kirchen bekommen schmerzlich zu spüren, dass derartige routinisierte Sinnherstellung – in einem christlichen Elternhaus, einer christlichen Dorfgemeinde – immer seltener wird. Der volkskirchliche Charakter schwindet.

Ein Kennzeichen der konstruierten Kontexte ist, dass sie sich auf *axiomatische Setzungen* gründen: der psychoanalytische Kontext auf die Annahme des Unbewussten, ein theologischer Kontext auf die Annahme eines sich selbst mitteilenden, wirkmächtigen Gottes, und so fort. Mit der Entwicklung und Ausdifferenzierung des jeweiligen Kontextes werden auch die *Kategorien* zur Verfügung gestellt, die den Inhalt des jeweiligen Axioms *erfahrbar* werden lassen: Innerhalb des psychoanalytischen Kontextes werden die Prozesse und Strukturen des Unbewussten *beobachtbar*. Oder Gott wird im theologischen Kontext *erfahrbar*, sei es in der Geschichte Israels, im Wirken eines Nazareners oder – wie bei den Korinthern – in pneumatisch-charismatischen Erlebnissen wie der Glossolalie. Auf diese Weise produzieren Axiome und Kategorien Evidenz. Der Kontext bestätigt sich selbst.

Stenger und Geißlinger berichten von einem zweiwöchigen Feldexperiment, einem Freizeitlager in der Oberpfalz, währenddem eine Gruppe junger Kreuzberger Teenager (28 Zehn- bis Zwölfjährige) ihre alltagsweltliche soziale Wirklichkeit dahingehend transformierte, dass am Ende alle Gruppenmitglieder felsenfest davon überzeugt waren, dass (a) ihr nächtliches Träumen mit Wasseradern unter dem Schlafraum in Beziehung steht, sogar in *wechselseitiger* Beziehung, insofern die Wasserader

---

[112] Wir könnten statt „Kontext" oder „Sinnzusammenhang" genauso gut „Wirklichkeit", „Wirklichkeitskonstrukt", „konstruiertes System" o.ä. sagen. „Sozialer Kontext" bedeutet entsprechend dasselbe wie „intersubjektiv geteiltes Wirklichkeitskonstrukt".

nicht nur das Träumen anregt, sondern umgekehrt auch die Höhe der Traumaktivität den Pegelstand der Ader verändert. (b) Darüber hinaus waren sie am Ende davon überzeugt – jetzt wird ihre neue soziale Wirklichkeit für uns, die wir nicht an ihr teilhaben, gänzlich phantastisch –, dass aus geträumten Orten eine Landkarte erstellt werden könne und dann in einer tatsächlich stattfindenden Nachtwanderung durch die oberpfälzische Natur die Träume „begehbar" seien: Es sei möglich, wach, bei vollem Bewusstsein, so waren sie überzeugt, in einen Traum und seine Landschaft hineinzugehen. Auf dieser Traumwanderung durch die oberpfälzische Natur wurde ein schlafender Bison auf freiem Feld gesichtet, ein Maulwurfshügel türmte sich zu zwei Metern auf, ein Türrahmen stand mitten in der Landschaft ohne Haus, ein Wasserrad drehte sich ohne Mühle im Fluss.

Wie kommt es zu solchen Erfahrungen, die nur für den phantastisch klingen, der das Pech hat, an der neuen sozialen Wirklichkeit dieser Gruppe keinen Anteil zu haben?

Zunächst sind zwei Binsenweisheiten zu nennen. a) Die erste handelt vom Zeitfaktor. Hätte jemand gleich zu Beginn des Ferienlagers die neue Wirklichkeitssicht präsentiert, wäre diese an den Selbstverständlichkeiten der alten sozialen Wirklichkeit unter schallendem Gelächter zerschellt. Neu zu bildende soziale Kontexte entwickeln sich langsam Schritt für Schritt.

b) Eine weitere Entstehungsbedingung betraf den Raum: Das Ferienlager wurde relativ abgeschirmt von der alltäglichen Außenwelt eingerichtet. Die alte soziale Wirklichkeit wird bei solch günstigen Bedingungen schon nach zwei Wochen umgebaut. Hier liegt das Erfolgskonzept von Jugendsekten.

Die Entwicklung des neuen Kontextes zerfällt in zwei Phasen: in die Phase vor und in den Zeitraum nach der axiomatischen Grundlegung des neuen Kontextes. Betrachten wir zunächst die Phase davor.

(1.) Am zweiten Tage des Lagers wurden den Teilnehmern zwei Mitteilungen zugesteckt. Zum einen fließe eine Wasserader unter dem Haus. Zum anderen hätten drei Teilnehmer in der letzten Nacht „eigenartig geträumt". Die zweite Information war manipuliert, denn tatsächlich hatte niemand nach dem morgendlichen Aufwachen von seinen Träumen erzählt. Was unter „eigenartig" zu verstehen sei, wurde nicht konkretisiert. Beide Informationen wurden mehr beiläufig und je an verschiedenen Stellen in das Vormittagsprogramm eingestreut. Sie stellten am zweiten Ferienreisetag nur Bedeutungseinheiten dar, die unverknüpft nebeneinander standen und noch keinen „Sinn" machten. Denn, so ist zu wiederholen, erst wenn Ereignisse als Bedeutungseinheiten aufeinander bezogen werden, entsteht ein

Sinnzusammenhang. Erst dann beginnt die Konstruktionsarbeit an einem neuen Kontext.

(2.) Wie kommt es dazu, dass Bedeutungseinheiten miteinander verknüpft werden? Mehrere Schritte auf dem Wege dorthin sind nötig.

(a) Die Bedeutungseinheiten müssen *relevant* werden.

(aa) Am zweiten Tag war die Bedeutungseinheit „eigenartige Träume" als *Wahrnehmungskategorie* in die Gruppe eingeführt worden. Am dritten Tag griffen prompt fünf Teilnehmer diese Wahrnehmungskategorie auf, um eigene Träume zu kennzeichnen: Auch sie, die fünf, hätten „eigenartig geträumt". In anderen Zusammenhängen hätten sie möglicherweise ihre Träume anders etikettiert oder überhaupt nicht über sie gesprochen. Unter den Teenagern gab es nun die Erfahrung der „Eigenartigkeit". *Erfahrung* schafft Relevanz.

(bb) Weiter ergibt sich Relevanz durch *Wiederholung*. Am vierten Tag – aus der Sicht der Teilnehmer nun schon zum dritten Male – berichteten nunmehr zwölf Teenager, sie hätten „eigenartig geträumt". Durch Wiederholung trennt sich das Zufällige vom Strukturellen, die Sinnestäuschung vom vermeintlich Faktischen. Durch Wiederholung setzte sich die Erkenntnis fest, dass in der Gruppe offenkundig etwas Besonderes existierte und sich sogar ausbreitete: Zwölf hatten bereits „eigenartige" Träume erlebt.

(cc) Die sich so manifestierende *Ausbreitung* stellt eine weitere Voraussetzung für das Relevantwerden einer Bedeutungseinheit dar. Die Ausbreitung kann jeden erfassen: Die Möglich-, ja Wahrscheinlichkeit eigener Betroffenheit entsteht.

(b) Relevanz war entstanden. Die Gruppe kam nicht mehr umhin, sich der Bedeutungseinheit „eigenartige Träume" eingehender zu widmen und ihr mit organisatorischem Aufwand zu begegnen: Am vierten Tag wurde ein Traumbüro als Registraturstelle für außergewöhnliche Träume eröffnet. Auf diese Weise wurde die Bedeutungseinheit *institutionell objektiviert*.

(c) Zu *ersten Sinnkonstruktionen*, also Verknüpfungen von Bedeutungseinheiten, kam es bereits am vierten Tag. Am dritten Tag waren einige Jugendliche mit einem süßlichen Geruch in der Nase aufgewacht, der ihnen – hier erst die zweite Manipulation der Experimentatoren – nachts im Schlaf unter die Nase gestrichen worden war. Am Tag darauf wurde nur wenige Kilometer entfernt von der Freizeitanlage ein süßlich riechender Stein in der Quelle eines Baches gefunden. Dieser stellte das dritte manipulierte Element dar.

Manipulation wie hier der Ausgangsbedingungen der Konstruktionsaktivität gehört zum Wesen jedes Experiments. Ziel des Versuchs war ja nicht, den Einfluss von Wasseradern auf

den menschlichen Organismus zu beweisen – dann wären methodologische Sperrfeuer berechtigt –, sondern die Mechanismen und Gesetzmäßigkeiten, die bei der Konstruktion sozialer Wirklichkeit eine Rolle spielen, zu studieren. Das Wesen des experimentellen Labors ist, dass die Ausgangsbedingungen für einen zu studierenden Vorgang künstlich hergestellt werden.

Angesichts dieser Ausgangsbedingungen begannen die Teilnehmer nun *selbständig*, Zusammenhänge zu konstruieren, und begaben sich damit auf den Weg der axiomatischen Grundlegung eines neuen sozialen Kontextes. Sie verknüpften:

- Der Geruch des Steins (sinnliche Wahrnehmung) ist mit dem süßlichen Geruch beim Aufwachen (Erinnerung an eine sinnliche Wahrnehmung) identisch.
- Das eigenartige Träumen (die relevante, intersubjektiv erfahrene und institutionell verobjektivierte Bedeutungseinheit) steht in einem Zusammenhang mit dem süßlichen Geruch, denn dieser wurde beim morgendlichen Aufwachen wahrgenommen.
- Der süßliche Geruch seinerseits steht mit einer Bachquelle in Zusammenhang (Beobachtung).
- Unter dem Schlafraum fließt eine Wasserader (erinnerte Wissenseinheit).
- Bach und Wasserader sind beides Wasserläufe und liegen nur etwa drei Kilometer auseinander (Beobachtung).
- Ergo: Es gibt einen Zusammenhang zwischen verstärkter Traumaktivität und Wasserläufen.

(d) Um dies zu erhärten, die Evidenz also zu erhöhen, wurde am fünften Tag ein *„Experte"* hinzugezogen, ein uneingeweihter örtlicher Wünschelrutengänger, der tatsächlich mehrere sich unter dem Freizeithaus kreuzende Wasseradern fand, die mit Stöcken markiert wurden. Der vermutete Zusammenhang wurde vom Experten *offiziell bestätigt*.

(3.) Drei typische Evidenzquellen beeinflussten bisher den Konstruktionsprozess der Teenagergruppe. Solche Evidenzquellen stellen sicher, dass wirklichkeitsschaffende Konstruktionen keineswegs beliebig sind. Letztere gründen in Evidenz, in Gewissheit des So-Seins der Dinge und werden dann ihrerseits zu Selbstverständlichkeiten, die sich zur Prüfung neuer Konstruktionen eignen.

(a) Die erste Evidenzquelle war das *sinnliche Wahrnehmen.*[113] Die Produktion neuen Sinnes durch Verknüpfen bedarf der Erfahrungen. In unserem Fall waren „eigenartige Träume" erlebt,

[113] Vgl. o. die unter „Pragmatik" verbuchte entsprechende Regel.

an zwei verschiedenen Orten Geruch wahrgenommen sowie ein Stein im Quellbett eines Baches gefunden worden.

Wissen gründet, wie wir sahen, nicht *unmittelbar* auf Sinnesreizen. Bevor etwas Neues sinnlich wahrgenommen werden kann, muss das Subjekt Wahrnehmungskategorien bereitstellen, die bereits vorhandenes Wissen voraussetzen. Um etwas wahrzunehmen, Bedeutungen zu finden, neues Wissen zu erlangen, stellt das Subjekt anhand der im Kopf bereits präsenten Wahrnehmungskategorien Fragen. Nur so ergeben sich auf sinnliches Erfahren gegründete Bedeutungen und Sinnzusammenhänge.

Im Fall des oberpfälzischen Experiments wurde zuerst die Wahrnehmungskategorie „eigenartige Träume" bereitgestellt, bevor die Erfahrung solchen Träumens gemacht wurde. Als anderes Beispiel möge der Dschungelbewohner dienen, der auf einem Waldspaziergang weitaus mehr verschiedene Grüntöne zu unterscheiden vermag als ein Wüstenbeduine, obwohl die Netzhäute der beiden die gleichen Lichtstrahlen empfangen. Die Wahrnehmungskategorien der beiden sind andere.

(b) Die zweite Evidenzquelle ist *kognitive Konstruktion*. Die Teenager des Feldexperiments verknüpften mehrere Wissenselemente miteinander. Kognitiv konstruierten sie Zusammenhänge, die ihnen aufgrund zweier Konstruktionsregeln evident wurden: Evidenz stellt sich zumindest im Alltagsleben durch *Koinzidenz* und durch *Kongruenz* ein.

Der Zusammenhang zwischen Träumen und süßlichem Geruch im Schlafraum wurde wegen des zeitlichen und räumlichen Zusammentreffens (Koinzidenz) der beiden Phänomene angenommen. Oder wenn es regnet und ich gleichzeitig bei mir schlechte Laune oder Rückenschmerzen wahrnehme, kann ich daraus einen mir plausiblen Zusammenhang konstruieren. Oder immer wenn Frau B. Mittwoch abends zum Kellnern in eine Nachtbar geht, ist Nachbar B. Mittwoch mittags an der Bushaltestelle schlechter Laune. Unsere Erfahrung dieser Koinzidenz führt zu einer bestimmten Wirklichkeit dieses Mannes, die durch kognitive Konstruktion gewonnen wird: Herr B. ist übertrieben eifersüchtig.

Evidenz durch Kongruenz stellt sich dagegen ein, wenn Übereinstimmungen oder Ähnlichkeiten entdeckt werden: Der Geruch des Steins aus dem Bach wurde mit dem süßlichen Geruch beim Aufwachen identifiziert. Auf diese Weise leuchtete der Zusammenhang zwischen Träumen und Wasser ein. Oder die bisher konstruierte Wirklichkeit des Nachbarn B. ähnelt der anderweitigen Erfahrung, dass er keine herumtollenden Kinder in seinem Vorgarten duldet. Die Konstruktion „übertrieben eifersüchtig" gewinnt durch diese Kongruenz an Plausibilität. Augenscheinlich ist der Nachbar ängstlich auf das Wahren sei-

ner Besitzstände fixiert. Die Plausibilität der Eifersuchts-Konstruktion steigert sich weiter, wenn noch andere Kongruenzen entdeckt werden: Im Kummerkasten einer Illustrierten lesen wir, dass eine Person auf die Hotelgäste ihrer besseren Ehehälfte eifersüchtig ist. So etwas gibt es also. „Ergo" wird es auch auf Nachbar B. zutreffen. Wirklichkeitsgewissheit wird von der Kummerkasten-Geschichte auf den Fall des Nachbarn im Analogieschluss übertragen. Eine Vielzahl der Urteile in der Geschichtsschreibung beruht auf diesem Prinzip. Ohne Analogieschlüsse kommen Historiker nicht aus: Wenn es in den mir bekannten Fällen A, B, C so geschah, wird es im Fall D, der in etlichen Aspekten ähnelt, kaum wesentlich anders abgelaufen sein.

Dass wir aus der Zaungastperspektive mit solchen Konstruktionen möglicherweise gänzlich fehlen und des braven Nachbarn Mittwochslaune sich anderen Gründen verdankt (mittwochs ist er todmüde, weil dienstags *er* die Nacht durchkellnert), bleibt unbenommen.

(c) Die dritte Evidenzquelle ist *soziale Bestätigung*, das Sich-Verlassen auf das Urteil von anderen, vor allem von Experten.[114] Bei Dingen, die jenseits der eigenen sinnlichen Wahrnehmungsmöglichkeiten liegen (Wasserader unter dem Haus), ist das wirklichkeitskonstruierende Subjekt auf die Aussagen anderer Subjekte angewiesen (Wünschelrutengänger). Die wenigsten Menschen sahen die Erde als Kugel im All; die meisten verließen sich schon vor der Photographie auf Experten, die es nach Jahrhunderten endlich erreicht hatten, die Kugelform der Erde zu einer intersubjektiven Selbstverständlichkeit werden zu lassen. Für mich besteht die soziale Bestätigung also gar nicht mehr darin, dass mir ein Physikexperte die Kugelform erklärt, sondern schlicht darin, dass alle Leute um mich herum die Kugelform als selbstverständliche Gegebenheit betrachten. Bezweifelte ich diese soziale Wirklichkeit und behauptete in einem Anfall von Regression, die Erde sei ein Brett, so gliederte ich mich auf idiotische Weise aus meiner Lebensgemeinschaft aus.

Wichtig wird für das konstruierende Subjekt, die Lieferanten sozialer Bestätigung nach ihrer Glaubwürdigkeit unterscheiden zu lernen. Je nach Situation muss verschiedenen Größen Autorität zugeschrieben werden: beim Gerichtstermin dem Anwalt, am Krankenbett dem Hausarzt. Solche Experten vermitteln Wirklichkeit, die dem Subjekt anders nicht zugänglich wäre.

Wie stark die Evidenzquelle der intersubjektiven Bestätigung ist, zeigte sich bei Versuchen der Gruppenpsychologie.[115] Unter

---

[114] Vgl. o. die unter „Sprachpragmatik" verbuchte entsprechende Regel.

[115] Vgl. bereits S. Asch, Opinions and Social Pressure: Scientific American 193, 1955, 31-35.

massivem Gruppendruck sind Versuchspersonen bereit, auch widersinnige Interpretationen von Wahrnehmungserlebnissen zu akzeptieren und ihre gegenteilige Anfangsüberzeugung aufzugeben. Gruppen tendieren so zu einheitlichen Wahrnehmungen. Der einzelne sieht die Welt so, wie die Gruppe es lehrt. – Selbst beim wissenschaftlichen Wahrheitsfinden spielt soziale Bestätigung de facto eine wichtige Rolle, und sei es unbewusst. Wer Gegenteiliges träumt, irrt.

(d) Eine vierte Evidenzquelle sei noch genannt. Alles Erfahren und Erkennen ist stets auch ein *emotionales Erleben.*[116] Deutungen von Gegenwärtigem und Vergangenem oder zukunftsgerichtetes Erwarten rufen Empfindungen hervor: Hoffnung, Freude, Abscheu, etc. Sind diese positiver Art, stellt sich eher Plausibilität ein. Regen sich Negativemotionen, zum Beispiel Schuldgefühle, können Verdrängungsprozesse einsetzen; eine sich aus anderen Evidenzquellen speisende unbequeme Einsicht wird aus dem Wirklichkeitskonstrukt verbannt.

Dass Gott an einem Kreuz – modern gesprochen: auf einem elektrischen Stuhl – gehandelt und Heil geschaffen haben sollte, rief in der Antike Ekel hervor. Eine solche Lehre war deshalb für viele wenig plausibel und kam als Baustein *ihrer* Realitätskonstruktion nicht in Frage (1Korinther 1,23).

Dass Gott in naher Zukunft Heil bringen werde, weckte bei in der Gegenwart Bedrängten Hoffnung und ließ zumindest *ihnen* diese apokalyptische Lehre plausibel erscheinen. Sie kam so für diese Personengruppe als Baustein zur Wirklichkeitskonstruktion in Frage.

Dass nichtjüdische Sympathisanten, sogenannte *Sebomenoi,* am Rande der Synagogen nicht mehr nur Gläubige „zweiter Klasse", sondern vollgültige Gemeindeglieder ohne den Preis der Beschneidung sein sollten, rief gegenüber der christlichen Variante des Monotheismus positive Gefühle hervor und schloss diese pagane Bevölkerungsgruppe am Rande der Synagogen für die christliche Mission auf. Das Beispiel illustriert noch einmal das Nützlichkeitskriterium.

Systematisch gesehen, stellt dieser vierte Punkt in der Liste der Evidenzquellen gleichsam ein Sammelbecken für „Verschiedenes" dar: Was weckt „sonst noch" positive Gefühle? Denn natürlich generiert auch das Sprudeln der ersten drei Evidenzquellen angenehmes emotionales Erleben, bei vielen Forschern sogar Glücksgefühl.

---

[116] Vgl. oben das unter „Pragmatik" verbuchte Regel-Beispiel der positives Erleben ermöglichenden Nützlichkeit.

Die Rolle von Emotionen bei der Wirklichkeitskonstruktion darf nicht unterschätzt werden. Schon die griechischen Skeptiker wussten, dass unsere Wahrnehmung nicht zuletzt durch unsere jeweilige Gemütslage subjektiv gefärbt wird (Sextus Empiricus, Phyrr. 1,100f) und niemals das Ding „an sich" (1,124) uns darlegt. Brisant würde die Evidenzquelle positiven emotionalen Erlebens zum Beispiel dann, wenn Millionen Menschen launeaufheiternde Psychopharmaka wie „Prozac" einzunehmen begännen. Der naive Realist kommentiert die Wirkung so, dass sich zwischen die raue ontische Realität und das Gehirn des Subjekts eine hellrosa Brille schiebt. Die ontische Realität sei noch genauso wahrnehmbar wie vorher, nur eben in eine rosa Farbe getaucht und deshalb leichter zu ertragen.

Aus konstruktivistischer Sicht jedoch muss sich das Prozac-Phänomen dramatischer darstellen. Bei Dauereinnahme wird die Wirklichkeitskonstruktion des Subjekts *umgebaut,* denn aus der Evidenzquelle „emotionales Erleben" sprudeln jetzt andere Daten. Plausibel werden den Prozac-Konsumenten nun möglicherweise kognitive Konstruktionen, über die sie vorher den Kopf geschüttelt hätten.

Ihre Wirklichkeitskonstruktionen werden auf diese Weise ein Stück Intersubjektivität einbüßen, denn es wird genug andere Leute geben, die Prozac nicht einnehmen. Umgekehrt wäre auch denkbar, dass ein totalitäres Regime nicht nur Fluor, sondern auch Prozac dem Trinkwasser beimischt, um die Gemütslage der Untertanen „gleichzuschalten" und damit auch deren Wirklichkeitskonstruktion in eine bestimmte Richtung zu lenken.

Das Schema der vier Evidenzquellen könnte leicht weiter aufgefächert und zu traditionelleren Begriffen aus der Kriteriendebatte in Beziehung gesetzt werden, ohne dass dies im vorliegenden Zusammenhang Wesentliches austrüge. Bei der *sinnlichen Wahrnehmung* beispielsweise könnte ausdifferenziert werden in *syntaktische, semantische* und *pragmatische* Kriterien, mit denen wir „Wirkliches" von bloß „Illusionärem" scheiden.[117] Ich nenne exemplarisch wenigstens diese Prüfsteine. Zumindest die beiden letzten, die semantischen und pragmatischen, werden bei der Betrachtung der sinnlichen Wahrnehmung der österlichen Auferstehungserscheinungen später noch eine Rolle spielen.

Die *syntaktischen* Wirklichkeitskriterien stimmen darin überein, dass wir um so eher bereit sind, eine Wahrnehmung als von einem uns externen Phänomen herkommend zu betrachten, je lebhafter diese Wahrnehmung ist, das heißt, (a) je heller, kontrastreicher und schärfer konturiert das vermeintliche Objekt sich von seiner Umwelt abhebt,[118] (b) je mehr Sinnesorgane es

---

[117] Vgl. Überblicke bei M. Stadler - P. Kruse, Über Wirklichkeitskriterien, in: V. Riegas, Hg., Zur Biologie der Kognition, Frankfurt 1990, 133-158, auch bei Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit, 285-287. 294.

[118] Ob dies auch auf die – wie immer gearteten – Ostererscheinungen zutraf, kann gefragt, aber nicht entschieden werden. Erst in späteren Schichten des Neuen Testaments ist von einem grellen Lichtcharakter der

anspricht (Sehen, Hören, etc.) und (c) je strukturell reichhaltiger es ist (hinsichtlich Gestalt, Oberfläche, Farbe, etc.). Ein Phänomen wird weiterhin leichter als wirklich akzeptiert, wenn (d) es sich selbst bewegt, (e) eindeutig im Raum lokalisierbar ist, wenn (f) es dreidimensional und nicht nur flächig erscheint und (g) auch bei einem Perspektivenwechsel größen- und formkonstant bleibt. (h) Das Gehirn hält es darüber hinaus für unwahrscheinlich, dass sehr unterschiedliche Sinnessysteme – wie Gleichgewicht und Sehen – konvergierende Fehler begehen. Das heißt, konvergieren die Meldungen dieser beiden verschiedenen Sinnessysteme, „melden" beide zum Beispiel „Seegang", wird dieser Sachverhalt bereitwillig in die Wirklichkeitskonstruktion integriert.

Negativ gefasst bedeuten diese Kriterien: Je blasser und undeutlicher eine Wahrnehmung, um so unwirklicher erscheint sie („mein Sohn, es ist ein Nebelstreif" und nicht der Erlkönig). Nicht immer ist das Gehirn sich sicher, wenn es die Grenzlinie zieht zwischen dem, was es als aktuelle Wahrnehmung und entsprechend als wirklich deutet, und dem, was es als rein mentale Prozesse einstuft (bloße Vorstellungen, Täuschungen, Tagträume, Erinnerungen, Zukunftspläne). So überrascht nicht, dass von Kultur zu Kultur diese Grenzlinie verschieden verläuft: Was in dem einen ethnischen oder historischen Raum ohne weiteres als „wirklich" akzeptiert wird („beobachtbare" Elfen, Nymphen und andere Naturgeister), gilt in dem anderen wie selbstverständlich als bloße Vorstellung.

Die genannten Gesetzmäßigkeiten (a-h) gehören wie die folgenden zu den Prinzipien der Wirklichkeitskonstruktion, die unser Gehirn in der langen Phylogenese, in der Frühontogenese, aber auch aufgrund späterer Erfahrungen mit seiner Umwelt sich zugelegt hat und die nur in geringstem Maße – wenn überhaupt – unserem Willen unterworfen sind.

Das *semantische* (i) und die *pragmatischen* (k-l) Wirklichkeitskriterien lauten: Wahrnehmungen werden eher als von wirklichen Objekten, Sachverhalten oder Geschehnissen herkommend betrachtet, (i) wenn ihnen leicht eine *Bedeutung* zugeordnet werden kann („Dies ist ein Tisch", „Dies ist eine Karnevalsveranstaltung"); wenn wir (k) auf die vermeintlichen Objekte oder Geschehnisse *einwirken*, sie zum Beispiel anfassen und bewegen können und wenn wir (l) sie *erwarten* konnten. Letzteres scheint besonders wichtig zu sein. Varieté-Zauberer vermögen bei ihren Zuschauern beinahe beliebige Wirklichkeitsillusionen hervorzurufen, wenn sie vorher bestimmte Erwartungshaltungen aufbau-

---

österlichen Erscheinungen die Rede (z.B. Apg 9,3; vgl. auch Markus 9,3; Matth 28,3).

ten. Wir sehen das, was wir sehen wollen, und ignorieren, was uns nicht in den „Kram" passt.

Ein Kategorienfehler unterläuft m.E., wenn als semantische *Wirklichkeits*kriterien auch folgende aufgelistet werden:[119] Als wirklich wird etwas um so bereitwilliger angesehen, (a) je besser es sich in einen vorhandenen Sinnzusammenhang einpasst (Kontextstimmigkeit) und b) je attraktiver es ist (Valenz im weitesten Sinne). Hier handelt es sich nicht um Wirklichkeitskriterien, sondern bereits um oben genannte Wahrheitskriterien: a) Nachdem ich einer Wahrnehmung meines Tastsinns (z.B. im dunklen Raum einer Krankenstation) die Bedeutung „Dies ist eine Trage" zugeordnet habe, gehe ich bereits mit einer *Aussage* um, die ich auf *Kohärenz* hin prüfe („Ich befinde mich in einer Krankenstation"). Lautete der Kontext „Ich befinde mich in einem Beerdigungsinstitut", wäre der Kohärenztest gescheitert und die Bedeutungszuschreibung müsste geändert werden in „Dies ist eine Bahre". b) Tappte ich dagegen, Deo volente, in einem dunklen Beerdigungsinstitut herum, so könnte ich trotzdem wegen des Attraktivitätskriteriums zu der Bedeutungszuschreibung „Dies ist eine Trage" kommen, weil ich vor dem mir emotional abstoßenden „Dies ist eine Bahre" zurückschrecke. Das Attraktivitätskriterium ist mit der o.gen. vierten Evidenzquelle des emotionalen Erlebens identisch und bezieht sich auf *Sätze*, die Emotionen wecken. Nicht das Fühlen des *Objektes* – von Eisenstangen und Leinenlaken – an sich stößt mich ab, sondern erst die Bedeutungszuschreibung, die in einer *Aussage* besteht: „Huch, dies ist eine Bahre!"

Auch bei den beiden „pragmatischen Wirklichkeitskriterien" wäre kritisch zu fragen, ob sie nicht lediglich Unterkategorien des *Wahrheitskriteriums der Kohärenz* sind. Ad k): Die Bedeutungszuschreibung „Dieser braun und pelzig ausschauende Haufen ist ein lebendiger Bär, kein ausgestopfter" passt zu dem anderen empirisch gewonnen Satz „Wenn ich das Objekt berühre, bewegt es sich". Ad l): Der Satz „Dahinten kommt mein Bus" passt zu dem anderen „Ich warte schon seit zehn Minuten auf den Bus, der mich in die Altstadt fährt". Rein äußerlich sehe ich dem noch weit entfernten Bus nicht an, wohin er fährt. Aber da ich obendrein als Wissen in meinem Kopf formuliere, dass „keine anderen Busse in andere Richtungen zu dieser Zeit auf dem Fahrplan stehen", wird der Satz „Dahinten kommt mein Bus" von mir als wahr akzeptiert. – Immer geht es darum, einen zu prüfenden Satz auf Kohärenz mit anderen bereits akzeptierten Sätzen hin zu testen.

(4.) Kehren wir in die Oberpfalz zu dem Traumwanderungs-Experiment von Stenger und Geißlinger zurück. In der Nacht nach dem Wünschelrutengang goss das Betreuerteam heimlich süßlich duftende Flüssigkeit in die Einstichstellen der Stöcke, die die Wasseradern markierten. Als weitere Manipulation setzte es im Keller ein Blubbergeräusch in Gang.

Die von der Teenagergruppe am Vortag aufgestellten Nachtwachen rückten daraufhin zu einem Kontrollgang aus und entdeckten die Flüssigkeit in den Einstichstellen. Ihre Wahrneh-

[119] So u.a. bei Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit, ebd.

mung war konzeptbedingt, vorgeprägt durch den angenommenen Zusammenhang zwischen Traumtätigkeit und Wasseradern. Sie nahmen an, dass ihre schlafenden Kollegen innen im Haus träumten, sie rochen Süßliches, hörten Blubbergeräusche und sahen Flüssiges in den Einstichstellen über den Wasseradern. Kognitiv kombinierten sie alle Faktoren und nahmen entsprechend wahr, dass parallel zur Traumaktivität der Kollegen der Pegelstand der Wasseradern unter dem Haus bis zu den Einstichlöchern *gestiegen* war (tatsächlich versickerte in den Löchern langsam Flüssigkeit). In einem zweiten Schritt konstruierten sie – in formal richtigem Schlussverfahren –, dass nicht nur Wasseradern Träume, sondern auch Träume Wasseradern aktivieren. Die Wachen *überprüften* diese Konstruktion *experimentell*, indem sie ihre Kollegen im Haus aufweckten. Dann wurde draußen nachgeschaut: In der Tat stieg die Flüssigkeit in den Einstiegstellen nicht weiter an, sondern ging zurück. Und das Blubbern verstummte – durch die Hand der Versuchsleiter.

Spätestens hier war der erste Teil der neuen Wirklichkeitskonstruktion abgeschlossen. Die *axiomatische Grundlegung* war vollzogen: *Es gibt einen empirisch „bewiesenen" Zusammenhang zwischen Traumaktivitäten und Flüssigkeitsphänomenen.*

Diese axiomatische Grundlegung war nicht für alle Gruppenmitglieder mit gleicher Intensität evident. Es gab auch Teenager, die von den Evidenzereignissen immer nur gehört hatten, also nicht selbst „eigenartig" geträumt, nicht selbst gerochen hatten. Ihre Evidenzquelle war die der sozialen Bestätigung durch die anderen. Ungleiche Verteilung des Wissens und daraus resultierende Hierarchisierung der Wissenden stellt ein allgemeines Merkmal sozialer Organisation dar. Das gilt auch für die Kirche. Das galt auch für die antiken Korinther, bei denen Weisheitslehrer und vor allem Zungenredner mit unmittelbarem „Kontakt nach oben" hoch im Kurs standen.

Die zweite Phase in der oberpfälzischen Wirklichkeitskonstruktion war eingeläutet. Ich erspare weitere unterhaltsame Details. Jede axiomatische Grundlegung lenkt die Aufmerksamkeit und Handlungsenergie in neue Bahnen. Die Daseinsberechtigung des Axioms wird nicht mehr diskutiert. Als „Realität" kann das Axiom dem Handeln vorausgesetzt werden; das Verhalten richtet sich nunmehr nach der neuen Wirklichkeit aus:

Die Gruppe warf alle bisherigen Pläne für das Ferienlager um und beschloss, sich auf die örtlichen Traumphänomene einzulassen, sie zu untersuchen und mit ihnen zu experimentieren. In Arbeitsgruppen und anderen Institutionalisierungen wurde Traumforschung betrieben. Wenn Träume Flüssigkeitspegel in der Natur beeinflussen können, ist es dann nicht auch möglich, dass die in Träumen enthaltenen Vorstellungskräfte sich ver-

selbständigen, sich in die oberpfälzische Natur hinein „realisieren"? Ist es dann nicht auch möglich, die verselbständigte Vorstellungswelt des Traumes in einem Spaziergang aufzusuchen und zu betreten? Nichts schien mehr unmöglich. Der auf der Nachtwanderung gesehene Bison und die Tür ohne Haus waren mitnichten vom Betreuerteam manipulierte Phänomene, sondern Wahrnehmungen der Teenager, Interpretationsleistungen innerhalb der neu konstruierten sozialen Wirklichkeit.

Mit anderen Worten: Nach der axiomatischen Grundlegung des Kontextes beginnt dessen *Entfaltung*. Kategorien bilden sich heraus, Zusammenhänge werden abgeleitet. Der Kontext wird ausgestaltet durch kognitives Konstruieren, das gleichwohl weiter auf Erfahrungen bezogen bleibt. Das sinnliche Wahrnehmen wird dabei durch die axiomatische Grundlegung geprägt.

Umgekehrt wirkt dieses Wahrnehmen auf die Grundlage bestätigend zurück: Jeder soziale Kontext – sei er psychoanalytisch, theologisch oder sonst wie ausgerichtet – *bestätigt sich* auf diese Weise *selbst*, so sagten wir. Der Bison wurde aufgrund der axiomatischen Grundlegung wahrgenommen, bestätigte und befestigte diese aber zugleich. Wird eine kontextuelle Wirklichkeit erst einmal entfaltet, entsteht eine Sogwirkung, der sich bei der oberpfälzischen Traumwanderung nicht einmal die Versuchsleiter gänzlich entziehen konnten. Der Kontext liefert das Interpretationsmuster für die Beobachtung; was „beobachtet" wird, festigt wiederum den Kontext.

Auch im antiken Korinth bestätigte sich der von den christlichen Enthusiasten konstruierte soziale Kontext selbst. a) Zur axiomatischen Grundlegung ihres Kontextes gehörte: Bereits in der Taufe erlangen Christen Anteil an der Auferweckung Jesu Christi. Das heißt, ihre Seele, in der Taufe mit dem Geist Christi begabt und also eng mit dem erhöhten Christus verbunden, wird in diesem Ritus gerettet und mit unsterblichem Sein beschenkt. Zusammen mit dem erhöhten Herrn sind die Enthusiasten bereits jetzt zu himmlischer Herrschaft gelangt.[120]

Eine zukünftige Post-Mortem-Auferstehung leugneten die Korinther folgerichtig (1Korinther 15), was freilich nicht bedeutete, dass es für sie keine Hoffnung für die Zeit nach dem Tode gab. Im Gegenteil, die physischen Körper welken im Tode dahin (1Korinther 6,13a als korinthische Parole); jedoch dauert das Zentrum des Ichs, die in der Taufe mit Unsterblichkeit beschenkte Seele, fort, befreit vom physischen Körper. Zugrunde lag eine dichotome Anthropologie, die Seele und Körper ausein-

[120] Vgl. 1Kor 15; 4,8.

anderdividierte und letzteren abwertete (vgl. 1Korinther 6,12-20).[121]

b) Mit dieser axiomatischen Grundlegung des intersubjektiven Kontextes der Korinther waren Wahrnehmungskategorien an die Hand gegeben, die bestimmte psychische Zustände als Einwirkungen des Geistes Christi erlebbar werden ließen. Umgekehrt bestätigten diese pneumatisch-charismatischen Erlebnisse, allen voran die Zungenrede, den intersubjektiven Kontext und sein Axiom. Denn sie demonstrierten den Beteiligten, dass sie als Charismatiker bereits in der Gegenwart mit dem auferstandenen und erhöhten Christus aufs engste verbunden waren und an seiner Auferstehung und Herrschaft partizipierten.[122]

Zur selbstbeglaubigenden Dynamik des Kontextes gehört nicht zuletzt auch, dass die Teilnehmer die Wirklichkeit ihres Sinnzusammenhangs sich wechselseitig bestätigen. In Korinth geschah dies in etwas chaotischen, spirituell bewegten Gemeindeversammlungen (1Kor 12-14). In heutiger Kirche allsonntäglich in Gottesdiensten. In der Psychoanalyse auf Insiderkongressen. Die Beispiele lassen sich beliebig vermehren.

(5.) *Innerhalb* jedes axiomatisch gegründeten und dann entfalteten sozialen Kontexts, so sagten wir, wird es den Konstrukteuren schließlich möglich, „wahr" von „falsch" zu unterscheiden, indem sie auf die genannten Evidenzquellen schauen. Sie benutzen dabei einen (aus epistemologischer Sicht) subjektimmanenten Wahrheitsbegriff, der nichts über das Verhältnis einer Aussage zur ontischen Realität aussagt.

Als wahr erscheint den Konstrukteuren ein Satz, wenn er, in sich widerspruchsfrei (Konsistenz), in den konstruierten Kontext als Baustein sich widerspruchslos einfügen lässt (Kohärenz). Zu seiner Prüfung werden die anderen Aussagen dieses Kontextes herangezogen, die bereits früher in den Rang von Selbstverständlichkeiten aufrückten. Taucht beim Kohärenztest ein Widerspruch auf, wird durchaus nicht zwangsläufig der neue Satz verworfen. Dieses Schicksal kann auch eine widersprechende alte Aussage ereilen, die bisher für selbstverständlich erachtet

---

[121] Dem korinthischen Enthusiasmus ähnliche Sichtweisen finden sich in Eph 2,5-6; 5,14; Kol 2,12-13; 3,1; Joh 5,24-25; 2Tim 2,18.

[122] Es wäre zu fragen, ob die axiomatische Grundlegung ein Phänomen wie Zungenrede überhaupt erst generiert. Das in verschiedenen Kulturen verbreitete Phänomen „Glossolalie" wäre einmal unter diesen konstruktivistisch-kontextuellen Gesichtspunkten zu untersuchen. Gehört zum Wirklichkeitskonstrukt von Zungenrednern beispielsweise immer das Wissen des Subjektes, zu einer höheren, übermenschlichen Macht in einer besonderen Nähe zu stehen?

wurde. Verworfen wird der alte Satz, wenn für ihn die anderen Evidenzquellen weniger stark sprudeln als für den neuen.

Als wahr behauptet der neue Probanden-Satz sich bei den Konstrukteuren darüber hinaus, wenn er sich bei der sinnlichen Interaktion mit der Welt immer wieder bewährt (empirische Pragmatik), ferner intersubjektiv nachvollziehbar ist (Konsens, Sprachpragmatik), für ein erfolgreiches Handeln und Zurechtkommen des Menschen mit dem eigenen Selbst und der Außenwelt brauchbar ist (Nützlichkeits-Pragmatik) oder aus anderen Gründen positive Emotionen hervorruft. Die letzten drei Kriterien, einschließlich des Konsenses, werden auch in der Praxis kaum als conditiones sine quibus *non* („notwendige Bedingungen") eingesetzt, spielen dort aber eine Rolle.

(6.) Der Kontext/Sinnzusammenhang – die von uns konstruierte Wirklichkeit, in der wir die Gegebenheiten unserer Welt organisieren – ist nicht statisch, sondern ändert sich durch das Entdecken von neuen Zusammenhängen und Gegebenheiten. Wirklichkeitskonstruktion „kann verstanden werden als fortlaufender Prozess der Sinnherstellung;... ‚Forschen' erscheint dann als fortlaufender Prozess der Differenzierung von Sinnzusammenhängen".[123]

Derartige Kontextmodifikation ist die Regel; der Kontext*wechsel* dagegen selten. Tauchen innerhalb eines Kontextes durch neue Sinnesdaten-Sätze Unverträglichkeiten auf – klassisches Beispiel aus der Theologie: Wo war Gott in Auschwitz? –, so wird oft nicht der Kontext mitsamt seinem Axiom zugunsten eines gänzlich neuen Sinnzusammenhangs verworfen, sondern der alte Kontext weiter angereichert und ausdifferenziert. *Innerhalb* des alten Kontextes wird neuer Sinn produziert. Das gilt auch für naturwissenschaftliche Kontexte. Erst wenn selbst bei kompliziertester Ausdifferenzierung weiterhin Ungereimtheiten und Widersprüche bleiben, wird der Ruf nach dem Paradigmenwechsel unüberhörbar. Erst dann wird ein Kontext zugunsten eines anderen aufgegeben. Beim Paradigmenwechsel erweist sich das Axiom des alten Kontextes *innerhalb des neuen konstruierten Sinnzusammenhangs* als falsch.

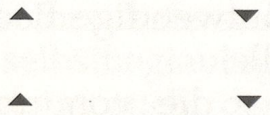
Es stehen mithin immer zwei verschiedene Wege zu falsifizieren offen. Was sich nicht in einen Kontext nach oben genannten Kriterien einpassen lässt, fällt als falsch heraus. Falsifiziert kann aber auch werden, was innerhalb eben dieses Kontextes *wahr* ist. Wie das? Ein solches Falsifizieren geschieht, wenn wir das Paradigma wechseln.

---

[123] Stenger – Geißlinger, 269.

Zusammenfassung des Modells „Konstruierte Wirklichkeit"

mentaler, subjektiver Kontext



sozialer, objektiver Kontext

(a) = Ein Individuum erwirbt den sozialen Kontext in einem Sozialisationsprozess (routinisierte Sinnherstellung)

(b) = Objektivierung = Intersubjektivierung

sozialer Kontext = intersubjektiv geteilter Sinnzusammenhang = soziale Wirklichkeit

Jeder soziale Kontext basiert auf einer *axiomatischen Grundlage*, die durch kognitive Konstruktion gewonnen und als evident akzeptiert wurde.

Kognitive Konstruktion, d.h. Sinnkonstruktion, geschieht durch Verknüpfung relevant gewordener Bedeutungseinheiten (= Wissenselemente), die zunächst unverbunden nebeneinander standen.

Eine solche Konstruktion wird dann akzeptiert, wenn sie evident ist, das heißt, möglichst mehrere der unten genannten Evidenzquellen sprudeln.

Phase *nach* der axiomatischen Grundlegung des sozialen Kontextes:

- Das *Interesse* und das *Handeln* der Gruppe *orientieren sich neu*. Beide richten sich nach der neuen Wirklichkeit aus.

- Der neue Kontext wird *entfaltet*: Auf der Basis des Axioms werden neue Zusammenhänge abgeleitet und Kategorien gebildet.

Dies kann nur dann erfolgreich geschehen, wenn wenigstens die ersten beiden der vier Evidenzquellen weitersprudeln. Das heißt, die Entfaltung des Kontextes bleibt nicht nur auf

- *kognitive Konstruktion*, sondern auch auf
- *Erfahrungen und sinnliche Wahrnehmungen*, die durch die axiomatische Grundlegung geprägt sind, angewiesen; evtl. auch auf
- *soziale Bestätigung* und auf
- *positives emotionales Erleben*.

Wirklichkeitschaffende Konstruktionen sind wegen dieses Gegründet-Seins auf Evidenz keineswegs „beliebig" oder „fiktiv" für die, die in diesem Kontext leben.

Dergleichen Entfalten des Kontextes, vorangetrieben von den vier Evidenzquellen, führt zur *Selbstbestätigung* des Kontextes.

Evidenzquellen

Das Einleuchten einer Aussage, der Eindruck, dass die Dinge sich so verhalten, wie eine Aussage behauptet (Evidenz), stellt sich ein durch:

a) *Kognitive Konstruktion*:

Im Blick auf (mindestens) zwei Bedeutungseinheiten wird

Koinzidenz oder
Kongruenz

beobachtet. Die beiden Wissenselemente werden daraufhin verknüpft, indem zum Beispiel ein Kausal-, Modal- oder Konditionalnexus zwischen ihnen hergestellt oder ein Analogieschluss gezogen wird.

Evidenz entsteht, wenn die neu gewonnene Aussage zusätzlich möglichst viele der Normen der

Konsistenz,
Kohärenz,
Comprehensiveness und
Ästhetik („Schlankheitsideal")

erfüllt (s.o. zu Beginn von Teil V.).

b) Empirisches Interagieren mit der Außenwelt:
Sinnliche Wahrnehmung/Erfahrung.
Diese ist
- abhängig von vorher bereitgestellten konzeptbedingten Wahrnehmungskategorien,
- besonders relevant,
  - wenn sie wiederholbar ist,
  - wenn sie breit gestreut ist (Intersubjektivität; Möglichkeit der eigenen Betroffenheit),
  - wenn ein institutioneller Rahmen für sie geschaffen wurde (Intersubjektivität).

c) *Soziale (intersubjektive) Bestätigung*,
z.B. durch Experten, *Konsens* mit anderen.

d) Sonstiges positives *emotionales Erleben*. Positives Fühlen wird nicht nur durch das Erlebnis des Sprudelns der Evidenzquellen a)-c) geweckt, sondern auch durch anderweitiges Erleben, z.B. durch das Erfahren lebens*pragmatischer* Nützlichkeit einer Aussage

(s.o. den Beginn des Teils V. sowie die obigen Beispiele).

VI

Konsequenzen für theologisches Reden

Bevor das Modell heuristisch auf frühchristliche Beispiele angewendet wird, ist zu fragen, was der konstruktivistische Ansatz grundsätzlich für theologisches Reden austrägt. Ich habe etwas „listig" die korinthischen Enthusiasten als Anfangsbeispiel gewählt, da ja auch Paulus – und seine Exegeten – überzeugt sind, der Korinther Wirklichkeitsentwurf sei nur „konstruiert" und bilde nicht ontische Realität ab. Soweit sind Paulus, seine Exegeten und konstruktivistische Denker einig. Kritisch wird es erst, wenn wir als Theologinnen von Konstruktivisten im interdisziplinären Dialog befragt werden, ob nicht *alle* theologischen Wirklichkeitsentwürfe eine konstruierte Wirklichkeit darstellen. Aus konstruktivistischer Perspektive sind alle Theologien, aber auch alle naturwissenschaftlichen, alltagswirklichen oder psychoanalytischen Entwürfe konstruierte soziale Sinnzusammenhänge, die ontische Realität nicht zu repräsentieren vermögen.

Freilich, diese konstruktivistische Anfrage an die Theologie ist weitaus weniger bedrohlich für die Partizipanten an theologisch formulierten sozialen Kontexten, als dies auf den ersten Blick erscheinen mag.

1. Zur Nicht-Absolutheit theologischen Redens

Nicht nur Nicht-Glaubende wussten immer um den Konstruktions-Charakter von Theologie, auch Gläubige ahnten etwas davon, wenn sie der Differenzen zwischen verschiedenen Dogmatiken und theologischen Entwürfen – bereits im Neuen Testament – gewahr wurden. Deshalb hielten auch Gläubige oft genug dafür, dass diese theologischen Konzepte nie gänzlich die ontische Realität Gottes wiedergeben.

Noch selbstkritischer tönte es – wenigstens punktuell – in der Theologiegeschichte, wenn sich Theologen bewusst wurden, den von ihnen verkündeten souveränen Gott nie in ihren Sätzen einfangen zu können, immer nur unter Vorbehalt zu formulieren und im tiefen Grunde theologisches Reden nur in doxologi-

scher, in anredender Gebetssprache (so Augustin in seinen *Confessiones*), nicht in Aussageform verantworten zu können.

Selbst in der Anredeform galt: „Sei nicht schnell mit dem Munde..., etwas zu reden vor Gott. Denn Gott ist im Himmel und du auf Erden. Darum lass deiner Worte wenig sein... Wo viele Worte sind, hört man den Toren" (Prediger 5,1-2.11). Die Souveränität Gottes weist das Reden des Gläubigen in die Bescheidung. „Der Mensch hat keine Macht, den Wind aufzuhalten" (8,8).[124]

Der konstruktivistische Blick geht in dieselbe Richtung wie die paulinische Kreuzestheologie, auch wenn er über diese hinausführt. Paulus wusste um die Relativität von Theologie als einem Reden unter dem Kreuz. Das heißt, theologisches Reden konnte für ihn nie Absolutheit beanspruchen, sondern immer nur „mit Zagen und viel Zittern" (1Korinther 2,3) als etwas Fragmentarisches und in situationsgebundene Briefe Zerstückeltes verantwortet werden.

Nur ein Beispiel sei genannt. Zu Paulus' Verzicht auf eine ausgefeilte Dogmatik gehörte, dass er mehrere soteriologische Konzepte relativ unverbunden nebeneinander stellte. Soteriologie entfaltete er in verschiedenen Sprachhorizonten: im *taufsprachlich-partizipatorischen* (Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus: Röm 6; s.u. VII. 3.), im *forensischen* (Rechtfertigung), im *kultischen* (Bund stiftender Opfertod: 1Kor 11,25 in Aufnahme von Ex 24; darüber hinaus Christus als Ort der Sühne und als Mittler zwischen Gott und Menschen: Röm 3,25 in Aufnahme von Lev 16); im unkultischen der *Stellvertretung* (Jes 53; hierher und weniger in kultischen Zusammenhang gehören alle ὑπέρ-Aussagen; s.u.); im *ökonomisch-rechtlichen* (Lösegeld: 1Kor 6,20; 7,23) und im *politischen* (Versöhnung: Röm 5,11; 2Kor 5,18f). Das Nebeneinander der Kategorien („Währungen") bedeutet nicht, dass sie nicht miteinander vereinbar wären; Währungen können ineinander gewechselt werden. Doch zeigt das immer wieder versuchte Anlaufnehmen aus verschiedenen Richtungen, dass Paulus nicht den Anspruch erhob, das Mysterion Gottes in letztgültiger Weise zu greifen.

Dem zentralen Evangeliumsinhalt, einem Gekreuzigten (ἐσταυρωμένος), entsprach für Paulus die Form eines vom Kreuz, das heißt, von Vorläufigkeit und Schwäche (ἀσθένεια), gezeichneten Verkündigens. „Nicht dass ich es ergriffen hätte, ich jage ihm nach" (Philipper 3,12).[125] Theologie auf der Basis des λόγος τοῦ

---

[124] Vgl. auch z.B. 8,17: „Selbst wenn der Weise meint: ‚Ich weiß es', kann er's nicht finden". „Wie du den Weg des Windes nicht kennst..., vermagst du Gottes Tun nicht zu überblicken, der alles wirkt" (11,5). „Wer hat in der Ratsversammlung des Herrn gestanden, dass er sein Wort gesehen und gehört hätte?" (Jer 23,18). „Hast du die Weisheit an dich gerissen?" (Hiob 15,8). Ähnlich Jes 40,13 LXX; Röm 11,34.

[125] Im Mikrokontext von Phil 3 bezieht sich dieser Satz auf das eschatologische Vollendet-Werden (V.11 Auferstehung), im Makrokontext paulini-

σταυροῦ, des „Wortes vom Kreuz" (1Korinther 1-2), stand für Paulus unter der richtenden Kraft eines souveränen Gottes, der als Gegenstand der Theologie dieselbe immer wieder in Frage stellt, wenn anders es denn sinnvoll bleiben soll, von einem souveränen, nicht domestizierbaren Gott zu reden – nicht einholbar durch eine Theologie, die Gott die Freiheit lässt, möglicherweise anders zu sein, als sie ihn definiert.[126]

Wenigstens latent waren Juden- und Christentum, aber auch der Islam seit jeher sich bewusst, dass sie mit ihren Gottesaussagen lediglich Gottes*modelle* erstellen, ohne den Anspruch erheben zu können, der ontischen Realität ein *ähnliches Abbild* abgerungen zu haben. Über der Schwelle der drei monotheistischen Religionen hängt ein ausdrückliches Abbild-Verbot.

Wie der Konstruktivismus gehen alle drei zunächst davon aus, dass eine ontische Realität existiert. Sie belassen es aber nicht bei dieser Minimalaussage, sondern ergänzen, auch ein einziger, souveräner Gott gehöre zu dieser ontischen Realität. Doch dann ziehen sie sogleich die Zügel wieder an, indem sie betonen, dass dieser Gott letztlich nicht zu *erkennen* und zu *(be)greifen* sei: Jahwe, der Ich-bin-der-ich-bin, offenbart sich dem Mose als der, der sich entzieht. Für den Monotheismus ist Gott entsprechend nicht in kultischen Bildern zu fassen. Vielmehr bringt ein *Buch* Gott nahe, indem es ihn gleichzeitig in der Distanz belässt: Das Medium der Schrift sperrt sich, kultisches Abbild zu sein. Als Verweiszeichen ist es des Verdachts der Ähnlichkeit enthoben und weist von sich selbst weg. An die Stelle der Idolatrie tritt ein Hochschätzen des Zeichens. Dort, wo im Kultraum ein Bild zu erwarten wäre, steht die Schriftrolle.[127]

Der im Monotheismus vollzogene Schritt vom Kultbild zur Schrift entließ den einzigen Gott in die unverfügbare Distanz und dient den Erben als Warnung, die sprachliche Aussage nicht selbst wieder zum Götzenbild und damit tötenden Buchstaben werden zu lassen (vgl. 2Korinther 3,6), was in der Praxis gleichwohl oft geschieht.

---

scher Theologie durchaus auch auf das Sich-Bescheiden-Müssen im theologischen Erkenntnisvorgang.

[126] Siehe zu Paulus' kreuzestheologischer Einsicht in die Begrenztheit theologischen Redens weiter P. Lampe, Theological Wisdom and the "Word about the Cross": Interpretation 44, 1990, 117- 131, bes. 122-125.

[127] Wenn im Christentum dann doch wieder der Wunsch nach der Abbild-Kategorie aufkeimt, indem Christus zum wahren Bild Gottes gekürt wird (z.B. 2Kor 4,4 oder auch Joh 14,9), heißt es interessanterweise zugleich, dass dieser Christus *Logos* sei, Wort (Joh 1), dessen Nachhall uns wieder nur als Schrift oder von Menschen verkündetes Wort (1Kor 1,18) begegnet.

Schließlich, wenn die Genesis (1,26) den Menschen selbst Abbild des Schöpfers nennt, weist sie ihn in seiner Suche nach Gottesaussagen ausgerechnet auf sich selbst zurück (sowie auf seine und Gottes Beziehungsfähigkeit), ohne dass dadurch der dem Menschen externe Gott hinreichend beschrieben wäre. Wo von Gott geredet wird, entzieht dieser sich zugleich. Meint der Theologe, eine feste Formel in der Hand zu haben, zerbröselt das vermeintlich ähnliche Abbild. Wenigstens punktuell wurde der Monotheismus sich dessen immer wieder bewusst – auch wenn de facto meistens weniger Bescheidene das Wort führ(t)en.

2. Menschliches Interagieren mit einem kognitiven Modell von Gott?

Ähnlich wie Dogmatiker, die selbstbewusst einen Annäherungscharakter ihrer Theologie an die ontische Realität Gottes behaupteten, argumentierte der Naturwissenschaftler der Vergangenheit in der Regel, sein Weltbild nähere sich der ontischen Realität zumindest an. Aus konstruktivistischer Sicht muss jedoch *beiden* vor Augen bleiben, dass der Näherungscharakter der jeweiligen Konstrukte ungesicherte Spekulation, eine Hoffnung, mithin Glaubensaussage bleibt (s.o. Teil II. 1.5.). Dass diese nüchterne Einsicht *allen* Wirklichkeitskonstrukteuren ins Stammbuch zu schreiben ist, mildert die Härte der konstruktivistischen Anfrage an die Theologie. Doch bevor wir die „Milde" besprechen (in VI. 3.), haben wir das Unbequeme der konstruktivistischen Anfrage eine Weile auszuhalten.

Wenn für die Konstruktivistin der Umgang mit einem menschlichen Du und mit dem eigenen Selbst immer nur der Umgang mit einem konstruierten Modell ist (s.o. Teil III. 3.), gilt dies aus konstruktivistischer Sicht erst recht für die Gottesbeziehung des Menschen. Das menschliche Subjekt interagiert mit einem kognitiven Modell von Gott, ohne eine oder die ontische Realität Gottes erkennen zu können. Wer sich in seiner „Erlebenswelt" als in einer Gottesbeziehung stehend definiert, weiß zwar viel über die Wirklichkeit Gottes zu sagen – er oder sie ist dann zum Beispiel Theologe. Aber diese theologisch formulierte Wirklichkeit ist für den Konstruktivisten *konstruierte* Wirklichkeit, *ohne* dass er deshalb behauptete, eine ontische Realität Gottes gäbe es nicht! Er behauptet freilich auch nicht das Gegenteil. Atheismus andererseits ist ebenfalls eine konstruierte Wirklichkeit und als solche dann – mangels besserer ontologischer Qualität – nichts anderes als ein frommes Glaubensbekenntnis.

Für den Konstruktivisten, so sagten wir, existiert zweifellos eine ontische Realität und ebenso die Möglichkeit, sie zu erfahren, da sie unserem Handeln immer wieder Schranken entgegenstellt; nur bleibt diese Welt der objektiven Widerständigkeiten, zwischen denen wir agieren, grundsätzlich unzugänglich und unbeschreibbar. Das bedeutet, sie ist auch nicht er*kenn*bar als zweigeteilt in eine ontische Realität Gottes einerseits und eine ontische Realität der geschaffenen Welt andererseits. Diese Ausdifferenzierung ist bereits theologisch konstruierte Wirklichkeit, wie *jede* Ausdifferenzierung in unterschiedene Elemente kognitive Wirklichkeitskonstruktion ist. Durch den Gebrauch von Unterscheidungen schafft der Erkennende seine Welt und damit alles, was er „Wirklichkeit" nennt und was seine Erlebenswelt ausmacht. Keine Offenbarungstheologie wird aus konstruktivistischer Sicht etwas daran ändern können; ja, jedes offenbarungstheologische Prolegomenon zur Dogmatik wird immer nur selbst als konstruierte Wirklichkeit gelten können.[128] Das heißt nicht, dass sich das Ontische nicht tatsächlich in einerseits Gott und andererseits Schöpfung ausdifferenzieren *könnte*. Nur gibt es zu einer möglicherweise so strukturierten ontischen Realität grundsätzlich keinen Erkenntniszugang, auch nicht den über den Schachzug einer Offenbarungstheologie.

Dass aus konstruktivistischer Perspektive eine Offenbarungstheologie nicht daran vorbeiführt, dass jedwede theologisch beschriebene Wirklichkeit eine konstruierte ist, liegt wiederum nicht etwa daran, dass der Konstruktivist prinzipiell bestreiten würde, dass es so etwas wie eine Selbstmitteilung Gottes in der ontischen Realität geben könnte. Solche Negativ- oder Positivaussagen über die ontische Realität sind dem Konstruktivisten verwehrt. Er vermag sie deshalb auch nicht zur Ausgangsbasis seiner Epistemologie zu erheben.

Sollte die Theologie nach allem auf den Offenbarungsbegriff verzichten und die – nicht von Gewissheit, aber von Hoffnung getragene – Idee aufgeben, dass das Erkenntnisobjekt Gott als ein aktives Subjekt ein erkennendes Annähern an sich selbst ermöglicht? Mitnichten. Der Offenbarungsbegriff als ein Basiselement theologischen Wirklichkeitskonstrukts führte zur Kanonisierung eines Schriftenkorpus, in dem (aus der Sicht der Gläubigen) die in der Geschichte erfolgte Selbstmitteilung Gottes niedergelegt ist. Mit einem solchen Kanon akzeptierte die Theologie für sich einen Satz von Aussagen als wahr, an dem

---

[128] Wie übrigens auch jede Epistemologie, die bei dem menschlichen mentalen Vermögen ihren Ausgang nimmt – einschließlich der konstruktivistischen. Aus diesem Dilemma öffnet sich dem Menschen keine Tür. Siehe weiter am Ende von Teil VI.

alle übrigen Aussagen des theologischen Wirklichkeitskonstrukts in einem Kohärenztest sich messen lassen müssen. Die Theologie unterlegte dem eigenen System ein Fundament, welches mit seinen axiomatischen Aussagen aus epistemologischer Sicht zwar nichts zum unbestimmbaren Verhältnis zwischen Wirklichkeit und ontischer Realität beiträgt, jedoch *innerhalb* der Welt des theozentrischen Wirklichkeitskonstruktes das Vertrauen in dieses steigert. Der Offenbarungsbegriff stabilisiert eine Lebenswelt.

Dass der kanonische Satz von Aussagen als ein über Jahrhunderte gewachsenes Buch aus den Federn vieler menschlicher Autoren floss und deshalb nicht immer logisch widerspruchsfrei sich präsentiert, steht auf einem anderen Blatt, das hier nicht neu vorgelesen werden muss. Das Problem bürdete der Theologie Jahrtausende hermeneutischer Hausaufgaben auf. Wie einem naturwissenschaftlichen System niemals ein Set unveränderlicher Sinnesdaten-Sätze zugrunden liegen kann – dieses war der schöne Traum des kollabierten logischen Empirismus des 20. Jahrhunderts (s.o. Teil II. 1.6.) –, genauso wenig liegt der Theologie ein unveränderlicher Set kanonischer Aussagen zugrunde. Die Aussagen des Schriftkanons müssen je neu immer wieder formuliert, gegeneinander abgewogen und aufeinander abgestimmt werden – in hermeneutischem Ringen mit den Texten und der eigenen Zeit. Doch trotz dieser Varianz kann festgehalten werden: Ohne den im Umfang abgeschlossenen Kanon und den ihn tragenden Offenbarungsbegriff wäre der Willkür im Konstruktionsprozess Tür und Tor geöffnet.

3. Ontologische Gleichwertigkeit der verschiedenen Wirklichkeitsentwürfe als Voraussetzung interkontextuellen Gesprächs und Wettbewerbs

Zusammengenommen: In konstruktivistischer Perspektive repräsentiert jedwede Theologie immer nur eine konstruierte Wirklichkeit, ohne dass der Konstruktivist deshalb behauptete, es gäbe in der ontischen Realität keinen Gott. Weder diese noch die gegenteilige Aussage über die ontische Realität ist aus konstruktivistischer Sicht möglich. Das heißt aber auch, dass eine konstruierte Wirklichkeit, in der Gott vorkommt, einer anderen konstruierten Wirklichkeit, in der Gott nicht begegnet, auf der ontologischen Ebene nichts nachsteht. Das erkennende Subjekt *muss* Wirklichkeit konstruieren, um zu leben und zu überleben. Jedoch hat keiner der Konstrukteure die Handhabe, vom hohen Kothurn auf einen anderen herabzublicken, weil sein eigenes Wissen angeblich ontologisch höherwertig sei, näher an der ontischen Realität. Obwohl oft praktiziert, wäre dies aus konstruktivistischer Sicht ein Fundamentalirrtum. Aus ontologischer Sicht sitzen alle Konstrukteure, seien sie Theologen, Naturwissenschaftler oder Psychoanalytiker, im selben Boot. Keiner hat dem anderen *auf der ontologischen Ebene* mit seinem Wissen etwas voraus. Alle tappen im Dunkeln, weil sich keinem Menschen ein direkter Zugang zur ontischen Realität öffnet. Das bedeutet, dass auch der gemeinhin angenommene Statusunterschied zwischen naturwissenschaftlichem Wissen und theologisch formuliertem Wissen *nicht auf der ontologischen Ebene* zu suchen ist. Auch naturwissenschaftliche Erkenntnis bezieht sich auf konstruierte Realität, von der nur naive Realisten annehmen, diese bilde die ontische Realität ab. Die Wissenssoziologie redet von der „Fabrikation von Erkenntnis" in den naturwissenschaftlichen Labors, in denen sich Gesellschaft verdichte.[129] Aber auch wenn wir uns diese Radikalsicht nicht zueigen machten, bliebe, dass die von der Physik beschriebene Welt mitnichten mit der ontischen Realität identisch ist; „alle Begriffe der Physik sind menschlichem Geist entsprungen und beruhen auf menschlichen Vorstellungen und Vereinbarungen, die sich in Jahrhunderten oder gar Jahrtausenden mühsam herausgebildet haben. Sie setzen andere Begriffe voraus, von denen sie abgeleitet wurden, oder sie sind nicht weiter... erklärbare Setzungen wie die Begriffe ‚Masse', ‚Kraft' oder ‚Energie'. Die Physik bedient sich der Sprache der Mathematik, die ebenfalls nicht voraus-

[129] S.o. Teil IV bei Anm. 106.

setzungslos ist, sondern auf... Axiomen aufruht".[130] Was wir „Naturgesetze" nennen, wird mithilfe von Experimenten nachgewiesen, die Messapparaturen voraussetzen; diese wiederum setzen spezielle Theorien voraus und arbeiten nur unter begrenzten Bedingungen. „Außerhalb dieser Voraussetzungen gibt es keine Naturgesetze."[131]

In *Nature* hielten die kritischen Realisten K. Gottfried und K. G. Wilson[132] der konstruktivistisch-wissenssoziologischen Kritik an den Naturwissenschaften entgegen, dass diese aufgrund der erkannten Gesetzmäßigkeiten treffsichere Prognosen erlaubten, was ihren „objective grip on reality" zeige (547). Wir können beispielsweise bewundern, dass zu Max Plancks Strahlungsgesetz die erst viel später beobachtete Hintergrundstrahlung des Kosmos fast nahtlos passt (weniger als 0,1 Prozent Abweichung). Aber hätten wir dasselbe Phänomen „Hintergrundstrahlung" beobachtet, wenn unser Theorievorbau, zu dem Planck mit beitrug, ein anderer gewesen wäre? Eine theorie-unabhängige Beobachtungssprache existiert nicht, wie wir in Auseinandersetzung mit dem logischen Empirismus sahen. Die Zirkelstruktur ist mit dem Hinweis auf treffsichere Prognostik nicht vom Tisch gefegt. Das Problem sitzt tiefer. Jeder Wissenskontext bestätigt sich selbst (s.o.), auch der empirisch unterlegte.

Der Realist mag vielleicht noch einwenden, dass die *Prognosen* der Naturwissenschaften, etwa die der Metereologie, immer besser werden, folglich auf diese Weise eine Annäherung an die ontische Realität sich erkennen ließe. Doch wenn wir Prognosen stellen, wenden wir lediglich Gesetzmäßigkeiten an, die wir erkannt zu haben meinen, Gesetze, die sich in der sinnlichen Interaktion mit der Außenwelt, also empirisch bewährten. Je mehr an den Gesetzesaussagen im Vollzug dieser Interaktion gefeilt wird, um so besser werden unsere Prognosen. Das heißt, wer Prognosen ins Spiel führt, liefert kein neues Argument, sondern redet über die immer wieder erfahrbaren, regelhaften Abläufe innerhalb der von uns konstruierten Wirklichkeit: Er redet über die oben apostrophierten „Naturgesetze" und muss sich entsprechend auch die obige Relativierung derselben gefallen lassen.

„Die Physik mag die... kritischste oder allgemeinste Beschreibung der Phänomene der Wirklichkeit sein, aber sie übersteigt die Wirklichkeit nicht".[133] Sie öffnet nicht das Tor zur ontischen Realität, sondern bleibt an die Bedingungen der Wirklichkeit gebunden. Modelle wie die vom Atom erklären viele physikalische und chemische Phänomene *in unserer Wirklichkeit*, wie zum Beispiel das der elektrischen Ladung; sie passen also gut als Bausteine in die von uns konstruierte Wirklichkeit hinein und erfreuen sich, da sie Prognosen erlauben, eines hohen praktischen Wertes in unserer Erlebenswelt. Mehr nicht. Das gleiche

---

[130] Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit, Frankfurt a. M. 1995³, 323.
[131] Ebd.
[132] Science as a Cultural Construct: Nature 386, 10. April 1997, 545-547.
[133] Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit, 324.

könnte analog von theologischen Modellvorstellungen gesagt werden, die in unserer Erlebenswelt einen hohen praktischen Wert aufweisen können, sei es beispielsweise durch ihren sinnstiftenden, tröstenden, sozial integrierenden oder handlungsmotivierenden Charakter.

Liegt der Statusunterschied zwischen naturwissenschaftlichem und theologischem Wissen nicht auf der ontologischen Ebene, dann zum Beispiel auf der sozialen: In der säkularisierten Gesellschaft ist der Stand der Geistlichen – das hat ihm nicht geschadet! – von der Gilde der Naturwissenschaftler entthront worden. Naturwissenschaftliches Wissen, das kontextintern (aber eben *„nur"* kontextintern) in streng formalisierter Weise überprüfbar ist, steht mit Recht hoch im Kurs. Eine *ontologische* Höherwertigkeit der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse ergibt sich daraus nicht.

Was die verschiedenen Wissenschaften über ihre ontologische Gleichwertigkeit hinaus (alle tappen bezüglich der Distanz ihrer Konstrukte zur ontischen Realität im Dunkeln) eint, ist ihr Bestreben, jeweils ein Aussagen-Gebäude zu errichten, das hinsichtlich der logischen Struktur und der Sinnesdaten-Sätze (Messungen, Beobachtungen in der Natur, an Menschen, in der Gesellschaft, an historischen Quellen literarischer oder archäologischer Art, etc.) ein Höchstmaß von Stimmigkeit und Plausibilität aufweist. Ein solches Aussagen-Gebäude kann immer nur wirklichkeits*intern* kritisiert werden, indem es mit neuen, uns noch plausibler erscheinenden Aussagen über die von uns konstruierte Wirklichkeit konfrontiert wird, mit neuen intersubjektiv nachvollziehbaren Sinnesdaten-Sätzen und mit neuen logischen Schlussfolgerungen.[134]

Was aus konstruktivistischer Perspektive auf die Theologie oder die Naturwissenschaft zutrifft, gilt zwangsläufig zum Beispiel auch für die Psychoanalyse: Eingefleischten Psychoanalytikern muss jedwede konstruktivistische Relativierung der Tiefenpsychologie als eines sich selbst bestätigenden Kontextes ein Gräuel sein. Aber solche Kritik ist nicht so niederschmetternd, wie es zunächst scheint. Denn der Konstruktivist behauptet, dass *alle* wirklichkeitschaffenden sozialen Sinnzusammenhänge derartige sich selbst bestätigenden Kontexte sind – die theologischen, die psychoanalytischen ebenso wie die naturwissenschaftlichen. Deshalb vernichtet die Kritik durchaus nicht. Menschen kommen nicht ohne soziale Realitäten aus, wenn sie leben wollen. Metaphorisch gesprochen: Wer Kardiologin ist, hört nicht auf, einen Blutkreislauf zu besitzen. Und unmetaphorisch: Wer als Theologe konstruktivistische Epistemologie betreibt, hört deshalb nicht auf, ehrlich zu glauben und, überzeugt und getragen von seiner Wirklichkeit, in der Kirche zu sitzen. Genauso wenig wie neurobiologische Hirnforscher aufhören, alltagsweltlich zu

[134] Zur obsoleten, oft scharf gezeichneten Dichotomie Geistes-/ Naturwissenschaften siehe weiter in Teil IX.

denken. Wir können und dürfen nicht unserer menschlichen Haut entschlüpfen. Die Metaebene konstruktivistischer Epistemologie führt nicht zum Exodus aus der *conditio humana*, die auf die Konstruktion intersubjektiver Wirklichkeit angewiesen ist. Anders gesprochen: Von konstruktivistischer Epistemologie allein kann der Mensch nicht leben. Sie kann ihm nur helfen, sich die epistemologischen Grundlagen seines Wissens und Tuns zu vergegenwärtigen.

Das Ergebnis der konstruktivistischen Sichtweise ist nach allem nicht so sehr, dass theologische Wirklichkeitsentwürfe konstruierte Realität darstellen – diese Binsenweisheit vertraten Nicht-Glaubende schon lange –, sondern dass der theologische Wirklichkeitsentwurf *aus ontologischer Sicht* anderen Wirklichkeitsentwürfen, auch naturwissenschaftlichen, nichts nachsteht. Alle sitzen im selben Boot. Das ist die Einsicht.

Die Theologen sitzen in diesem Kahn neben den theoretischen Physikern zum Beispiel mit ihren Urknall- und sonstigen imaginativen Theorien. Ausgehend von der quantenmechanischen Erkenntnis, dass Teilchen keinen definierten Ort einnehmen, sondern in der Nähe eines Hindernisses auch jenseits desselben noch eine Aufenthaltswahrscheinlichkeit besitzen, sie sich also durch Barrieren „hindurchtunneln" können, vermuten manche Kosmologen im Lager der Physik die Existenz mehrerer, über Tunnel miteinander verbindbarer Universen. Gewaltige Energiemengen, die für solches Tunneln nötig wären, lassen sich berechnen. Hat sich unser Universum beim Urknall aus dem Nichts hinausgetunnelt? Leben wir in mehreren Universen gleichzeitig? Oder bewohnen wir eine vierdimensionale „Blase" in einem Universum von zehn oder mehr Dimensionen?[135]

Unser Hirn pflegt eine – jedenfalls angesichts quantenmechanischer Ergebnisse – vermutlich defiziente dreidimensionale Raumvorstellung, die in der Evolution als zerebrales Programm sich entwickelte, eingehende Sinnesreize zu organisieren und zur Wahrnehmung eines jagenden und sammelnden Säugers zu verarbeiten. Nur mit Mühe gewöhnten wir uns im letzten Jahrhundert daran, Raum und Zeit nicht mehr als getrennte Sphären zu betrachten, sondern sie in einer vierdimensionalen, gekrümmten Raumzeit zu verbinden. Aber nichts garantiert, dass die ontische Realität unseres Universums vierdimensional strukturiert ist, wenn die obigen (s.o. II.-III.) epistemologischen Ergebnisse ernst genommen werden. Ein alter Gedanke der griechischen Skeptiker ruft sich ins Gedächtnis: „Von den Eigenschaften eines Apfels registrieren wir, die wir allein die fünf Sinne besitzen, nur

---

[135] Siehe zu letzterem jetzt z.B. die theoretische Physikern in Harvard, Lisa Randall, Warped Passages. Unravelling the Mysteries of the Universe's Hidden Dimensions, New York 2005; dies. – R. Sundrum, A Large Mass Hierarchy from a Small Extra Dimension: Physical Review Letters 83, 1999, 3370-3373.

diejenigen, die wir wahrzunehmen vermögen, während andere Eigenschaften... möglicherweise existieren" (Sextus Empiricus, Phyrr. 1,97). Ist die oben apostrophierte „Blase" eine noetische?

Dergleichen Modelle heutiger Physiker, die keineswegs frei spekulieren, sondern strikt kontrolliert von bisherigen Wissensbeständen aus weiterrechnen, ähneln – trotz der gänzlich anderen Prämissen – etwas der kosmologischen Konstruktionsarbeit, wie wir sie in reichhaltigem Maße aus der Theologie- und Philosophiegeschichte kennen.

Es lässt sich sogar eine (umgekehrt proportionale) Ähnlichkeit zwischen Quantenmechanik und theologischem Offenbarungsbegriff entdecken. Gemeinsam ist beiden, dass die Grenze zwischen Erkenntnisobjekt und –subjekt nicht scharf umrissen, sondern „verwischt" erscheint. Lässt sich auf der Basis der Quantenmechanik formulieren, dass meine Beobachtung, mein Erkenntnisvorgang, die Beschaffenheit des Erkenntnisobjektes beeinflusst, ich mit meiner Beobachtung also zum Teil mit auf die Seite des Erkenntnisobjektes trete, so gilt *umgekehrt* nach dem Offenbarungsbegriff, dass das Erkenntnisobjekt meinen Erkenntnisvorgang (nicht nur passiv beeinflusst, sondern) aktiv steuert und so zum Teil mit auf meine Seite, die Seite des Erkenntnissubjektes, tritt. Dem Offenbarungsbegriff zufolge erfährt bei der Gotteserkenntnis das Erkenntnisobjekt nicht nur passiv eine Bezugnahme, sondern dieses Objekt ist zugleich ein Subjekt, das aktiv auf mich Bezug nimmt, so dass ich als erkennendes Subjekt zugleich zum Objekt werde (vgl. z.B. 1Kor 8,1-3).

Wir alle, Naturwissenschaftler, Theologen, Psychologen, Alltagsmenschen, Atheisten sitzen im selben Boot. Eben dies ist die *conditio humana*, dass wir alle, wollen wir leben, nicht ohne *konstruierte* Wirklichkeiten auskommen; die paradiesische Erkenntnispforte zur ontischen Realität bleibt den Sterblichen verschlossen. Wenn der konstruktivistische Ansatz eines vermag, dann ist es das Gleichstellen der verschiedenen Konstrukteure auf ontologischer Ebene.

Diese Parität bedeutet nicht, dass alle Konstrukteure mit ihren Seinsaussagen von vornherein „Recht" hätten und jeweils „Wahrheit" verkündeten. Ontologische Gleich-Gültigkeit hat nichts mit Gleichgültigkeit zu tun, die sich mit „postmoderner Beliebigkeit" vom Schlage „egal ist, was du denkst; wahr kann eh alles und nichts sein" abfände. Die Parität bedeutet lediglich, dass auf der Bühne der Gleichgestellten ein fairer *Wettbewerb* um das, was als „wahr" gelten könnte, beginnen kann — auch ein Austausch, der prüft, wieweit verschiedene Konstrukte miteinander kompatibel sind: Oftmals besteht ja keine Konkurrenz, sondern nur ein Nebeneinander (Quantenmechanik, Gotteslehre, Zoologie, etc.). Es muss nur sicher gestellt werden, dass diese

verschiedenen Sinnkontexte sich nicht widersprechen; dass sie alle in dem einen Haus der Lebenswelt Platz finden.

Parität auf ontologischer Ebene bedeutet, dass auf der Konkurrenzbühne niemand mehr sich brüsten kann, sein Wirklichkeitskonstrukt bilde die ontische Realität besser ab, besitze eine höhere ontologische Qualität, so dass der Wettstreit mit anderen Wirklichkeitssystemen bereits a priori entschieden sei und ein Gespräch zu beginnen, sich erst gar nicht lohne. Was als „wahr" und „falsch" gelten könnte, wird im Zuge des Wettstreits *abseits* der ontologischen Frage nach Nähe oder Distanz zur ontischen Realität zu entscheiden sein. Nach welchen Regeln ein solcher Wettbewerb ablaufen und nach welchen Kriterien der einzelne entscheiden könnte, wird uns in Teil VIII. (auch in Teil IX. am Ende) umtreiben.

Die Gleichstellung schafft einen *Gesprächsrahmen – ein* Boot und nicht viele, die außerhalb von Ruf- und Hörweite für sich dahindümpeln. Damit verbessert sich für die Vertreter des christlichen Wirklichkeitsverständnisses die Diskussionslage. Der Konstruktivismus leistet gegenüber der Theologie – durchaus ungewollt – apologetische Dienste. Die Verbesserung der Diskussionslage besteht darin, dass ein theozentrisches Wirklichkeitskonstrukt im wetteifernden Dialog auf derselben Ebene wie andere Konstrukte zu stehen kommt.

Die vom Konstruktivismus bereitgestellte Chance vermehrten und verbesserten interdisziplinären Dialogs sollte von allen Bühnenakteuren wahrgenommen werden, gerade auch in deutschsprachigen Landen, wo solcher Dialog oftmals an den Barrieren der Disziplinen zum Erliegen kommt. Wenn der konstruktivistische Ansatz für die Theologie eines vermag, dann ist es dies, dass die Theologie – als Anwalt aktualisierter christlicher Tradition, also vergangener Realitätskonstrukte, zu der wir in unserer abendländischen Kultur in Kontinuität stehen – auch in der säkularisierten Gesellschaft kommunikabel bleibt. Zugegeben, dies ist ein apologetisches Anliegen. Aber darin liegt nichts Anrüchiges. Das Schwinden des volkskirchlichen Charakters europäischen Christentums wird der Kirche zwar nicht in anderen Weltregionen, wo die christliche Glaubensgemeinschaft rapider wächst, als je in der Geschichte zuvor, wohl aber in Europa in Bälde eine Situation bescheren, die der der Apologeten des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts nicht unähnlich sein wird. Damals vereinbarten Lehrer wie Justin den Mittleren Platonismus mit dem Christentum, um in paganer Umwelt zu kommunizieren. Heute bieten sich andere Koalitionspartner, und heute legen sich andere Modi des Sich-Verbündens nahe.

Bewusst bleiben muss bei alledem, dass der hier vorgetragene Theorieentwurf lediglich eine Gesprächseinladung darstellt; „objektiver" Zwang geht ihm ab. Denn der auf der Metaebene konstruktivistischer Epistemologie gezimmerte gemeinsame Gesprächsrahmen (das „gemeinsame Boot") vermag „Objektivität" wiederum nur insofern zu beanspruchen, als er von transsubjektiver Zustimmung getragen wird; mehr nicht. Objektivität speist sich – auch hier – nicht aus einem besonderen Verhältnis zur ontischen Realität. Inwiefern?

Klettern wir, mit dem konstruktivistischen Fernglas in der Hand, auf eine zweite Metaebene, dann stellt sich die konstruktivistische Epistemologie selbst „nur" a) als ein sich selbst bestätigender Kontext dar. Wer einmal dieses Augenglas ansetzte, sieht plötzlich überall Konstrukteure werkeln. Das heißt, auch der konstruktivistisch-epistemologische Kontext der ersten Metaebene konfirmiert sich selbst. Er stellt selbst ein weiteres Illustrationsbeispiel für die eigene These dar.

b) Des weiteren ergibt sich auf der zweiten Metaebene: Die These, dass theologisch, psychoanalytisch oder naturwissenschaftlich formulierte Wirklichkeiten „nur" konstruierte sind (= erste Metaebene), ist selbst „nur" ein Wirklichkeitskonstrukt (= zweite Metaebene), über dessen Verhältnis zur ontischen Realität nichts ausgesagt werden kann. Das heißt, die konstruktivistische Grundthese, dass die Wirklichkeit ein Konstrukt des Gehirns ist, stellt selbst lediglich ein Wirklichkeitskonstrukt zweiter Ordnung dar, das nicht auf dem Fels „absoluter Wahrheit" aufruht. Diesen Einwand kann sich der Konstruktivismus selbst nicht ersparen; er ist hausgemacht. Gibt es einen Ausweg aus dem Dilemma? Wir könnten auf einer dritten Metaebene dem Einwand entgegenhalten, dass auch dieser ein Konstrukt sei. Wer ausdauernd ist, mag dieselbe Runde auf einer vierten Metaebene spielen, ad infinitum. Einmal mehr entrinnen wir nicht der *conditio humana* eines sich bescheiden müssenden Münchhausens.

VII

Applikation des Modells auf urchristliche Beispiele: Die neue Wirklichkeit der Urchristen

1. Die Auferweckung Jesu

Das Urchristentum als Spross des monotheistischen Judentums lebte von zahllosen Sinnstiftungen der Mutterpflanze, ebenso wie es von den durch Jesus von Nazareth innerhalb dieses Judentums neu gelegten Vorgaben zehrte. Wir könnten, ausgehend von dem monotheistischen Axiom der Jahwereligion, die vielgestaltige Entfaltung des israelitisch-jüdischen sozialen Kontextes (= Sinnzusammenhangs) nachzeichnen; wir könnten Jesu Sinnstiftungen, die für seine Anhänger einen neuen sozialen Kontext schufen, als ein Beispiel der mannigfaltigen Verzweigungen des antik-jüdischen Sinnzusammenhangs beschreiben. Das Urchristentum spross auf dem Baum des Judentums, dessen Äste einer die vorösterliche Jesusbewegung war. Aber um derartige Vorgaben soll es im Moment nicht gehen,[136] sondern wir wollen studieren, was die spezifisch urchristliche, nachösterliche Sonderform des Judentums initiierte und wie das Axiom für diese Sonderform zu beschreiben ist.

1.1. Das Axiom des urchristlichen Kontextes

Betrachten wir Ostern als Geburtsstunde des Christentums, mithin die Rede von der Auferweckung Jesu durch Gott als Ausgangspunkt spezifisch urchristlichen Wirklichkeitsverständnisses, dann lässt sich als axiomatische Grundlegung des neuen urchristlichen sozialen Sinnzusammenhangs formulieren:

„(Gott), der Jesus von den Toten auferweckte".

---

[136] Erst am Schluss dieses Hauptteils (VII. 6.) wird die Verkündigung Jesu von Nazareths an einem Beispiel ins Licht gerückt werden.

So lautete das urchristliche Axiom in seiner ältesten uns zugänglichen Formulierung, wie sie in der vorpaulinischen Formel von Röm 4,24; 8,11; Gal 1,1[137] niedergelegt ist. Die eingliedrige, partizipiale Formel bekundete: Gott selbst handelte in der Auferweckung Jesu schöpferisch. Der Mensch Jesus wurde aus seinem Tod heraus mit neuer personaler Existenz beschenkt.

Mit „personaler Existenz" treffen wir keine Aussage über die Gestalt des Auferstehungsleibes Jesu (ein „Geistleib"? ein wiederbelebter Leichnam o.ä.?). Mit „neuer personaler Existenz" soll zunächst nur festgehalten werden, dass für die ersten Christen und Christinnen der auferweckte Jesus ein Subjekt war, auf das sie sich als Gegenüber bezogen, das sie als gegenwärtiges anredeten (Gebet, aramäischer *Maranatha*-Ruf[138]) und das als gegenwärtiges ihrer Meinung nach zu handeln vermochte. Der Personbegriff zielt mithin nicht auf die Binnenstruktur dieses handelnden Subjektes („Geistleib" o.ä.), sondern auf seinen Außenbezug. Das griechische *prosopon* (Person) meint die mir zugewandte Seite eines anderen Subjektes, sein Gesicht, mit dem ich interagiere, das mich wahrnimmt, sich mir gegenüber äußert, agiert, reagiert – oder als Maske sich versteckt. Abgehoben wird mithin auf aktives Bezugnehmen dieses anderen und nicht nur auf passive Bezugnahme, die uns vergangene Figuren wie Aristoteles, Augustin oder Franziscus von Assisi näher bringt, wenn wir uns von ihren Lehren oder ihrem Lebensvorbild beeinflussen lassen. In den Christophanien (1Kor 15,5-8) nahm der Auferstandene *aktiv* Bezug; so verstanden die Urchristen ihre Wirklichkeit.

Über die Art des Auferstehungsleibes wurde auf dieser frühen Traditionsstufe noch nichts gesagt. Erst Spätere meinten Konkreteres wissen zu sollen, wenn sie zum Beispiel von Kreuzigungsspuren am Auferstehungsleib (Joh 20,27), von einem leeren Grab (Markus 16) berichteten und erzählten, der Auferstandene habe Fleisch und Knochen besessen und gebratenen Fisch gegessen (Lukas 24,39-43). Während der späteren Entfaltung des urchristlichen Sinnzusammenhangs widmeten sich verschiedene kognitive Konstrukteure dem Problem, wie ein Auferstehungsleib zu denken sei – mit unterschiedlichen Resultaten. Paulus, der früheste, bestritt im ersten Korintherbrief, dass es um ein bloßes Wiederbeleben eines Leichnams mit Fleisch und Blut gehe. „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben" (15,50). Neben der Kontinuität, dass „wir" durch den Tod hin-

[137] Vgl. Kol 2,12; 2Kor 4,14; Apg 13,33; 17,31; Hebr 13,20.
[138] „Unser Herr, komm!" 1Kor 16,22.

durchgetragen werden,[139] stehe der Abbruch des Alten, so wie ein braunes Korn, in den Boden gesenkt, zerfalle, um sich in eine bunte, verästelnde Pflanze zu wandeln (1Kor 15,35ff).[140] Auferstehung bedeutete für Paulus nicht Restitution des Prämortalen.[141] Und wäre er befragt worden, ob das Grab unweit der Jerusalemer Schädelstätte nach Ostern leer war – er äußerte sich nirgends dazu, weil es ihm keine wichtige Frage war –, dann hätte er einräumen können, dass systematisch ein leeres Grab keine notwendige Bedingung für den Osterglauben ist. Möglicherweise hätte er aber diese im Blick auf seine *eigenen* Aussagen kohärente Schlussfolgerung nicht gezogen und die Kohärenz zu Traditionsaussagen wie Daniel 12 bevorzugt, denen zufolge die Gräber bei der Auferstehung sich leeren.[142] Wir wissen es nicht. Systematisch jedenfalls ist, wenn dem paulinischen Konzept gefolgt wird, Gott bei seinem neuschaffenden Auferweckungsakt nicht auf die Materie des alten Körpers angewiesen. Die Kontinuität eines Menschen wird nicht einmal zu Leb-

---

[139] Paulus wählt gerne schlichte Personalpronomina, um Kontinuität zwischen irdischer Existenz und Auferstehungsexistenz auszudrücken (z.B. 2Kor 5,1-3).

[140] Ein Missverständnis des Paulus wäre, die Kontinuität in einem Teilsektor des Menschen, in einer unsterblichen Seele, zu suchen. Paulus denkt in den Spuren jüdischer Anthropologie holistischer, was überraschend gut zu moderner Anthropologie passt. Auch diese nimmt den Menschen in ganzheitlicher Sichtweise als psychosomatische *Einheit* wahr: Wir sind nicht in einen Körper verpflanzte Seelen, sondern animierte, also belebte und unserer selbst bewusst gewordene Körper. Nichts an uns, auch nicht ein abzugrenzender innerer Teil, ist per se unsterblich. Alles stirbt. Diskontinuität. Für Paulus bedarf es des Qualitätssprungs, des neuschaffenden Eingriffs, damit Lebenskontinuität, die *Kontinuität* eines Menschen über den Tod hinaus, sein kann.

[141] 1Kor 15,37.50; dgl. syr. Baruch 49,2; 51. Der Mensch wird vielmehr der physisch-psychischen Befindlichkeit des prämortalen Menschen im Tod „entkleidet" (2Kor 5,3a, Partizip im adversativen Sinne). Selbst die Christen, die bei der Parusie noch leben, also keiner Auferweckung bedürfen, werden nicht so, wie sie sind, in den Himmel entrückt werden, sondern umgestaltet werden (1Kor 15,51.52c.53f; auch 2Kor 5,4 hebt auf die Verwandlung der Noch-Lebenden ab, die darin besteht, dass ein Neues, „im Himmel" Bereitetes, „übergezogen" und das Alte dabei „*verschlungen* wird": 5,1-2.4. Der naivere vorpaulinische Prophetenspruch 1Thess 4,17 reflektiert noch nicht in diese Richtung). Ein *neuer*, „vom Gottesgeist beherrschter", den abgelegten „irdischen Leib" weit übertreffender „Leib" (1Kor 15,35ff.44) steht „im Himmel" für die Verwandelten und die Auferweckten bereit (2Kor 5,1-2). Für den „irdischen Leib" gilt ausschließlich Diskontinuität: 2Kor 5,6.8.

[142] Freilich war die jüdische Tradition in sich selbst nicht konsistent. Es lässt sich auch die Vorstellung finden, eine Person weile im Himmel, obwohl ihr Grab voll sei. Nach Test.Hiob 39f liegen Hiobs Kinder unter einem Haus begraben, und doch verkündet Hiob, seine Kinder seien im Himmel.

zeiten als materielle Kontinuität gesichert, denn mein Organismus von heute weist kein Molekül mehr von dem Körper auf, der einst die Schulbank drückte. Entsprechend war für Paulus ein empirischer Anhalt für den Osterglauben nicht auf dem Friedhof zu suchen, sondern in den in 1Kor 15 berichteten sechs visionären Erlebnissen von Urchristen.[143] So überrascht nicht, dass wir erst spät, rund vier Jahrzehnte nach dem Tod des Nazareners, die Tradition vom leeren Grab Jesu literarisch greifen können.[144]

Zurück zu der vorpaulinischen Formel. Mit dem einfachen Namen „Jesus" griff sie auf die Erinnerung an den irdischen Jesus zurück; christologische Titel fehlen. Das Interesse der Formel war theo- und nicht christologisch ausgerichtet: Die partizipiale Gottesprädikation sagte primär etwas über Gott aus – und dies in einer preisenden Gebetsanrede *an* Gott: Der gottesdienstliche Lobpreis stellte wahrscheinlich den ursprünglichen „Sitz im Leben" der Formel dar. Denn die nächsten Formparallelen gehören der Gebets- und Bekenntnissprache an. Die zweite Benediktion des Achtzehngebetes zum Beispiel lautet: „Gepriesen seiest du, Gott, der du Tote erweckst"![145]

1.2. Die Vorgaben

Axiome fallen nicht vom Himmel, auch im Urchristentum nicht. Wie ist die Phase *vor* der axiomatischen Grundlegung zu skizzieren? Das Axiom stellt bereits ein Verknüpfungsprodukt verschiedener Wissenselemente dar. Welche zunächst relativ unverbundenen Bedeutungseinheiten gingen in den axiomatischen Sinnzusammenhang ein und bilden so Voraussetzungen für diesen?

---

[143] Zum paulinischen Konzept siehe weiter P. Lampe, Paul's Concept of a Spiritual Body, in: T. Peters, R. J. Russell, M. Welker, Hg., Resurrection. Theological and Scientific Assessments, Grand Rapids, MI/Cambridge, UK 2002, 103-114.

[144] Der Aufgabe, die um 70 n.Chr. uns greifbare *Tradition vom leeren Grab* (Markus 16,1-8) unter konstruktivistischer Perspektive zu untersuchen, widmet sich zur Zeit Frank Conrads in einem Heidelberger Dissertationsprojekt.

[145] Vgl. z.B. auch die Formparallele Ps 115,15: „des Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat". Das Bekenntnis der Psalmverse 9-11 steht in einem Wechselgesang zwischen Priestern und Gemeinde, der in Vers 1 mit einer direkten Gebetsanrede an Gott anhebt. Zu nennen wäre auch die Exodus-Gottesprädikation in Ex 16,6; Dtn 8,14; Jer 16,14.

Ich nenne die vier wichtigsten.[146] (1) Zunächst die erschlagende Dissonanzerfahrung: Jesus war tot, sein Werk schien gescheitert, seine Botschaft ohne Gültigkeit. Jesus war zur verlorenen Elendsgestalt geworden.

(2) Der gestorbene Jesus von Nazareth hatte in Wort und Tat ein bestimmtes Gottesbild verkündet. Er hatte Gott als einen Gott der Güte interpretiert, der sich besonders den Verlorenen zuwendet.

Zwischen beiden Wissenselementen besteht eine partielle Kongruenz, eine Ähnlichkeit, insofern beide Male von Verlorenen die Rede ist. Kongruenzen oder Ähnlichkeiten aber regen, wie wir uns erinnern, zu kognitiver Konstruktion an – zunächst in negativer Spielart: Die Frage stellte sich, ob sich dieser den Verlorenen nahe Gott auch *diesem einen* Verlorenen aus Nazareth zuwenden würde, welcher den liebenden Gott selbst verkündet hatte. Die Antwort war aufgrund der Dissonanzerfahrung zunächst negativ.

Die positive kognitive Verknüpfung beider Bedeutungseinheiten dagegen würde lauten, dass der den Elenden nahe Gott gerade auch diesen verlorenen Jesus aus seinem Todestief errettete. Aber soweit sind wir noch nicht. Mehr war nötig, um diese positive Verknüpfung zu ermöglichen.

(3) Jesus hatte Gott ferner als den dargestellt, der seine endzeitliche Königsherrschaft bereits in der Gegenwart begonnen hatte aufzurichten – und zwar *in* dem Wirken und Reden dieses Jesus selbst.[147] Wer dieses weitere Wissenselement mit dem ersten verkoppelt, landet wiederum zunächst bei einer Frage: Könnte es sein, dass sogar *in* diesem *tödlichen* Geschick Jesu ein Stück Aufrichten der Gottesherrschaft sichtbar wird? Die spätere Antwort lautete Ja; aber wiederum sind wir noch nicht so weit.

Die ersten drei Wissensbausteine waren für den Nachfolgerkreis des Nazareners unmittelbar *relevant*, betrafen sie doch zentrale Punkte der Verkündigung und des Geschicks Jesu. Die vierte Bedeutungseinheit stammte aus der apokalyptischen Tradition des Judentums und stand dem jüdischen Jüngerkreis, der sich trauernd mit dem Todesgeschick Jesu auseinander setzte, zu Gebote:

---

[146] Weitere Bedeutungseinheiten werden im Anhang (Teil X.) entwickelt werden, wozu im hiesigen Duktus der Raum sich nicht bietet.

[147] Wer den hier vorausgesetzten exegetischen Entscheidungen im Hinblick auf die Basileia-Verkündigung Jesu *nicht* zustimmt, kann auch ohne dieses dritte Element auskommen. Es fällt damit nicht das Gebäude zusammen. – Zur Basileia-Verkündigung des historischen Jesus und zur Auseinandersetzung mit Alternativinterpretationen vgl. gut z.B. J. Becker, Jesus von Nazareth, Berlin/New York 1996.

(4) Als vierte Wissenseinheit diente die vorgeprägte jüdische Erwartung einer allgemeinen Totenauferweckung in Israel durch Gott am Ende der Tage. Ein bunter Fächer von Texten, von Daniel 12 bis hin zur zweiten Benediktion des Achtzehngebets („gepriesen seiest du, Gott, der du die Toten lebendig machst"), belegt diese eschatologische Hoffnung. Doch braucht der Fächer an dieser Stelle nicht auseinander gefaltet zu werden; ein Exkurs am Schluss (Teil X.) beleuchtet die wichtigsten Belege.

Auch im Blick auf den vierten Bedeutungsbaustein stellte sich, wenn er mit dem ersten kombiniert wurde, eine Frage: Wie steht es mit der lebenschaffenden Macht Gottes in Bezug auf den einen Toten namens Jesus?

1.3. Die axiomatische Grundlegung

1.3.1. Die vier Wissenselemente stellten ein explosives Gemisch dar, das nur eines Funkens bedurfte, um zu den Reaktionen, den angedeuteten positiven kognitiven Verknüpfungen, zu führen, die in unserem Axiom niedergelegt sind. Der Funke *wurde* entzündet! Von der sinnlichen Wahrnehmung des ὤφθη („er wurde gesehen/ er erschien"; 1Kor 15,5-8) ist zu reden, von jenem visuellen Geschehen, das zuerst von Kephas erlebt wurde: Petrus „sah" den gestorbenen Jesus als Lebendigen; und all die angedeuteten kognitiven Verknüpfungen zwischen den vier Bedeutungsbausteinen konnten (zumindest theoretisch) ablaufen. Historisch nachweislich wichtig war vor allem der vierte Baustein, der die Wahrnehmungskategorie „Auferweckung" bereitstellte, so dass das visuelle Erleben in *diesem* Sinne interpretiert wurde und nicht als Gespenstererscheinung, die als Wahrnehmungskategorie in einem anderen Kulturkreis durchaus näher gelegen hätte.[148]

1.3.2. Das Entstehen des ersten urchristlichen Satzes „Gott erweckte Jesus von den Toten" und sein Evidentwerden für die erste christliche Gemeinde lassen sich auch mit Hilfe der semantischen (a-b) und pragmatischen (c) Kriterien untersuchen, die bei der Evidenzquelle des sinnlichen Wahrnehmens eine Rolle spielen (s.o. Teil V.).

---

[148] Matth 14,26; Lukas 24,37 wehren sich gegen die Gespensterkategorie – obwohl in verschiedensten Kulturkreisen immer wieder behauptet wird, dass gerade durch Gewalteinwirkung Gestorbene keine Ruhe finden und geistern.

Dass eine sinnliche Wahrnehmung von einem bewusstseinsunabhängigen Objekt, Sachverhalt oder Geschehnis herrührt (und nicht von einem Tagtraum oder einer Sinnestäuschung), akzeptiert das Gehirn dann am ehesten, (a) wenn der Wahrnehmung ohne große Probleme eine Bedeutung zugeordnet werden kann und (b) wenn diese Bedeutung sich durch kognitive Verknüpfung in einen vorhandenen Sinnzusammenhang einpassen lässt.

Die Bedingung (a) war aufgrund der im Judentum gehegten Überzeugung einer „Totenauferweckung durch Gott" erfüllt. Diese Vorstellung diente den Osterzeugen als Wahrnehmungskategorie: Was sie sahen, war eine Auferweckung durch Gott – kein Traum, keine Gespenstererscheinung, keine Fata Morgana.

Im Blick auf die andere Bedingung (b) ist erstens der Kontext der Verkündigung des historischen Jesus zu nennen. Jesus hatte die Zuwendung Gottes zu den Verlorenen und Gescheiterten verkündet (obige Bedeutungseinheit 2) und Gottes Wirken gerade auch *in* seinem, Jesu eigenem Leben behauptet (Bedeutungseinheit 3). Der aufgrund visuellen Wahrnehmens gefundene Satz „Gott erweckte den im Tode verlorenen Jesus" passte in diesen jesuanischen Verkündigungskontext hinein: Gott wendet sich auch dem verlorenen und gescheiterten Jesus zu (Bedeutungseinheit 2) und lässt sogar noch in dessen Tod ein Stück der Aufrichtung seiner Herrschaft sichtbar werden (Bedeutungseinheit 3). Gott bleibt sich selbst – beziehungsweise dem von Jesus verkündeten Gottesbild – treu und bestätigt so diesen Jesus. Auf diese Weise stellte sich ein Harmonie-Resultat, eine Kontextstimmigkeit, ein, die die Plausibilität des Satzes „Der tote Jesus lebt" zu befördern im Stande war.

Als zweiter Kontext ist nochmals der der jüdischen Auferweckungsvorstellung zu nennen (Bedeutungseinheit 4). Ob gleich zu Anfang bei dem Satz „Gott erweckte Jesus von den Toten" alle möglichen apokalyptischen Assoziationen mitgedacht wurden, die aufgrund der jüdischen Auferweckungsvorstellung mit diesem Satz verknüpft werden konnten, wissen wir nicht. Jedoch stand hier ein Weg offen für vielfältige kognitive Sinnkonstruktionen. Ich nenne nur ein Beispiel: Wenn Gott einen Toten erweckte, wie es Apokalytiker für die Endzeit erwarteten (Daniel 12 u.ö.), dann haben das Eschaton und die eschatologische Auferweckung der Toten Israels mit der Auferweckung Jesu *begonnen*; Jesus ist folglich der Erstling der Auferweckten, die anderen werden in sehr naher Zukunft folgen. Der Weg dieser kognitiven Sinnkonstruktion wurde bald beschritten,[149] so dass das anfängliche Axiom sich fortentwickelte zu „Gott erweckte

[149] Vgl. z.B. 1Kor 15,20; 1Thess 4,14.

Jesus als den Ersten der im Eschaton aufzuweckenden Toten". Nahtloses Einpassen des Satzes von der Auferweckung Jesu in den apokalyptischen Auferstehungs-Sinnzusammenhang erhöhte die Plausibilität dieses Satzes selbst.

Der pragmatische Faktor (c) schließlich lautete: Menschen akzeptieren Wahrgenommenes – hier einen auferweckten Toten – bereitwilliger als etwas Bewusstseins-Unabhängiges, wenn sie das Wahrgenommene erwarten konnten. Spielte dieser Faktor eine Rolle? Wir wissen es nicht, können es aber nicht ausschließen, da die Kombination der Bedeutungseinheiten 2, 3 und 4 möglicherweise eine solche Hoffnung geweckt hatte. Das Reich des Gottes der Güte ist nahe herbeigekommen, so hatte Jesus von Nazareth verkündet (Bedeutungseinheiten 2-3). Durfte deshalb auch dem eschatologischen Ereignis eines nahen Auferweckens von Toten (Bedeutungseinheit 4) entgegengesehen werden? Rechneten wir mit einer solchen Erwartungshaltung *vor* der sinnlichen Wahrnehmung des ὤφθη („er erschien"), wofür uns die Quellen fehlen, so hätte sich die Plausibilität des Satzes „Gott erweckte Jesus vom Tode" für die ersten Christen nochmals erhöht.

1.3.3. War aufgrund zweier Evidenzquellen, sinnlicher Wahrnehmung und kognitiver Konstruktion, der Satz „Gott erweckte Jesus aus den Toten" gefunden, so bedurfte es weiterer Evidenzfaktoren, um den Satz zum Axiom neuer Wirklichkeitskonstruktion werden zu lassen.

Historisch lässt sich kaum mehr als dies greifen, dass mehreren, wahrscheinlich sogar über fünfhundert Personen des syropalästinischen Raumes in einer begrenzten Zeitspanne nach Jesu Tod verschiedene visionäre Erlebnisse widerfuhren, wahrscheinlich insgesamt sechs Visionen (1Kor 15,5-8), welche allesamt die Person Jesu zum Gegenstand hatten und aufgrund welcher sich bei den Visionären die Überzeugung verfestigte, dem gestorbenen Jesus sei von Gott neues Leben, eine neue personale Existenz, geschenkt worden. Mehr lässt sich im Hinblick auf die sogenannten Ostererscheinungen historisch kaum ausmachen. Aber dies ist im Rahmen unseres heuristischen Modells bereits viel: Die Behauptung „Gott erweckte Jesus" war nicht nur *sinnlich erfahrbar*, diese Erfahrung konnte sich auch *wiederholen*, und sie *breitete sich aus* auf verschiedene Erfahrungssubjekte, so dass sich wachsende Intersubjektivität einstellte, eine Intersubjektivität, die sich weiter durch die dritte Evidenzquelle der *sozialen Bestätigung* verfestigte: Die „Auferstehungszeugen" bestätigten sich ihre Erfahrung gegenseitig. Und wer im Umkreis des ehemaligen Anhängerkreises Jesu nicht selbst an den visionären Erlebnissen Anteil hatte, konnte sich durch die Visio-

näre den Sachverhalt *sozial bestätigen* lassen. Wie unser heuristisches Modell prognostiziert, war das spezifisch urchristliche Wissen von Anfang an ungleich verteilt und sollte in der Folge zu einer Abstufung der Wissenden führen, insofern Auferstehungszeugen, Apostel beiderlei Geschlechts (Römer 16,7; 1Korinther 15,5-8), sich von anderen Christinnen und Christen abhoben.

Dass schließlich auch die vierte Evidenzquelle, das *positive emotionale Erleben*, zur axiomatischen Grundlegung des neuen christlichen Kontextes beitrug, bedarf kaum des Erwähnens. Etwas wird um so eher als Baustein in die eigene Wirklichkeit übernommen, je attraktiver es ist, je hilfreicher im Lebensvollzug es sich darstellt. Trauer wandelte sich in Freude, Klage in Doxologie. Die zitierte älteste, partizipiale Auferweckungsformel, eine Gottesprädikation, war am ehesten, wie wir sahen, im gottesdienstlichen Lobpreis verwurzelt.

1.4. Unmittelbare organisatorische Folgen

Das historische Material ist schließlich mithilfe einer letzten Kategorie des heuristischen Modells zu befragen. Ist ein Wisseselement, hier der Satz „Gott erweckte Jesus", für eine Gruppe relevant geworden, so beschäftigt sie sich eingehender – das heißt, auch in organisatorischen Maßnahmen – mit dieser Wissenseinheit. Das Handeln der Gruppe richtet sich nach dem neuen Wissensbestand aus. Dergleichen lässt sich auch noch für den Status Nascendi des urchristlichen Sinnzusammenhangs beobachten. Nachdem der Auferweckungs-Satz gefunden, nachdem Petrus beziehungsweise die Zwölf den Satz zweimal visionär erfahren hatten, setzte Organisationstätigkeit ein: Eine größere Versammlung von ehemaligen Jesusanhängern und –jüngerinnen wurde einberufen, mehr als fünfhundert an der Zahl (1Korinther 15,5-6). Als einziger Grund für diese Versammlung kommt die Auferweckungsnachricht des Petrus und der Zwölf in Frage. Sonst existierten keine Motive, aus denen heraus sich die Anhänger eines von der Provinzialmacht gekreuzigten Kriminellen auf eine nicht ungefährliche Massenversammlung eingelassen haben sollten. Wer zu dem Gekreuzigten gehört hatte, verkroch sich lieber im Winkel, anstatt sich mit anderen Jesusanhängern *en masse* zu versammeln. Hier vollzogen sich erste Schritte zur „institutionellen Objektivierung" der Auferweckungs-Behauptung. Dass dann auch den über fünfhundert Versammelten eine Jesus-Vision widerfuhr, war ein besonderes Superadditum, dessen sie sich erfreuen konnten.

1.5. Die weitere Entfaltung des axiomatisch grundgelegten Kontextes

Es lohnte, anhand des heuristischen Modells nun zu beschreiben, wie der einmal grundgelegte Kontext sich *entfaltete*. Wie aus der ursprünglich *theo*logisch zentrierten Auferweckungsformel eine *christo*logisch orientierte wurde („er stand wieder auf" 1Thessalonicher 4,14 u.ö.). Wie durch kognitives Konstruieren rasch *Hoheitsaussagen* aus der jüdischen Tradition auf Jesus bezogen wurden (Gottessohn, Kyrios, Messias-Christus, Menschensohn-Weltrichter, etc.). Bereits vorpaulinisches, uraltes Formelgut stellte das Erhöhtwerden des auferstandenen Jesus in eine Machtposition heraus (Röm 1,3-4; Phil 2,9-11).

Es war dies angezeigt, denn (a) Gott hatte, so stellte es sich dar, den Jesuspropheten aus Nazareth vor allen anderen im Eschaton Aufzuerweckenden bevorzugt: an ihm, und nur an ihm, ein Exempel der allgemeinen eschatologischen Totenauferweckung bereits jetzt statuiert. Jesus war der Erstling (s.o.). Mit seinem Auferwecken wurde das Eschaton eingeläutet.

(b) Begannen, so die urchristliche Perspektive, mit Ostern die eschatologischen Ereignisse und damit das endgültige Offenbarwerden Gottes, so bewahrheitete sich im Nachhinein die Botschaft Jesu von Nazareths, dass die Königsherrschaft Gottes *nah herbeigekommen* sei. Das Ostergeschehen bestätigte den Urchristen das vorösterliche Reden Jesu. Gott selbst hatte augenscheinlich mit seinem Auferweckungsakt sich zu dem Bild des sich nahenden Gottes bekannt, das Jesus von Nazareth verkündet hatte. Gottes Auferweckungsakt autorisierte das Wirken Jesu nicht nur formal (wie einem Verdienten ein Orden angeheftet wird), sondern auch inhaltlich: *Gott schien zu halten, was Jesus versprochen hatte.*

Wir sehen, an der Wahl der Wahrnehmungskategorie „Auferweckung" für die österlichen visionären Erlebnisse hing alles. Sobald Ostern nicht als eine von vielen Gespenstererscheinungen, sondern als vorgezogener Sonderfall der allgemeinen eschatologischen Totenauferweckung klassifiziert wurde, als weit und breit einziger, folgten Hoheitsaussagen mit logischem Zwang. Diese brauchten nur noch entfaltet zu werden.

Die urchristlichen Konstrukteure entfalteten, indem sie sich über die alten Schriften beugten und emsig nachzuforschen begann, ob Gott nicht in den heiligen Texten dieses außergewöhnliche und eschatologische Jesusgeschehen bereits vorher angedeutet hatte. Eine Fülle alttestamentlicher Aussagen ließ sich auf den auferstandenen Jesus übertragen, um seine Hoheit auszusa-

gen.[150] Psalm 110,1 beispielsweise („Setze dich mir zur Rechten...") wurde gleich mehr als ein Dutzend Mal als ein Christologie-Baustein ins Neue Testament eingemauert.[151] Das emsige kognitive Konstruieren bediente sich traditionellen, vor allem alttestamentlichen Sprachmaterials. Auf diese Weise schien in den alten Texten plötzlich neues Licht auf. Der Ursprungssinn galt nicht mehr; der „eigentliche" Sinn dieser Texte wurde entdeckt. Ursprünglich zum Beispiel den historischen Königen in Jerusalem zugesprochene Gottesworte („Ich habe meinen König eingesetzt auf meinem heiligen Berg Zion... Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt" Psalm 2,6f) wurden als Worte Gottes an Jesus Christus gelesen.[152]

Die Nachzeichnung dieser spannenden christologischen Entwicklung – und der Hand in Hand gehenden Relecture der jüdischen, vor allem alttestamentlichen Schriften – füllt bereits Bücher.[153] Sie sprengte den hiesigen Rahmen.[154] „Less is more, Lucrezia," dichtete Robert Browning. Ich springe in den folgenden Kapiteln (2.-5.) zu anderen Stufen der Entfaltung des urchristlichen sozialen Sinnzusammenhangs.

1.6. Ein Streit historischer Wissenschaft?

Treten wir einen Schritt zurück. In den Kategorien unseres Modells die axiomatische Grundlegung des urchristlichen sozialen Kontextes mit wenigstens groben Strichen zu skizzieren, mag zwar reizvoll sein, ist aber nicht die einzige sich aus konstruktivistischer Sichtweise ergebende Erkenntnis. Das Hauptresultat lautet vielmehr: Aus konstruktivistischer Sicht ist es sinnlos, sich unter Historikern zu streiten, ob die urchristlichen Ostererfahrungen rezeptive oder produktive Visionen waren; ob sich also in den Christophanien (von 1Korinther 15,5-8) ein zum Leben Auferweckter selbst bekundete oder ob die personale Existenz des Menschen Jesus mit seinem Kreuzestod endgültig zu Ende

---

[150] Dergleichen hermeneutische Freiheit war nicht neu, sondern wurde auch von nicht-christlichen jüdischen Schriftgelehrten praktiziert. Sie hatten vorgemacht, wie man z.B. die Bildrede von Daniel 7 ihres Ursprungssinns beraubt und die ursprünglich in Dan 7 kollektiv auf Israel gedeutete Menschensohngestalt zu einer individuellen eschatologischen Retter- und Richtergestalt stilisiert. Siehe dazu unten Teil X. 3.

[151] Röm 8,34; 1Kor 15,25; Matth 22,44; 26,64; Markus 12,36; 14,62; (16,19); Lukas 20,42f; 22,69; Apg 2,34f; Eph 1,20; Kol 3,1; Hebr 1,3.13; 8,1; 10,12.

[152] Hebr 1,5; 5,5; vgl. Matth 3,17; 4,3; Lukas 3,22; Joh 1,49; Apg 13,33.

[153] Zuletzt jetzt (am Beispiel des Hebr) A. Rascher, Christologie und Schriftauslegung im Hebräerbrief, Diss. Heidelberg 2006.

[154] Wenigstens Streiflicher werden unten im Anhang (Teil X.) zur Sprache kommen, etwa die Menschensohn-Weltrichter-Christologie.

kam und die Genese der ersten Vision ausschließlich in den (uns quellenmäßig unzugänglichen) psychischen Gegebenheiten des Petrus zu suchen sei, dessen Eifer seinerseits die Genese der übrigen Visionen – als Kettenreaktion – erklärte. Solche Streitereien sind aus konstruktivistisch-epistemologischer Sicht sinnlos und angesichts der außerhalb der Theologie ablaufenden Debatte über den Wirklichkeitsbegriff obsolet. Warum? Versuchen wir, als Historiker die damalige (konstruierte) Wirklichkeit der Urchristen zu beschreiben, so handelte es sich ohne Zweifel um rezeptive Visionen. Diese Christophanien waren für die Urchristen Ausdruck eines aktiven Bezugnehmens seitens eines Auferstandenen, der sich auf diese Weise selbst als Lebender bekundete. So verstanden die ersten Christen ihre Welt, und Historiker können sich glücklich preisen, wenn sie an diese von den Urchristen konstruierte Welt herankommen. Zu der *ontischen Realität* dagegen, die dieser konstruierten Wirklichkeit der urchristlichen Ostergläubigen zugrunde lag, haben wir aus konstruktivistisch-epistemologischer Sicht *eo ipso* keinen Zugang. Der Streit über die ontische Realität „hinter" diesen Visionen – ob rezeptiv oder produktiv – ist deshalb *eo ipso* auch kein wissenschaftlicher, keiner, der auf dem Felde historischer Forschung ausgetragen oder durch Intensivierung der historischen Rückfrage entschieden werden könnte.

Was für ein Streit ist er dann? Er ist das Wortgefecht von Alltagsmenschen um das bessere Wirklichkeitskonstrukt zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Mehr nicht. Denn ob sich jemand für oder gegen eine Kategorisierung der urchristlichen Ostererfahrungen als rezeptiv entscheidet, hängt ab von der Wirklichkeit, die er oder sie bereits *vor* aller historischen Forschungsarbeit *für sich persönlich* konstruierte. Das der einen Entscheidung zugrunde liegende Wirklichkeitskonstrukt rechnet mit der Existenz Gottes und mit Gottes schöpferischem Wirken in den Ereignissen der Welt. Das der Gegenthese zugrunde liegende Wirklichkeitsverständnis schließt ein schöpferisches Wirken Gottes, das einen Verstorbenen mit neuer personaler Existenz zu beschenken vermag, prinzipiell aus. Welche der beiden konstruierten Wirklichkeiten heute die bessere ist, wäre zu streiten. Nur soll dann nicht so getan werden, als handele es sich dabei um einen Streit historischer Wissenschaft.[155]

---

[155] Siehe weiterführend unten (in Teil IX.) die Skizze einer konstruktivistischen Theorie der Geschichtsschreibung.

2. Die Irrelevanz weltlicher Unterschiede

Auf dem Boden der konstruktivistischen Prämissen (s.o. II.-III.) vermag die Rede von Gleichheit oder Ungleichheit von Menschen keine ontologische Aussage zu sein: Gleichheit oder Ungleichheit können – wie die Willensfreiheit des Menschen (s.o. III. 3.) oder die Menschwürde[156] – in der ontischen Realität nicht *entdeckt* und dann ausgesagt werden. Sie stellen immer nur Wirklichkeitskonstrukte unseres Gehirns dar, *Zuschreibungen*, die intersubjektiv vermittelt werden und dann im menschlichen Verhalten Wirkung zeigen.

In Galater 3,28 behauptet Paulus: Was immer die weltlichen Unterschiede zwischen euch Galatern sein mögen, sie sind aufgehoben. „Es gibt nicht Jude noch Grieche, nicht Sklave noch Freier, nicht Mann noch Frau".

Der Text unterscheidet zwischen zwei konstruierten Wirklichkeiten, die neben- und gegeneinanderstehen. Einerseits kommt der weltliche, hellenistisch-römische Kontext zur Sprache, in dem Juden von Griechen, rechtlich Unfreie von Freien, Männer von Frauen abgehoben werden. Die Christengemeinde andererseits hat einen Paradigmenwechsel vollzogen: In ihrem neuen Wirklichkeitskonstrukt wird nicht mehr auf diese Weise zwischen den Menschen differenziert. In der Hausgemeinde und beim Umgang der Christen untereinander wird von dergleichen weltlichen Unterschieden abstrahiert; irrelevant sind sie, so dass der eine Mensch wie der andere dasteht. Dies meint das „ihr alle seid einer" (εἷς). Ihr seid allesamt ein und derselbe, euch unterscheidet nichts. Keine Übersetzung, aber eine den Sinn treffende Paraphrase wäre: „Ihr alle seid einer (wie der andere)". Das maskuline εἷς kann entgegen verbreiteter Annahme unmöglich bedeuten, dass alle „einen (Kirchen)leib" darstellen; dagegen steht das neutrale Genus von σῶμα („Leib").

2.1. Der neue Kontext von Galater 3,28 als intersubjektiv geteilte Wirklichkeit

Der geschilderte neue Kontext ist in Galater 3,28 zunächst ein subjektiver im Kopf des Paulus. Darüber hinaus repräsentiert er aber auch einen intersubjektiven Kontext, eine neue soziale

---

[156] Zu Menschenwürde und Neues Testament vgl. P. Lampe, Menschliche Würde in frühchristlicher Perspektive, in: E. Herms, Hg., Menschenbild und Menschenwürde, Gütersloh 2001, 288-304.

Wirklichkeit in den urchristlichen Gemeinden. Woraus darf dies geschlossen werden?

(a) Paulus rekurriert in 3,27-28 auf urchristliches Taufverständnis: In der Taufe und in der postbaptismalen Existenz werden weltliche Unterschiede zwischen den Getauften irrelevant; ungeachtet ihrer weltlichen Status dürfen alle Täuflinge sich *derselben* Nähe zu Christus, *desselben* Gerettet- und Angenommenseins durch Christus vergewissern. Aus der allen Glaubenden gleichermaßen gewährten Christusrelation resultiert Gleichheit der Getauften untereinander.

Der Apostel behaftet die Galater bei diesem Wirklichkeitskonstrukt. Existierte es nur in *Paulus* Kopf, müsste er erst die Galater von ihm zu überzeugen versuchen. Er müsste erst auf Intersubjektivierung drängen, was er nicht tut, sondern er setzt eine bereits erfolgte Objektivierung des Konstruktes voraus, wenn er es als selbstverständlichen Baustein für seine Argumentation im Galaterbrief verwendet.

(b) Paulus argumentiert gegenüber den Galatern, dass Toraobservanzen, speziell Beschneidung, keinen Vorzug gegenüber unbeschnittenen Heidenchristen gewähren. Alle Christen seien unterschiedslos „durch den Glauben Kinder Gottes" (3,26). Der Unterschied zwischen Heiden- und Judenchristen sei *„in Christo"* irrelevant. Das heißt aber, dass die von Galater 3,28 angesprochenen Unterschiede zwischen Sklaven und Freien sowie Männern und Frauen über den Rahmen des Kapitels hinausschießen und auf eine traditionelle Formulierung schließen lassen, die älter als der paulinische Galaterbrief ist.

Dieser Schluss gilt umso mehr, als sich hier Vokabeln häufen, die sonst bei Paulus nur höchst selten begegnen: Das gleich dreimalige ἔνι („es gibt") findet sich bei Paulus nur noch in 1Kor 6,5; ἄρσεν („männlich") und θῆλυ („weiblich") nur noch in Röm 1,26-27. Das vorpaulinische Traditionsstück stellt eine in drei Parallelismen gegliederte Formel dar.

(c) Können wir davon ausgehen, dass die Irrelevanz weltlicher Unterschiede zwischen Christen nicht nur in Paulus' Kopf, sondern als transsubjektives Wirklichkeitskonstrukt auch in den Köpfen seiner Gemeindeglieder existierte, dann heißt das noch nicht, dass diese Gemeinden stets auch danach handelten. Zwischen mentalem Kontext und Verhalten ergibt sich, wie wir an uns selbst immer wieder beobachten, ein „Reibungsverlust", über den später noch einmal zu handeln sein wird. Trotz solchen Reibungsverlustes ist in den Quellen Verhalten dokumentiert, das dem Konstrukt der Irrelevanz weltlicher Unterschiede entspricht:

Frauen nahmen in der ersten christlichen Generation einen bemerkenswerten Einfluss auf das Gemeindeleben, wie hier

nicht noch einmal nachgewiesen werden muss. Erst gegen Ende des 1. Jahrhunderts wurde kräftig versucht, diesen Einfluss zu beschneiden.[157]

Heidenchristliche Gemeinden wie die der Hauptstadt Rom integrierten – trotz bekannter Konfliktfälle – oft genug problemlos *Juden- und Heidenchristen*, ohne dass die einen gegenüber den anderen einen Vorrang einnahmen.[158]

Sklaven wurden nicht selten geschwisterlich als *pares* behandelt, wie Paulus durch den Philemonbrief belegt. Er stellt sich auf eine Stufe mit dem christlich gewordenen Sklaven Onesimus (Phlm 6. 12. 16-18) und erwartet, dass auch dessen Herr Philemon auf das Durchsetzen seiner Herrenrechte verzichtet und Onesimus als gleichgestellten Bruder liebevoll bei sich aufnimmt (16-17).

Wir können nach allem davon ausgehen, dass die Irrelevanz der ethnischen, rechtlichen, sozial-ökonomischen und geschlechtsspezifischen Unterschiede zur konstruierten sozialen Wirklichkeit der ersten christlichen Generation gehörte, wenigstens soweit diese unter paulinischem Einfluss lebte.

2.2. Pendler zwischen zwei Kontexten

Heißt dies, dass der alte, hellenistisch-römische soziale Kontext von den Christen gänzlich abgelegt worden war? Durchaus nicht. Sonst hätten die Getauften aus der Welt auswandern müssen, was nicht des Paulus Wille war (1Kor 5,10).

Wenn Christen sich in den Gassen einer hellenistischen Stadt, auf dem Markt oder anderswo unter paganen Menschen im Kontext der hellenistisch-römischen Kultur bewegten, gehörten sie *diesem* Kontext weiter an: Sie gingen weiter als Sklaven einer Arbeit nach, lebten weiter in Geschlechterrollen als Mann und Frau, waren geprägt von ihrer jüdischen oder paganen Vergangenheit. Im weltlichen sozialen Kontext wurden diese Unterschiede nicht aufgehoben. Im Gegenteil, angesichts des nahen Eschatons ermutigte Paulus in 1Korinther 7 die Christen sogar, in den angestammten Rollen des weltlichen Kontextes auszuharren und nicht sich nach Freilassung aus dem Sklavenstand zu drängen oder das Eheleben mit einem heidnischen Partner zu beenden. Alle sollten in dem weltlichen Status verbleiben, den sie zu dem Zeitpunkt innehatten, als sie in der Taufe (Gal 3,27)

---

[157] Weiteres z.B. bei P. Lampe - U. Luz, Nachpaulinisches Christentum und pagane Gesellschaft, in: J. Becker u.a., Die Anfänge des Christentums. Alte Welt und Neue Hoffnung, Stuttgart 1987, 185-216, hier 189-193.

[158] Vgl. P. Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, Tübingen 1989², 53-63 u.ö.

den Paradigmenwechsel zum christlichen sozialen Kontext vollzogen: Ein jeder sollte in seiner κλῆσις („Berufung") bleiben.

Paulus konkretisierte diese Empfehlung. Innerhalb des weltlichen Kontextes, in dem Christen nach ihrer Taufe weiterlebten, sollten sie *aktiv* kein Verändern ihres Status betreiben, jedoch willig Wandel akzeptieren, wenn dieser *passiv* an sie herangetragen wurde: Wenn ein Dominus beschloss, einen Sklaven freizulassen, sollte dieser den Beschluss willkommen heißen; wenn der pagane Ehepartner sich um jeden Preis trennen wollte, sollte es hingenommen werden (1Kor 7,15.21). Welche weltlichen Status immer die Umwelt an die Christen herantrug, in diese weltlichen Rollen sollten sich die Getauften angesichts des heraneilenden Eschatons willig fügen.

Was änderte sich dann mit der Taufe? Das Spannende ist, dass die frühen Christen nach der Taufe in *zwei* Kontexten lebten. Die Gleichheitsdevise des christlichen Kontextes stellte beim Lebensvollzug draußen in der paganen Umwelt lediglich einen mentalen Kontext dar.

Ist ein Nebeneinander von mentalen und sozialen Kontexten möglich? Hier zeigt sich, wie gut das theoretische Instrumentarium des wissenssoziologischen Konstruktivismus auf die von Galater 3,28 angezeigte Konstellation passt. Das Individuum kann, während es sozial interagiert, gleichzeitig sowohl einen sozialen als auch einen oder mehrere davon abweichende mentale Sinnzusammenhänge in seinem Kopf gelten lassen. Es kann etwa in einem von begeisterter Menge gefüllten Stadium stehen, sich für eine Mannschaft und ihr Können erwärmen, sich in den sozialen Kontext eines sportlichen Wettkampfs hineingeben und doch gleichzeitig einen zweiten, mentalen Kontext in seinem Kopf wirken lassen – zum Beispiel einen sozialpsychologischen, der das Verhalten der Massen studiert und in sozialpsychologischen Kategorien interpretiert. Da es den Teilnehmern an einer Situation jederzeit unbenommen ist, neben dem jeweiligen intersubjektiv geteilten Kontext dieser Situation auch noch einen anderen mentalen Kontext zu hegen, ergeben sich immer wieder erstaunliche Unterschiede in der Wirklichkeit der Menschen, die zur selben Zeit am selben Ort weilen.

Angewandt auf die Urchristen bedeutet dies: Draußen in der „Welt" bewegten sich Christen innerhalb des sozialen Kontextes der hellenistisch-römischen Gesellschaft, indem sie weiter ihre Rollen als Sklaven, Freie, als Frauen und Männer spielten. Zur selben Zeit hegten sie jedoch den mentalen Kontext im Kopf, dass solche weltlichen Unterschiede vor Gott und in der Gemeinde nicht zählen.

Dieser *mentale* Kontext wurde zum *sozialen*, sobald Christen sich trafen und dann oft genug geschwisterlich so miteinander

umgingen, dass sie von den weltlichen Unterschieden des alten sozialen Kontextes abstrahierten, sich also nicht mehr κατὰ σάρκα („nach dem Fleische", 2Kor 5,16) kannten, um ihre eigene Sprache zu benutzen.

Gut möglich war, dass auch in diesem neuen sozialen Kontext der eine oder andere Christ wiederum nicht völlig aufging, sondern gleichzeitig den Kontext der hellenistisch-römischen Gesellschaft als mentalen Sinnzusammenhang noch mit im Kopf hatte: Er fühlte sich dann zum Beispiel als weltlich Arrivierter peinlich berührt, wenn er von einem christlichen Sklaven in der Hausgemeinde allzu vertraulich auf die Schulter geklopft wurde,[159] oder wenn Frauen wie Priska,[160] Junia[161] oder die Patronin Phoebe[162] gemeindeleitende Funktionen wahrnahmen. Von zwei Kontexten im Kopf geplagt war auch der, der sich während des Gottesdienstes von der erotischen Ausstrahlung einer Mitchristin fasziniert fühlte, obwohl dies schlecht in den neuen sozialen Kontext von Galater 3,28 – „weder Mann noch Frau" – passte; nicht von ungefähr drang Paulus darauf, dass die Frauen beim Gottesdienst ihr Haupt züchtig bedeckten (1Kor 11,2-16). Als Gründe nennt er in diesem Text zwar andere als den der Distraktion der Männer; er verweist vor allem auf Tradition und Sitte. Aber seine Regelung zeitigte zweifelsohne erotikdämpfende Wirkung, egal ob Paulus diese bewusst ins Auge fasste oder nicht. In Vers 10 wird ihm immerhin bewusst, dass unverhüllte Frauenköpfe die *Engel* verführen könnten. Die alten Geschlechterrollen sollten Galater 3,28 zufolge in der neuen sozialen Realität der christlichen Gemeinde an Kraft verlieren, mithin auch – dies mag bedauert werden oder nicht – die erotische Spannung zwischen den Geschlechtern sich verringern, soweit dies den Einzelpersonen möglich war.[163]

Leute mit zwei Kontexten gleichzeitig im Kopf waren am ehesten für den Reibungsverlust verantwortlich, der beim Übersetzen eines Wirklichkeitskonstrukts in Verhalten stets auftritt.

Andere Christen und Christinnen werden dagegen in dem neuen sozialen Kontext so aufgegangen sein, dass sie für die Dauer der christlichen Zusammenkunft den Kontext der „Welt"

---

[159] Vgl. 1Tim 6,2: Sklaven, „die gläubige Herren haben, sollen dieselben nicht geringschätzig behandeln, weil diese Brüder sind, sondern ihnen um so mehr dienen".

[160] In Röm 16,3; Apg 18,18.26; 2Tim 4,19 figuriert sie vor ihrem Ehemann. Mit diesem beherbergte sie verschiedene Hausgemeinden.

[161] Nach Röm 16,7 war sie entweder selbst eine Apostolin oder doch zumindest im Kreise der Apostel höchst angesehen.

[162] Röm 16,1-2.

[163] Siehe weiter 1Kor 7,29.32, v.a. 7,37-40.

und der hellenistisch-römischen Gesellschaft gänzlich ausblendeten.

Fazit: Die konstruktivistischen Kategorien geben ein adäquates Instrumentarium an die Hand, das Neben- beziehungsweise Nacheinander der beiden Wirklichkeiten zu beschreiben, die von neutestamentlichen Texten wie Galater 3,28 angesprochen werden. Die Urchristen und -christinnen lebten in zwei Kontexten, zwischen denen sie hin- und herpendelten, wobei einer der beiden Kontexte jeweils zum sozialen und der andere zum mentalen wurde. Welcher Kontext jeweils was von beidem war, hing davon ab, mit wem diese urchristlichen Menschen umgingen: mit ihresgleichen oder mit paganen Mitmenschen.

Komplizierter und konfliktträchtiger gestaltete sich das Nebeneinander der beiden Kontexte dagegen, wenn sie im Alltag *desselben Haushalts* sich auf engstem Raum überschnitten, in Haushalten, in denen (nicht nur Mann und Frau, paganer Ehepartner mit christlichem, christlicher Sklave mit paganem Herren, sondern auch) *christliche* Sklaven mit *christlichen* Herren miteinander umgingen. Dem Philemon in Kolossae, dem Dominus des für das Christentum gewonnenen Onesimus, stellte sich die knifflige Frage, welchem Kontext er im Alltagsleben seines Hauses, also nicht nur sonntags während des Gottesdienstes seiner Hausgemeinde, mehr Gewicht zubilligen sollte, ohne den anderen Kontext gänzlich zu zerstören. Ihm stellte sich die Frage, welchem Kontext er wann den Status eines nur mentalen und welchem er den des intersubjektiv gelebten zubilligen sollte. Ein Balanceakt, ein Hin- und Herschalten. Onesimus sollte zwar wie ein Bruder angesehen und behandelt werden (christlicher Kontext), aber freizulassen war er – treu der Devise von 1Kor 7,17 – deshalb nicht; er hatte weiter den Boden zu fegen (weltlicher Kontext).[164]

2.3. Ein trotziger Ausbruch aus der Doppelwelt: Die Johannesoffenbarung

Nicht alle frühchristlichen Gruppen hielten das spannungsreiche Leben in zwei so verschiedenen sozialen Kontexten aus. Springen wir anderthalb Generationen weiter in die 90er Jahre des ersten Jahrhunderts hinein. Der kleinasiatische Autor der Johannesoffenbarung empfand zu dieser Zeit das Nebeneinander des römisch-hellenistischen und des urchristlichen Kontextes als hochgradig antagonistisch und verweigerte sich jeglicher Integration in die hellenistisch-römische Welt. Zu dieser Schärfe getrieben wurde er dadurch, dass Kaiser Domitians Priesterschaft in Kleinasien für alle verpflichtend den Herrscherkult zu

---

[164] Siehe weiter P. Lampe, Der Brief an Philemon, in: N. Walter - E. Reinmuth - P. Lampe, Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon, NTD 8/2, Göttingen 1998, 203-232.

propagieren begann. In Laodizea zum Beispiel war im Jahre 83 n. Chr. ein Kaisertempel errichtet worden; in Ephesus ragte ein Kaiserkoloss im Bezirk des Artemistempels. Die synkretistische Assoziierung der einheimischen Religionen mit dem Kaiserkult war in Kleinasien auf einen Höhepunkt geklettert. Der Autor der Johannesapokalypse porträtierte entsprechend den römischen Kaiser als scheußliche Bestie, die von einem zweiten Untier, der kaiserlich bestallten Priesterschaft der Provinzen, assistiert werde.[165] Klagend schrieb der Apokalyptiker: Die kaiserliche Priesterschaft „veranlasst, dass allesamt, die Kleinen und die Großen,... sich ein Malzeichen an die rechte Hand oder an die Stirn geben, so dass niemand kaufen oder verkaufen kann, es sei denn, er habe das Malzeichen, nämlich den Namen des Tieres".[166] Die Stelle ist mit Plinius' Epistula 10,96,10 zu vergleichen: Christen wurden von Übelwollenden denunziert, wenn sie auf dem Markt kein Opferfleisch kauften, wenn sie weder an öffentlichen Feiern teilnahmen noch beim Namen des Kaisers schwörten. Wer den göttlichen Kaiser nicht anbetete, riskierte das Leben, so schätzte der Johannesapokalyptiker die Lage ein.[167] Einige Bekenner wurden bereits hingerichtet.[168] Der Apokalyptiker erwartete eine weitflächige Christenverfolgung für Kleinasien (die allerdings nicht stattfand) und empfand seine Gegenwart als höchste Drangsal,[169] in der es „auszuharren" und „mit Geduld zu überwinden" gelte.[170] „Fürchte dich nicht vor dem, was du leiden wirst... Sei getreu bis an den Tod" (2,10); „selig die Toten, die in dem Herrn sterben werden von nun an" (14,13). Es galt, den Namen Christi nicht zu verleugnen, dem Kaiserkult um keinen Zoll nachzugeben (3,8). Die Entscheidungsalternative Christus-Kaiser stellte sich als absolutes Entweder-Oder dar, jedenfalls für den Johannesapokalyptiker.

Vor diesem Hintergrund konnte er den römisch-hellenistischen Kontext dem christlichen spiegelbildlich gegenüberstellen und jenen als Nachäffung von diesem karikieren:

- An der Spitze des christlichen Kontextes stehe Gott, an der Spitze des römisch-hellenistischen der Diabolos.
- Wie Christus seine Macht von Gott empfängt, so der Kaiser vom Diabolos (13,2.4).

---

[165] Vgl. Offb 12,18-13,10 für den Kaiser und 13,11-18; 16,13 für die Priesterschaft des Kaiserkults.

[166] Offb 13,16-17.

[167] Offb 13,15.

[168] Offb 2,13; 6,9-11.

[169] Offb 1,9; 2,9-10.13; 7,14; 13,7-10; 16,6; 17,6; 18,24; 19,2.20; 20,4.

[170] Offb 2,7.11.17.26; 3,5.11-12.21; 21,7; vgl. 1,9; 2,2-3.19; 3,10; 12,11; 13,10; 4,12.

- Wie der auferstandene Christus sein Todesmal an sich herumträgt (5,6), so ist Kaiser Domitian ein wiedererstandener Nero und trägt dessen verheilte Todeswunde an seinem Körper (13,3.12.14).
- Wie Gott, Christus und der Heilige Geist zusammengehören, formen Diabolos, Kaiser und pseudoprophetisches Tier (die Priesterschaft des Kaiserkults) eine satanische Trias (16,13; 20,10).
- Das pseudoprophetische Tier schenkt Leben wie der Heilige Geist (13,15 mit 11,11) und verkleidet sich als Lamm mit Hörnern wie Christus (13,11).
- Dem Taufsiegel der Christen entspricht das Malzeichen des Tieres (7,3; 13,16).

Als *Gegenwirklichkeit*[171] zum sozialen Sinnzusammenhang der hellenistisch-römischen Umwelt manifestierte sich für den Johannesapokalyptiker der neue soziale Kontext der Christen nicht zuletzt in moralischer Hinsicht. Während in der „Welt" gemordet (18,24), trotz Teuerung und Hungers in der Provinz (6,5-6) in Rom geprasst wird (17,4; 18,12.16) sowie „Sklaven und Menschenseelen" (18,13) unter die Räder geraten, gelte im christlichen Kontext die „Geschwisterliebe", *das Dahinschwinden des Unterschieds zwischen „Kleinen" und „Großen"* (1,9; 20,12; 19,5). Ja, selbst Christus werde, so beteuerte der Johannesapokalyptiker, mit den Christen *brüderlich* seinen Thron *teilen* (3,21; 20,6), allem hierarchischen Gehabe in der Welt und in der Kirche zum Trotze. Die am Ende des ersten Jahrhunderts auch in den Christengemeinden herangewachsenen hierarchischen Strukturen ignorierte der Johannesapokalyptiker nonchalant. Als einziges Amt in den irdischen Kirchengemeinden wollte er die Prophetie kennen.[172]

Radikale apokalyptische Antithetik und die Weigerung, sich in den alten hellenistisch-römischen Kontext in irgendeiner Wei-

---

[171] Vgl. auch die weltlichen Herrschertitel Basileus/König (Matth 2,2 u.v.ö.) und Kyrios/Herr (Röm 1,4 u.v.ö.), die im Urchristentum auf Christus bezogen wurden, ebenso den in der Umwelt für kaiserliche Auftritte benutzten Parusiebegriff (1Kor 15,23 u.ö.), der auf Christi Wiederkunft umgemünzt wurde. Im Markusevangelium beispielsweise wurde um 70 n. Chr. herum eine bewusste Gegenwelt zur römischen aufgebaut, etwa wenn in der Geschichte von der Sturmstillung Jesu (4,35-41) Motive sich finden, die sonst von den mächtigen Männern der Welt erzählt wurden, oder wenn in 4,22ff; 8,27ff von Jesus Dinge berichtet werden, die sonst über Vespasian in Umlauf waren. Zu den Belegen siehe P. Lampe, Heidnischer Mythos und christlicher Widerstand, in: ders., Felsen im Fluss, Neukirchen-Vluyn 2004, 33-48, bes. 47f.

[172] Vgl. 10,7; 11,18; 16,6; 19,10; 22,6.16.

se noch zu integrieren, kennzeichneten diese Art des Umgangs mit dem Nebeneinander der beiden Kontexte. Der Johannesapokalyptiker war, darauf deuten alle Indizien,[173] wie viele andere urchristliche Lehrer zu einem Nicht-Sesshaften, zu einem in Kleinasien umherstreifenden Wanderpropheten geworden, zu einem Aussteiger aus dem hellenistisch-römischen Kontext. Mit dem Konstruieren einer Gegenwelt verwirklichten die frühen Christen eine partielle *Befreiung* aus der hellenistisch-römischen Welt. Ein Stück Emigration aus der Welt wurde gelebt, die sich im radikalen Falle des Johannesapokalyptikers mit todesmutiger Martyriumsbereitschaft paarte. „Fürchte dich nicht vor dem, was du leiden wirst... Sei getreu bis an den Tod" (2,10).

2.4. Irenisches Angleichen der beiden Kontexte

Die weniger radikale und von den meisten frühen Christen bevorzugte Art, mit dem emanzipierenden, aber spannungsreichen Nebeneinander der beiden sozialen Kontexte umzugehen, war dadurch gekennzeichnet, dass der neue christliche Sinnzusammenhang im Laufe der Zeit ein wenig entschärft, das heißt, an den hellenistisch-römischen wieder angeglichen wurde. So bildeten sich trotz der Gleichheitsdoktrin langsam auch in der Kirche hierarchische Strukturen heraus; und der innerkirchliche Einfluss der ursprünglich gleichgestellten Frauen wurde bis zum Ende des ersten Jahrhunderts mancherorts zurückgedrängt.[174]

Galater 3,28, dieser unbequeme Satz der ersten Generation, entwickelte sich in nachpaulinischer Literatur keinesfalls zum meist zitierten Paulustext. Der von einem Paulusschüler verfasste Kolosserbrief griff den Vers zwar noch auf: „Da ist nicht mehr Grieche, Jude... Sklave, Freier" (Kol 3,11). Doch das „weder Mann noch Frau" von Galater 3 fehlt bereits. Und in Kolosser 3,22-4,1 werden die christlichen Sklaven zum Gehorsam gegenüber ihren Herren ermahnt, nur wenige Verse nach dem programmatischen Satz, dass da „nicht mehr Sklave noch Freier" sei.

„Gleichheit" – nicht nur vor Gott, sondern im Lebensvollzug der christlichen Gemeinden – verblasste in der Kirchengeschichte zu einem Wort der Tradition, zu einem mentalen Konstrukt von Träumern. Doch punktuell leuchtete der Gleichheitsgrundsatz auch immer wieder auf als intersubjektiv geteiltes, von

---

[173] Siehe P. Lampe, Die Apokalyptiker - ihre Situation und ihr Handeln, in: U. Luz - J. Kegler - P. Lampe - P. Hoffmann, Eschatologie und Friedenshandeln, Stuttgart 1982², 59-114, hier 109-111.

[174] Siehe P. Lampe - U. Luz, Nachpaulinisches Christentum, 189-193.

kirchlicher Gemeinschaft getragenes Wirklichkeitselement mit Handlungsfolgen. Auch wenn er keine ontologische Aussage sein kann, die ontische Realität des Menschen entdeckte, birgt er als Zuschreibung (wie „Menschwürde" und „Freiheit") wirkungsvolle Sprengkraft. Im Verein mit der naturrechtlich begründeten stoischen Gleichheitsmaxime strahlte er in den säkularen Bereich aus, bis in die neuzeitlichen Verfassungen hinein.

3. Die „Neuschöpfung" des Menschen

3.1. Eine ontologische Aussage?

Wenden wir uns dem ontologisch heiklen Begriff der Neuschöpfung (καινὴ κτίσις) zu: Christen werden in der Taufe neu geschaffen. „Wenn jemand in Christus ist, ist er eine neue Schöpfung. Das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden" (2Korinther 5,17; vgl. Galater 6,15).[175] Wie „realistisch" ist dies zu verstehen? Welchen „ontologischen Charakter", um die alte Frage der Exegeten aufzugreifen, besitzt das Neuschaffen, das in der Persönlichkeit des Getauften Platz greift? Nach Peter Stuhlmacher[176] resultierte für Paulus das Neugeschaffen-Werden der Getauften aus dem Angerufen-Sein durch den Schöpfer. Der Schöpferruf baut die präbaptismale Existenz „realiter" um. Das vorpaulinische und paulinische Christentum verstanden die Taufe als „wirkliche" Transformation der menschlichen Person und Existenz durch Gottes schaffendes Wort. Soweit die exegetische Binnenperspektive, die des Paulus und anderer Urchristen Verständnis wiederzugeben sucht.

Entpuppt sich diese Sicht als „Illusion", wenn wir sie von außen betrachten? Durchaus nicht. Aus konstruktivistischer Außenperspektive konstruierten die Urchristen eine bestimmte Wirklichkeit von sich selbst: Ihr Modell vom Ich beinhaltete, dass mit dem Christwerden ein radikaler Persönlichkeitsumbau stattfindet.

Eine Aussage darüber, ob dieses Modell vom Ich der ontischen Realität der Getauften entsprach, ist dagegen – wie bei *jeder* Rede über das Ich – prinzipiell außerhalb der Reichweite, wie wir in Teil III. 3. entwickelten. Exegeten sollten einer solchen Aussage nicht weiter nachlaufen. Als konstruktivistisch angemessene Frage drängt sich vielmehr die auf, aus welchen Evidenzquellen sich dieses urchristliche Selbstbild speiste und welche Verhaltensfolgen es frei setzte. Was ließ das Modell den urchristlichen Konstrukteuren plausibel erscheinen, so dass es in den frühen christlichen Gemeinden als soziale Wirklichkeit galt und wirkte?

---

[175] Ob „Neuschöpfung" bei Paulus auch eine kosmologische Bedeutung besitzt, sei hier dahingestellt. Zu den ethischen Aspekten von „Neuschöpfung" siehe 2Kor 5,14-17; Gal 6,13-15; Jub 19,25; Targum zu 1Chronik 4,23.

[176] Erwägungen zum ontologischen Charakter der καινὴ κτίσις bei Paulus: Evangelische Theologie 27, 1967, 1-35.

3.2. Evidenz durch kognitive Konstruktion

Der erste Schritt auf dem Wege zur Evidenz wurde mithilfe kognitiven Konstruierens getan, das dort seinen Ausgangspunkt nahm, wo Ähnlichkeit („Evidenz durch Kongruenz") zwischen dem Taufritus des Eingetaucht-Werdens und Auftauchens aus dem Wasser einerseits und dem Todes- und Auferstehungsschicksal Christi andererseits entdeckt wurde und beide Vorgänge sinnstiftend in Beziehung gesetzt wurden – so in Beziehung, dass sie als im Sakrament *zeitgleich* gedacht wurden: Das Tod-Auferstehungs-Schicksal Christi wurde im Taufsakrament als vergegenwärtigt vorgestellt. Die Täuflinge nahmen entsprechend, so wurde gefolgert, bei ihrem Ein- und Auftauchen an diesem Schicksal Christi teil (Römer 6; Paulus entwirft nicht selbst, sondern greift auf Tauftradition zurück[177]).

Das in solcher Weise verstandene Taufsakrament stellte eine *zum Ritus geronnene kognitive Konstruktion* dar, eine sinnstiftende Verknüpfung verschiedener Bedeutungseinheiten, die in ritueller Praxis immer wieder in Szene gesetzt wurde. Gleiches wird bei der Eucharistie in VII. 4. sich zeigen.

Anders als die Alte Kirche verpönte die moderne Exegese lange, hinter Römer 6 ein sogenanntes „Mysteriendrama" zu sehen, bei dem das Eintauchen in Wasser Tod und Begräbnis und das Auftauchen Auferstehung repräsentierten.[178] Aber es ist schwer einzusehen, wie Paulus und die hellenistischen Christen vor ihm das baptismale Hineingenommenwerden in Tod und Auferstehen Christi gedacht haben sollen, ohne sich die Ähnlichkeiten von Eintauchen/Tod, Auftauchen/neues Leben vor Augen zu stellen – naheliegende Analogien, auf die angeblich erst antike Autoren nach ihnen gekommen sein sollen. Ob in der Paulusexegese deshalb gleich mit dem Begriff eines liturgisch-theatralischen „Mysteriendramas" operiert werden muss, mag dahingestellt bleiben. Uns geht es im Moment um die kognitive Verknüpfung von Ähnlichem, nicht um die Form ihrer rituellen Ausgestaltung.

Betz (115) unternimmt den m.E. richtigen Versuch, den Begriff des ὁμοίωμα („Gleichheit, Ähnlichkeit") in 6,5 auf den Taufritus zu beziehen. Der Ritus stellt eine „Gleichheit" mit Christi vergangenem Tod (6,5) dar: Er repräsentiert und vergegenwärtigt diesen Tod, so dass der Täufling an dem Vergangenen partizipiert.

---

[177] Der Inhalt des gesamten Verses Röm 6,3 ist wahrscheinlich vorpaulinisch und wurde von den Römern geteilt, sonst wäre die Einführungsformel „oder wisst ihr nicht?" sinnlos. Siehe im einzelnen z.B. D. Hellholm, Enthymemic Argumentation in Paul. The Case of Romans 6, in: T. Engberg-Pedersen, Hg., Paul in his Hellenistic Context, Minneapolis 1995, 154; gegen z.B. H. D. Betz, Transferring a Ritual. Paul's Interpretation of Baptism in Romans 6, ebd. 100.

[178] Die Literatur z.B. bei Betz, ebd. 112f.

Hart bleibt aber auch bei Betz' Interpretation die Wendung „wir sind eng verbunden mit der Gleichheit (= mit der rituellen Repräsentation) seines Todes" (6,5). Betz übersieht eine Übersetzungsalternative: „Wenn wir durch die Gleichheit (= durch die rituelle Repräsentation von Golgatha = durch die Taufe) eng mit seinem (vergangenen) Tod verbunden wurden, werden wir auch mit seiner Auferstehung eng verbunden sein".[179] Nicht die enge Verbindung mit dem Taufritus ist relevant, sondern die mit Christi Kreuzestod in diesem Ritus.

3.3. Evidenz durch Erfahren

Eine in einen physischen Ritus transponierte kognitive Konstruktion öffnete Erfahrungsraum. Sie stellte eine Wahrnehmungskategorie bereit, die die wichtige empirische Evidenzquelle zum Sprudeln zu bringen vermochte, so dass sich Evidenz durch Erfahren, durch sinnliches Wahrnehmen einstellte.

Noch einmal, was wurde in der Erwachsenentaufe wahrgenommen? Vorpaulinische Christen interpretierten das Geschehen in den Kategorien von Römer 6 und nahmen entsprechend wahr, dass im Ritus des Taufbades Tod und Auferstehung Christi vergegenwärtigt werden, die Täuflinge entsprechend in den Tod und die Auferstehung Christi mit hineingenommen werden. Sie erfahren beim Untertauchen des Körpers ins Wasser *physisch*, dass sie mit Christus mitsterben, „mit ihm begraben" werden (Röm 6,4-6; vgl. Gal 2,19b; Röm 7,4); sie werden in Christi Tod hineingetauft (Röm 6,3). Beim Wiederauftauchen erfahren zumindest Enthusiasten wie die Korinther, dass sie mit Christus auferstehen.[180] Paulus modifiziert in Römer 6,4 diese enthusiastische Taufinterpretation dahingehend, dass die Christen in der Taufe zu neuem Leben *im gegenwärtigen Wandel* befähigt werden, ihre Auferstehung aber eine zukünftige bleibt (6,5.8). Im rituellen Vollzug des Unter- und Auftauchens nimmt der Täufling einen Tod und eine Auferstehung an sich wahr: eine Neukonstitution.

Darüber hinaus werden die Täuflinge in diesem Tauf- und Tauchgeschehen „mit dem einen Geist getränkt" (1Kor 12,13; vgl. 6,17; 10,4). Da dieser Geist mit Christus identisch ist (2Kor 3,17), wird Christus auf diese Weise internalisiert. Entsprechend

---

[179] σύμφυτοι („eng verbunden mit") kann nicht nur einen Dativ, sondern auch einen Genitiv regieren (vgl. z.B. F. Blass - A. Debrunner - F. Rehkopf, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen 1975[14], 182[1]). Unsere Lesart vermeidet eine Konjektur „verbunden *mit ihm*" oder das harte und wenig sinnvolle „verbunden mit der (rituellen) Repräsentation seines Todes". Der auf ὁμοίωμα folgende Genitiv bezieht sich (anders als z.B. in Röm 1,23) nicht auf dieses Wort zurück, sondern auf σύμφυτοι.

[180] Vgl. o. Teil I. Entsprechend überflüssig erschien den Korinthern eine zukünftige, eschatologische Auferstehung (1Kor 15).

„lebe nicht mehr ich, sondern es lebt Christus in mir" (Gal 2,20). Aus dem Wasser herausgestiegen, getrocknet und angetan mit einem Taufkleid, haben die Täuflinge „sich mit Christus bekleidet" (Gal 3,27; vgl. Röm 13,14).

Ein solch eindrucksreicher Initiationsritus war dazu angetan, als konzept-geprägte Erfahrung Evidenz zu produzieren. Sich einstellende charismatische Erfahrungen, vor allem Zungenrede und Prophetie, wahrgenommen als Wirkungen des eingeflößten Geistes, taten ihr übriges, das urchristliche Selbstbild vom Neugeschaffen-Sein plausibel erscheinen zu lassen.

3.4. Evidenz durch wiederholtes, institutionalisiertes Erfahren

Weiter erlaubte der wöchentliche Gottesdienst das für die Evidenzproduktion wichtige Wiederholen der Erfahrungen. Die Zusammenkünfte stellten einen institutionellen Rahmen für erneute charismatische Erfahrungen bereit (1Kor 12-14). Vor allem bedeutete nicht nur die einmalige Taufe, sondern auch die regelmäßig wiederkehrende Eucharistie ein Hineingenommen-Werden in den sakramental vergegenwärtigten Heilstod Jesu.[181] Wer sich selbst im sakramentalen Ritus mit dem Gekreuzigten vereinte, ja dauerhaft „mit Christus gekreuzigt" erlebte,[182] sah sein Ich radikal umgebaut, durch die Zäsur rituell erlebten Todes hindurch neugeschaffen (Gal 2,20).

Nicht nur die pneumatisch-charismatischen Erfahrungen, gerade auch die institutionalisierten Sakramente beförderten – auf der Basis kognitiver Konstruktion – Evidenz durch sinnliches Wahrnehmen.

---

[181] Nicht nur in der Taufe, auch in der Eucharistie wird Paulus zufolge der Tod Christi vergegenwärtigt (1Kor 11,26; weiteres siehe im nächsten Kapitel). Entsprechend werden auch die Eucharistieteilnehmer in die „Gemeinschaft" (κοινωνία) mit dem Todesleib und mit den Todesleiden Christi gestellt (1Kor 10,16f). Zum Ganzen P. Lampe, Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1Kor 11,17-34): Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 82, 1991, 183-213, hier 206-213.

[182] Vgl. Gal 2,19b: Das Perfekt signalisiert den in zurückliegender Taufe eingeleiteten Dauerzustand.

3.5. Evidenz durch *alle* Kontextteilnehmer erfassendes Erfahren und soziales Bestätigen

Neben der Wiederholbarkeit evidenzproduzierender Erfahrung, neben ihrer institutionellen Objektivierung in wöchentlichen Versammlungen und Riten, war schließlich auch die breite Streuung solcher Erfahrung gewährleistet: *Jeder* Christ, *jede* Christin ging als Individuum durch den Ritus der Taufe und erlebte die eucharistischen Mahlzeiten. Darüber hinaus lag bei den charismatischen Phänomenen die Wahrscheinlichkeit des eigenen Betroffenwerdens hoch, da diese pneumatischen Ereignisse in der Dynamik der Gruppenversammlungen wenig steuerbar waren, wie die Chaosanflüge in den korinthischen Gottesdiensten belegen (1Kor 12; 14): Die Dynamik (musste nicht, aber) konnte *jeden* mit sich reißen. Der Geist „weht, wo er will" (Joh 3,8).

Noch fluktuierten die Funktionen in den jungen Kirchen; *jedes* Gemeindemitglied konnte sie ausfüllen: das Zungenreden, das Übersetzen solcher ekstatischer Reden, das Heilen und anderes Wunderwirken, die Prophetie, das Prüfen prophetischer Reden, das Helfen und Dienen, das Erfüllen von Leitungsfunktionen (1Kor 12,4ff.28). Sogar die Gemeindeleitung war noch nicht an eine Person, nicht einmal an einen klar umgrenzten Personenkreis gebunden.[183] Kein individueller Leiter zeichnete für die Ordnung des Gottesdienstes, seinen Anfang und die Reihenfolge seiner Elemente verantwortlich (vgl. auch 11,17-34). Die Gesamtgemeinde trug Verantwortung für ihn (14,26ff). So war Spontaneität die Regel; der Geist leitete.

Der Quellenbefund entspricht der sozialpsychologischen Erkenntnis, dass in neu gegründeten Kleingruppen prinzipiell jeder und jede alle anfallenden Aufgaben erledigen und Funktionen wahrnehmen kann. Erst nach und nach kristallisieren sich „Spezialisten" heraus, die immer wieder dieselben Tätigkeiten verrichten und andere meiden: „Posten" entwickeln sich; Keime zur Ämterbildung werden gelegt.[184] Im Urchristentum, speziell in Korinth, traten neben „Aposteln" nur „Lehrer" und „Propheten" als solche Spezialisten auf. Jedoch wurde nicht einmal die Prophetie *ausschließlich* von

---

[183] In der Leitung zeichnete sich in Korinth unter anderen Stephanas aus, dessen Haus als erstes in Korinth christianisiert worden war und der sich besonders für die Gemeinde einsetzte (1Kor 16,15-16; vgl. Röm 12,8; 1Thess 5,12), ohne dass ihm deshalb ein Monopol auf die κυβερνήσεις (1Kor 12,28), die leitenden Akte, zugewachsen wäre. Leitung lag in vielen Händen.

[184] Vgl. z.B. A. M. Snadowsky, Problemlösung im Kommunikationsnetz von experimentellen Kleingruppen, in: A. Heigl-Evers, Hg., Sozialpsychologie, Band I, Die Erforschung der zwischenmenschlichen Beziehungen, Weinheim/Basel 1984, 451-462, hier 452.

solchen Experten wahrgenommen. Sie stand jedem, selbstverständlich auch Frauen (1Kor 11,5), offen.

Fazit: Jeder Täufling wurde in seinem Christenleben dem geschilderten Erfahren ausgesetzt, das ihn sein Neugeschaffen-Sein *erleben* ließ. Da die Empirie von allen, wenn auch in unterschiedlicher Intensität, geteilt wurde, konnten Gemeindeglieder und -leiter sich gegenseitig ihr Neugeschaffen-Sein auf breiter Basis bestätigen. Die Gemeindezusammenkünfte, an denen Gleichgesinnte und „Experten" verschiedenster Begabung anwesend waren (1Kor 12; 14), sorgten für Evidenz durch soziale Bestätigung.

3.6. Evidenz durch emotionales Erleben, positive emotionale Folgen

Auch für Evidenz durch starkes positives emotionales Erleben war durch die rituellen Vollzüge gesorgt. Die sakramentalen Riten und Zusammenkünfte stellten emotional ansprechende Zelebrationen inniger Gemeinschaft dar: einerseits mit Christus, andererseits mit anderen Menschen, die einander zugetan waren. Die Taufe bedeutete in den frühchristlichen Kleingruppen der Hausgemeinden Initiation in eine Gemeinschaft von in der Regel familiär, wenn nicht liebevoll sich Zugewandten.

Positive emotionale Folgen zeitigte der Zuspruch radikal neu geschenkter Existenz nicht zuletzt durch den in der Taufe ablaufenden Prozess des *Sich-Identifizierens* mit dem sterbenden und auferstehenden Christus. Betrachten wir das Tauferlebnis und die mit ihm verbundene Christus-Identifikation aus psychoanalytischer Perspektive,[185] so zeigt sich, dass derartige Identifikationsprozesse *Veränderungen* in der Psyche bewirken: *Emotionen*, *Motivationen* und *Verhalten* restrukturieren sich.[186]

Aus psychoanalytischer Sicht stellt die urchristliche Aussage vom Neu-Sein der Getauften eine „ontologische" Aussage dar: Hier baut sich „tatsächlich" in der Persönlichkeit etwas um. Urchristliches und psychonalytisches System sind an diesem Punkt kompatibel. Aus der Perspektive der konstruktivistischen Meta-

---

[185] Ich versuchte dies in P. Lampe, Identification with Christ. A Psychological View of Pauline Theology, in: T. Fornberg - D. Hellholm, Hg., Texts and Contexts, FS L. Hartman, Oslo 1995, 931-943, bes. 937-941.

[186] Ebd., bes. 937. 941, mit Rekurs auf psychoanalytische Literatur. – Verhaltensänderung konstatiert auch Paulus in Römer 6,4b (ἐν καινότητι ζωῆς περιπατεῖν), wenn er in 6,3f den Identifikationsprozess zur Sprache bringt.

ebene jedoch sind solche ontologischen Sätze prinzipiell unmöglich. Jede vermeintlich ontologische Aussage stellt lediglich einen Baustein im Konstrukt der Wirklichkeit dar. Dort aber, in dem konstruierten Gebäude der Wirklichkeit, *„ist"* dann das Neu-Sein als ein Ich-Bild etwas Wirkliches. Wirksam setzt es Handlungsfolgen aus sich frei (s.u. VII. 5.).

4. Die Eucharistie

4.1. Ketten kognitiver Konstruktionen

Wie bei der Taufe beruhte die Sinnbestimmung der Eucharistie auf kognitiven Verknüpfungen.

4.1.1. Den Ausgangspunkt bildete abermals das Entdecken von Ähnlichkeiten: zwischen (A) dem Ritus des Brot*brechens* einerseits und dem physischen *Zerbrechen* Christi am Kreuz andererseits; zwischen (B) dem *gemeinschaftlichen* Trinken von Wein aus *einem* Kelch einerseits und dem neuen *Bundes*schluss, der durch Christus gestiftet worden war, andererseits. Die sich ähnelnden Größen wurden aufeinander bezogen.

Entsprechend liest sich die älteste literarisch greifbare Abendmahlstradition, die vorpaulinische Paradosis von 1Kor 11,23-25:[187]

> „In der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, nahm er Brot und, nachdem er gedankt hatte, brach er (den Brotlaib) und sprach:
> ‚*Dieses* bedeutet[188] meinen Leib, der an eurer Statt (gebrochen wird);
> *dieses tut* zur Erinnerung an mich.'
> Ebenso (nahm er) nach dem Mahl auch das Trinkgefäß und sagte:
> ‚*Dieses* Trinkgefäß bedeutet den neuen Bund, (der) in meinem Blut (sich gründet);
> *dieses tut*, sooft ihr (daraus) trinket, zur Erinnerung an mich.'"

Das viermal wiederholte „dieses" (τοῦτο) an den Satzanfängen bedarf des Kommentars. Das erste τοῦτο bezieht sich entweder auf das Brot oder eher auf den *Akt* des Brotbrechens und

---

[187] Die Diskussion, wie der historische Jesus seine letzte Mahlzeit mit den Jüngern deutete, kann in diesem Rahmen ausgeblendet bleiben.

[188] Oder „ist". Zu ἐστίν = „bedeutet" in allegorischen Gleichungen siehe z.B. Gal 4,24; Markus 4,15-16.18. Diese zweite Möglichkeit ist in der klaren Parallelität zu Vers 25 vorzuziehen: In 11,25 „ist" der Abendmahlskelch nicht der neue Bund, sondern er „bedeutet" diesen, „weist hin" auf ihn. Auch im Kapitel vorher, in 10,16, wird gleich zweimal ἐστίν als „weist hin auf" verwendet; auch an dieser Stelle liegt keine Identität („ist") vor.

Danksagens. Für letzteres spricht das zweite τοῦτο („dieses *tut!*"), das das erste aufnimmt.

Dieselbe Argumentation gilt für die von der paulinischen Tradition abhängige lukanische Version. In Lukas 22,19 lässt sich das erste τοῦτο mit demselben Argument wie bei Paulus sehr gut auf den Akt des Danksagens und Brotbrechens deuten: Jesus „nahm Brot, dankte, brach, gab ihnen und sagte: ‚Dies (nämlich das Danken, Brechen und Austeilen des Brotes) weist auf meinen Leib, der im Begriff steht, für euch (am Kreuz) gegeben zu werden; dies (nämlich das Danken, Brechen und Austeilen des Brotes) tut zur Erinnerung an mich.'" Nicht nur „dieses tut", sondern auch die miteinander korrespondierenden „er gab" und „gegeben" erhöhen die Konzentration auf den Akt – und nicht auf das Element des Brotes.

In Markus 14,22 dagegen bezieht sich τοῦτο eindeutig auf das Brot. Die Erweiterung „nehmet" bei Markus lässt daran keinen Zweifel; „dieses tut" fehlt dagegen.

Wie immer dem sei, in jedem Fall werden gebrochenes Brot und am Kreuz sterbender Leib in einer ersten kognitiven Konstruktion (A) verknüpft.

In einer zweiten kognitiven Konstruktion (B) wird der Kelch, der für gemeinsames Trinken aus ein und demselben Gefäß, also für einen Gemeinschaft ausdrückenden Akt steht, als Hinweis auf Gottes neue Bundesgemeinschaft gedeutet. Brot- und Kelchwort stehen in dieser frühen Traditionsschicht noch unsymmetrisch nebeneinander: Der Kelch des Weines wird nicht etwa auf das Blut des Gekreuzigten, sondern auf den neuen Bund gedeutet, der *aufgrund* des am Kreuz vergossenen Blutes gestiftet wurde.

Der Asymmetrie der beiden Worte entsprach die ursprüngliche liturgische Situation, dass Brot- und Kelchwort noch nicht zusammen rezitiert wurden, sondern durch eine Sättigungsmahlzeit getrennt waren (1Kor 11,25 μετὰ τὸ δειπνῆσαι).

4.1.2. Erst in der weiteren liturgischen Entwicklung wurden die beiden Worte einander angeglichen. Im Markusevangelium (14,22-24) heißt es: „Dieses ist (*oder:* bedeutet) mein(en) Leib...; dieses ist (*oder:* bedeutet) mein Blut des Bundes".[189] Nicht mehr der Akt des gemeinsamen Trinkens aus einem Kelch wurde auf den Bund, sondern in einer dritten kognitiven Konstruktion (C) der im Ritus ausgeteilte Wein auf das am Kreuz vergossene „Blut des Bundes" gedeutet. Spätestens bei Justin im zweiten Jahrhundert findet die Parallelisierung der beiden Worte ihren Abschluss. Nun heißt es nur noch „Dieses ist mein Blut"; der Bund tritt gänzlich in den Hintergrund (Justin, Apol. 66,3).

---

[189] Beide Übersetzungen sind möglich; siehe die vorherige Anm. mit Markus 4,15-16.18.

Die drei kognitiven Konstruktionen leuchteten den frühen Christen aufgrund der Ähnlichkeiten zwischen dem jeweiligen Interpretandum und dem Interpretans ein („Evidenz durch Kongruenz").

4.1.3. Zwei weitere kognitive Verknüpfungen (D, E) führten wir bisher versteckt mit, ohne sie offen zu legen. Wie kamen die Urchristen auf die Idee, das Bundesmotiv in die eucharistische Formel einzuführen? Wie 1Kor 10,16 zeigt, hätte der Kelch zum Beispiel auch schlicht auf die „Gemeinschaft" untereinander oder mit Christus gedeutet werden können. Wieso „Bund"? Auch hier setzte das Entdecken von Ähnlichkeit den Konstruktionsprozess in Gang.

Der *Tod des unschuldigen Jesus* erinnerte an den *Tod der unschuldigen Opfertiere* des israelitischen Kultes (D).[190] War aber diese Analogie erst einmal gefunden, stellte sich auch eine fünfte Verknüpfung (E) ein, sobald urchristliche Schriftgelehrte sich über die Exodusrolle beugten. Die Motivverbindung *Opfertierblut / Bund* lag dort bereits vor (Ex 24,8):

(a) Exodus 24 zufolge wurden zum Fest am Sinai Tiere geschlachtet und nicht nur als Brand- (עלת), sondern auch als *Heilsopfer* (זבחים שלמים) dargebracht. Die Kultgemeinde verspeiste, wie in Israel üblich, das Fleisch der zum Heilsopfer geschlachteten Tiere; Gott begnügte sich mit dem Blut und den Fettstücken und nahm auf diese Weise an dem Gemeinschaftsmahl teil.

(b) Am *Gemeinschaftsmahl*-Charakter der Heilsopfer mag es gelegen haben, dass urchristliche Schriftgelehrte an Exodus 24 hängen blieben, als sie über das von Jesus gestiftete *Gemeinschaftsmahl* nachdachten.[191] Auf jeden Fall ließ sich hier Ähnliches entdecken (F: Gemeinschaftsmahl), das zum Konstruieren anregte.

(c) Einmal neugierig geworden, brauchten die Urchristen nur weiterzulesen. Hier fanden sie besonderen Stoff, der dieses eine Sinai-Ereignis aus allen sonstigen Heilsopfer-Mahlgemeinschaf-

---

[190] Vgl. 1Kor 5,7: Christus wurde „geopfert" als „*Lamm* des Passah".

[191] Das Fleisch des *Sühnopfers* dagegen wurde niemals von der Gemeinde verzehrt, sondern war tabu (Leviticus 4,3-21; 16,23-28). Mit Sühnopfer-Kategorien wurde deshalb nirgends das Herrenmahl gedeutet. Auch 1Kor 11,24 (τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, mein „Leib für euch/an eurer Statt" gebrochen) spielt nicht auf das Sühnopfer an, sondern auf den *Stellvertretungsgedanken* von Jes 53,4ff.12. Dazu und zu den in ihrer Bedeutung oft überschätzten Opferkategorien in der paulinischen Soteriologie (Röm 3,24f; vgl. 1Kor 5,7; entgegen verbreiteter Meinung nicht die zahlreichen ὑπέρ-Formulierungen) siehe jetzt P. Lampe, Human Sacrifice and Pauline Christology, in: K. Finsterbusch - A. Lange - K. F. D. Römheld, Hg., Human Sacrifice in Judeo-Christian Tradition, Suppl. Numen, Leiden/Köln 2006, 179ff.

ten *heraushob* und am ehesten erlaubte, es mit dem *einzigartigen* Christusereignis und seinem Gemeinschaftsmahl in Beziehung zu setzen (Ähnlichkeit G).

Worin lag das Exzeptionelle des Sinai-Heilopfers? Mose nahm sich bei diesem Fest die ungeheure Freiheit heraus, Gott nicht *alles* Blut darzubringen, wie es die Pflicht war,[192] sondern bespritzte den Altar lediglich mit der Hälfte des gesammelten Blutes; die andere Hälfte hielt er zurück. Ein Tabubruch. Dann verlas er die Gebote des Bundesvertrages zwischen Gott und Israel und sprühte die andere Hälfte aus den Blutbottichen über das Volk aus und rief: „Seht, das Blut des Bundes, den der Herr mit euch schließt" (24,8; Satz E). In dieser exzeptionellen, ungeheuerlichen Szene wurde das Fundament für ein neues Verhältnis zwischen Gott und Israel gelegt. Gott und Israel *teilten* sich dieses eine Mal das Blut (= Leben) der Opfertiere. Dieser Kommunio-Akt besiegelte den Bund wie eine „Blutsbrüderschaft". Ein Blutspakt war geschlossen, so dass formuliert wenn kann: „Aufgrund/mithilfe des Blutes" wurde der Sinaibund gestiftet. Eben diese Formulierung kehrt wieder in der eucharistischen Formel von 1Kor 11,25: ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι „der neue Bund aufgrund/mithilfe meines Blutes".

Die Verheißung eines „*neuen* Bundes" in Jeremia 31,31, so eine letzte Verknüpfung, war somit in Christus erfüllt.

Auseinandergenommen stellt sich die Assoziationskette so dar:

---

[192] Vgl. auch Dtn 12,24.

Kognitives Verknüpfen aufgrund von Ähnlichkeiten (A, B, C, D, F, G):

(A) Brotbrechen ^ Zerbrechen des Kreuzesleibs [„^" = „ähnelt"[193]]
(B) gemeinsames Trinken aus einem Gefäß ^ Bundesschluss
(C) Wein ^ Blut

„Nebenrechnung" zur Ableitung von B:

(D) Tod des unschuldigen Jesus ^ Tod unschuldiger Opfertiere (vgl. 1Kor 5,7)
(F) sättigendes Gemeinschaftsmahl nach dem Brotbrechen, das (A zufolge) auf den Kreuzestod Christi verweist (1Kor 11,23-26) ^ sättigendes Gemeinschaftsmahl nach dem Sinai-Opferschlachten von Exodus 24
(G) einzigartiger Kreuzestod Christi ^ einzigartiges Sinai-Opferereignis von Exodus 24

F plus G → (H) Exodus 24 eignet sich in besonderer Weise, mit Jesu Kreuzestod und Herrenmahl parallelisiert zu werden
D plus H → (D') Kreuzestod Jesu ^ Opfertod von Exodus 24

Kognitives Verknüpfen aufgrund von Schrifttradition:
(E) Opfertier*blut* von Ex 24 > Bundesschluss [„>" = „stiftet"]
D' plus E → (D'') Kreuzesblut Jesu ^ Opferblut von Exodus 24
D'' plus E → (I) Kreuzesblut Jesu > neuer Bundesschluss (vgl. Jer 31,31)
C plus I → (B') Weintrinken ^ neuer Bundesschluss

Als um ein Kettenglied gekürzte Alternative böte sich auch an: Die Ähnlichkeit B zwischen dem gemeinschaftlichen Trinken aus ein und demselben Kelch und dem Gemeinschaft stiftenden Bundesschluss spielte beim Konstruktionsprozess keine Rolle; notwendig war sie nicht. Denn leicht konnte in der christologisch-soteriologischen Entfaltung des urchristlichen Sinnzusammenhangs die oben als „Nebenrechnung" betitelte Ableitung von I gefunden werden: „Das Kreuzes*blut* Jesu stiftet wie das Opferblut von Exodus 24 einen Bund". Dann wurde die Ähnlichkeit von Blut und Wein (C) ins Spiel gebracht. Aus I und C ließ sich schließen: Der Kelch mit Wein deutet auf den Bundesschluss, der durch Jesu Kreuzesblut gestiftet wurde (= 1Kor 11,25).

---

[193] Sonderfälle dieser Gleichung stellen die Sätze A, B, B' dar: In ihnen gilt neben „^" = „ähnelt" zugleich auch „^" = „bedeutet", „ist Symbol für". Erst in späteren Traditionsschichten (s.u.) wird aus „ist Symbol für" ein „ist identisch mit".

4.1.4. Freilich, damit war der Prozess des kognitiven Konstruierens nicht abgeschlossen. Blicken wir kurz zurück. Dass schon im frühen Stadium der Entwicklung die Identität von eucharistischem Brot und Kreuzesleib gedacht wurde, ist unwahrscheinlich: a) ἐστίν war angesichts der Parallelität zu 1Kor 11,25 und 10,16 eher mit „bedeutet" zu übersetzen. b) Das erste τοῦτο („dieses") in 1Kor 11,24 bezieht sich darüber hinaus eher auf den *Akt* des Brotbrechens und Danksagens (11,24a), denn es wird von dem zweiten τοῦτο („dieses tut", nämlich Danksagen und Brotbrechen) aufgenommen.[194] c) Sätze wie „eucharistischer Wein bedeutet/ist Blut" können für das frühe Stadium (1Kor 11,25) eindeutig ausgeschlossen werden. Das heißt, eine Präsenz des gekreuzigten Christus in den Mahl*elementen* von Brot und Wein wurde noch nicht vorgestellt. War das Abendmahl zunächst ein bloßes Erinnerungsmahl an den Gekreuzigten, wofür εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν (1Kor 11,24-25) spräche? Brechen von Brot *erinnerte* an seinen Kreuzestod, gemeinsames Trinken aus einem Kelch an den Bundesschluss, der am Kreuz gestiftet worden war.

Freilich, sehr bald, spätestens bei Paulus selbst, kam eine Sinndeutung auf, die nicht nur auf erinnerte Vergangenheit abhob, sondern – wenn auch nicht eine Christuspräsenz in den Mahlelementen, so doch – eine besondere Christus*gegenwart* behauptete. Kein Zweifel kann bestehen, dass in hellenistischer Umwelt lebende frühe Christen wie Paulus und die Korinther von der sogenannten „prinzipalen Realpräsenz"[195] des Kyrios Christus während des Herrenmahles überzeugt waren: Der erhöhte Christus war, so wurde vorgestellt, im Pneuma (Geist) als Princeps, Tischherr und Gastgeber, personal zugegen,[196] so dass in Gemeinschaft mit ihm das Mahl eingenommen wurde. Das Pneuma, das „in euch wohnt" (1Kor 3,16), war mit Christus

---

[194] Der Parallelvers 11,25b („dieses tut") fokussiert ebenfalls auf den liturgischen *Akt*, in diesem Fall auf Kelchnehmen und Danken, die in 25a elliptisch fehlen, jedoch aus 23f zwingend zu ergänzen sind, damit 25a ein Prädikat erhält.

[195] Vgl. zu dem Begriff H.-J. Klauck, Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief, Münster 1982, 373-374.

[196] Vgl. z.B. die Formulierungen von 1Kor 10,21: „Den Kelch des Herrn trinken... am Tisch des Herrn Anteil haben". Darüber hinaus vermittelte jeder liturgische Leiter des eucharistischen Mahls dadurch, dass er die in der *ersten* Person gehaltenen Herrenworte von 1Kor 11,24f sprach, den Eindruck, Christus selbst teile Brot und Wein aus; angesichts der Geistpräsenz stellte dies für Paulus nicht bloße Rhetorik dar. Auch dem typologischen Midrasch von 1Kor 10,1ff zufolge wird in der Eucharistie „zum Geist gehörende, vom Geist (= Christus) gegebene" Nahrung gegessen und getrunken (1Kor 10,3f).

identisch (2Kor 3,17). Entsprechend war Pneumapräsenz Christusgegenwart.[197]

Ähnlich urteilten in der hellenistischen Umwelt Teilnehmer an paganen kultischen Mahlzeiten. Im 2. Jahrhundert n. Chr. zum Beispiel schrieb Aelius Aristides über die Sarapis-Kultmahlzeit: Gott Sarapis sei gegenwärtig inmitten derer, die sich in seinem Namen versammeln und Speisen zum Opfermahl mitbringen. Sarapis selbst sei Tischgenosse, Gastgeber und Leiter des Opfermahls.[198]

4.1.5. Um der nächsten kognitiven Konstruktion auf die Spur zu kommen, müssen wir einen dem Paulus wichtigen Gedanken einführen: Nie kann für den Apostel der Erhöhte losgelöst von seiner Kreuzigung gedacht werden. Solange der eschatologische Vorbehalt gilt (1Kor 11,26d), ist der Erhöhte für die Christen immer zugleich der Gekreuzigte. Bereits das griechische Perfekt ἐσταυρωμένος („Gekreuzigter") von 1Kor 2,2 vermittelt den Gedanken: Wird Christus verkündet, so als jemand, dessen Tod nicht nur (aoristisch) verging, sondern Gegenwart qualifiziert. Paulus kritisierte mit diesem Gedanken den korinthischen Enthusiasmus, der ausschließlich am Erhöhten interessiert war, das Kreuz dagegen als überwunden hinter sich gelassen zu haben meinte (vgl. 1Kor 4,8).

Kombinierte Paulus diesen Gedanken mit dem der „prinzipalen Realpräsenz" Christi im Herrenmahl, so musste er zu dem Ergebnis gelangen, dass in Gemeinschaft mit Christus das Abendmahl einzunehmen, unweigerlich bedeutete, in die Tischgemeinschaft nicht nur des erhöhten, sondern auch des gekreuzigten Christus einzutreten.

Folgerichtig formulierte Paulus in 1Kor 10,16, dass im Abendmahl der Christ in die *Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten* gestellt wird. Eine solche Akzentsetzung lag um so näher, als die vorpaulinische Abendmahlstradition selbst deutlich auf den Kreuzestod abgehoben hatte (1Kor 11,23-25). Entsprechend fiel des Paulus Formulierung in 1Kor 10,16 aus: Der Kelch „bedeutet Gemeinschaft (κοινωνία/Koinonia) mit dem Blute Christi", das Brot „bedeutet Gemeinschaft mit dem (Kreuzes)leib Christi".

Die Alternativübersetzung von κοινωνία wäre: „*Teilhabe* am Blute Christi" beziehungsweise „am Leibe Christi". Doch dagegen spricht der unmittel-

---

[197] S.o. weiter in Teil VII. 3.3.

[198] Aelius Aristides (Sarap. 54,20ff, ed. Dindorf); dazu ausführlicher P. Lampe, Herrenmahl, 196-197 mit Anm. 40 und 49. Paulus selbst zieht in 1Kor 10,18-22 eine Parallele zwischen Herrenmahl und pagan-kultischen Opfermahlzeiten.

bare Kontext: In 10,20 kann κοινωνοί nur „Leute, die *mit* den Dämonen in *Gemeinschaft* stehen" heißen. Denn Opfernde haben nicht teil *an* den Dämonen, sondern sie haben *mit* den Dämonen zusammen an den Opfern teil, die diesen dargebracht werden, was zur *Gemeinschaft mit* den Dämonen führt.[199]

Gleichermaßen auf den Kreuzestod legt Paulus den Akzent in 1Kor 11,26, wenn er die vorpaulinische eucharistische Tradition mit eigenen Worten zusammenfasst: Wenn immer die Christen das eucharistische Brot verzehren und aus dem einem Kelch trinken, „verkünden" sie den Tod Christi und vergegenwärtigen ihn.[200]

Fazit: Wer am eucharistischen Mahl teilnimmt, wird nicht nur in die Koinonia des im Abendmahl gastgebenden Kyrios gestellt, sondern auch in die Gemeinschaft des Gekreuzigten. Dadurch, dass der Gekreuzigte selbst gegenwärtig ist,[201] wird sein Tod im Ritus präsent.[202]

Christuspräsenz in den *Elementen* von Brot und Wein ist so jedoch noch nicht ausgesagt. In 1Kor 10,16 werden – anders als in der vorpaulinischen Abendmahlstradition – zwar schon Kelch/Blut und Brot/Leib parallelisiert, aber noch gilt nicht, dass der Kelchinhalt das Blut ist (1Kor 11,25); noch gilt nicht, dass das Brot der Leib ist. 1Kor 10,16 lautet gerade nicht: „Der Kelch..., ist er nicht das Blut Christi? Das Brot..., ist es nicht der Leib Christi?" Auch der Trank Israels in der Wüste von 1Kor 10,4, der für Paulus typologisch auf den eucharistischen Trank vorausweist, ist nicht mit Christus *identisch*, sondern kommt von

---

[199] Paulus rechnet damit, dass pagane Opfer nicht, wie von den Opfernden intendiert, Göttern, sondern de facto Dämonen dargebracht werden. Siehe weiter P. Lampe, Die dämonologischen Implikationen von I Korinther 8 und 10 vor dem Hintergrund paganer Zeugnisse, in: A. Lange - H. Lichtenberger - K. F. D. Römheld, Hg., Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt, Tübingen 2003, 584 – 599.

[200] „Verkünden" ist für Paulus ein kraftvolles Vergegenwärtigen. Nach 1Kor 1,18-2,5 kommt im Verkündigen die Dynamis des verkündeten Ereignisses selbst auf den Hörer zu: Paulus' Predigt vergegenwärtigt den Christus-Tod so wirksam, dass *in* diesen Worten die rettende und richtende Kraft des Kreuzestodes präsent wird und die Existenz der Hörer verändert.

[201] Vgl. oben analog in Röm 6,3-8 das Taufsakrament: Im Taufritus stirbt der Täufling mit Christus mit. Durch beide Rituale wird die Zeitdifferenz zwischen Golgatha und Sakramentsteilnahme außer Kraft gesetzt: Vergegenwärtigung findet statt.

[202] Vergegenwärtigung des göttlichen Schicksals im Ritus kennen auch die Mysterienkulte. Freilich pflegen diese ein anderes, zyklisches Zeitverständnis.

diesem *her* und stiftet so Gemeinschaft mit ihm. Die Vorstellung des im Mahl gegenwärtigen Gastgeber-Christus, in dessen Gemeinschaft gespeist wird und der vor allem als Gekreuzigter zu denken ist, gibt Paulus' Auffassung besser wieder als die der Christuspräsenz in den Abendmahls*elementen*.[203]

4.1.6. Wird der Tod Christi in der Eucharistie vergegenwärtigt, so wird zwingend auch die in seinem Tode gipfelnde selbstlose (Phil 2) und ausnahmslos allen geltende (1Kor 8,11) Liebe Christi präsent, so dass es zum Unding wird, wenn reichere Korinther sich nicht dieser nahe kommenden Liebe Christi entsprechend verhalten, sondern Ärmere während des eucharistischen Sättigungsmahls hungern lassen.[204] In der Eucharistie wird die den Menschen unterschiedslos zugewandte Liebe des Gekreuzigten *immer wieder* erfahr- und erlebbar für den, der sich auf diese Sinndeutungen einlässt und sich dann auch von ihren ethischen Implikationen in Beschlag nehmen lässt.

4.1.7. Wie kam es schließlich zur Vorstellung von der Präsenz des gekreuzigten Christus in den Abendmahlselementen von Brot und Wein, die spätestens in Joh 6,52-58 zu greifen ist[205] und möglicherweise, obwohl unentscheidbar (s.o.), auch schon in Markus 14,22 sich zeigte? Wie kam es zur Gleichung *eucharistisches Brot = Kreuzesleib*?[206]

Eine letzte kognitive Konstruktion war nötig, die den Gedanken der Gegenwart des Gekreuzigten im Herrenmahl (s.o. 4.1.5.) mit der in der vorpaulinischen Tradition von 1Kor 11,24 formulierten Entsprechung von gebrochenem Brot und gebrochenem Kreuzesleib (s.o. Satz A in 4.1.1.-3.) kombinierte: Der Gekreuzigte ist mit seinem Kreuzesleib in dem gebrochenen Brot zugegen. Dieses ist mit dem Kreuzesleib identisch.

---

[203] Gegen z.B. Klauck, Herrenmahl, 374.

[204] 1Kor 11,17ff entfaltet die ethischen Implikationen. Zur Argumentationsstruktur dieses Textes Lampe, Herrenmahl, bes. 209-213.

[205] Allerdings nur in einer vorredaktionellen Schicht. Der Endredaktor selbst distanziert sich von diesem materiellen Verständnis, indem er es spiritualisiert: „Der Geist gibt Leben, das Fleisch nützt zu nichts. Die Worte, die ich (=Jesus) (in den vorangegangenen Versen) zu euch sprach, sind Geist" (6,63). D.h., diese Worte müssen metaphorisch, symbolisch, nicht wörtlich verstanden werden. Justin im 2. Jh. dagegen scheint das materielle Verständnis akzeptiert zu haben (Apol. 1,66,2).

[206] Da für *Paulus* (1Kor 11,24) diese Gleichung und mit ihr die Lesart „dieses *ist* mein Leib" aus den genannten Gründen nicht in Frage kommt, ist für ihn der Opfertod Christi im Ritual auch nicht *wiederholbar*: „Ein für alle Mal" starb Christus am Kreuz (Röm 6,10). Der sakramentale Akt vermag diesen Tod lediglich zu vergegenwärtigen.

Dass angesichts der fortgeschrittenen Parallelisierung von Brot- und Kelchwort dann auch noch die Identität (und nicht nur symbolhafte Ähnlichkeit) von eucharistischem Wein und am Kreuz vergossenem Blut behauptet wurde, war folgerichtig.

Auf dieser letzten Stufe des Konstruktionsprozesses von Wirklichkeit wurde mithin auch vor dem Tabubruch[207] des Verzehrens eines Menschen nicht zurückgeschreckt. Religiöse Rituale spielen oftmals mit dem *fascinum* des Feuers, des Skandalösen, ohne zu versengen: Das Ritual bricht Tabus in sozial akzeptabler Weise, damit sozial schädliches Tabuverletzen außerhalb des Rituals unterbleibt – den römischen Saturnalien ähnlich als einem von vielen Beispielen: Einmal im Jahr wechselten Herr und Sklave die Rollen. Der Sklave durfte den Boss spielen, was ihm die Rückkehr in den Sklavenalltag erleichterte. Das Ritual *stabilisierte* das soziale Normsystem, indem es in entschärfter Weise die Norm *brach*. Wie weit dieses Paradoxon später bei einer als Transsubstantiation interpretierten Eucharistie über die Jahrhunderte hinweg eine Dynamik zu entwickeln vermochte, ist schwer zu entscheiden. Immerhin haftete dem Ritual von seinem Ursprung her der Charakter eines Gemeinschaftsmahles an, der ein Aggression abbauendes, sozial förderliches Potential besitzt, das freilich oftmals nicht ausgeschöpft wurde, besonders dann nicht, wenn der Gemeinschaftsmahl-Charakter zugunsten eines einseitigen Betonens der Christusgemeinschaft zurückgedrängt wurde. Schon Paulus kreidete diesen Fehler den Korinthern an.[208]

4.1.8. Lässt sich eine hermeneutische Schlussfolgerung ziehen? Blicken wir zurück. Bereits im neutestamentlichen Kanon versammeln sich die Referenztexte für alle späteren, von den Konfessionen vertretenen Abendmahlslehren; letztere bieten eine Palette vom bloßen Erinnerungsmahl bis hin zur Transsubstantiation. Der widersprüchliche Reichtum des historisch gewachsenen Kanons spiegelt den Reichtum des ökumenischen Christentums und kanonisiert an diesem Punkt *nicht* das Rechthaben-Wollen der Einzelkonfession. Kanonisiert ist ein Nebeneinander, welches sich – angesichts des Gemeinschafts-Charakters der Eucharistie – zu einem versöhnten Miteinander entwickeln sollte, bei dem alle an denselben Mahltisch treten, obwohl sie zum Teil unterschiedliche Wirklichkeiten im Kopf mit sich tragen. Vielleicht werden sich die Konfessionen einmal auf den Minimalnenner einen können, dass während des Mahls das Pneuma, das

---

[207] Vgl. dazu G. Theißen - A.Merz, Der historische Jesus, Göttingen 1997², 384-385.

[208] 1Kor 11,17ff. Dazu im einzelnen P. Lampe, Herrenmahl.

mit dem erhöhten Christus identisch ist, in besonderer Weise anwesend ist und Gemeinschaft der Teilnehmer untereinander stiftet. Der Minimalnenner verwehrt dem einzelnen nicht, den Bruch im Nenner und Zähler mit anderen Faktoren zu multiplizieren, welche ihm erlaubten, auch noch weitere Realpräsenzen zu akzeptieren. Der Wert des Quotienten änderte sich dadurch nicht!

Für Paulus (1Kor 11,17-34) jedenfalls waren das *Dass* der Präsenz Christi und die *ethischen Implikationen* des Ritus lebenswichtiger als ein neugieriges Ausfasern des Wie. Bedeutsamer als das Wie der Präsenz war ihm ihre Funktion: Rettend und richtend (11,29-32) tritt Christus in die Gemeinschaft der Mahlfeiernden ein: richtend für die, die die ethischen Implikationen nicht wahrnehmen – nicht etwa für die, die das Wie anders als andere zu denken sich getrauen.

Bereits in den neutestamentlichen Schriften des ersten Jahrhunderts leuchtet eine atemberaubende Buntheit der Traditionen auf, die nicht als Mangel, sondern als Reichtum zu begreifen ist. Kanonisiert wurde im Neuen Testament eine Vielfalt – was weitreichendere theologische Folgen zeitigen müsste, als die Konfessionen bislang bereit sind, sich einzugestehen. Die kanonische Varianz beim *Wie* der eucharistischen Christuspräsenz zwingt zur Einsicht, dass allein das *Dass* wichtig wäre. Das Kirchenvolk weiß dies seit langem. Vielleicht werden die Kirchen sich in den nächsten tausend Jahren einmal von dieser schlichten Einsicht leiten lassen und in versöhnter Vielfalt gemeinsam an einen Tisch treten. Die Gemeinden um den Abendmahlstisch dürfen farbenfreudig sein wie das Buch, das auf diesem liegt.

4.2. Alle Evidenzquellen

Wir sahen, die urchristliche Ausgestaltung der Eucharistie-Wirklichkeit beruhte auf relativ komplizierten kognitiven Konstruktionen, Schlussfolgerungen und Kombinationen. Waren aber erst einmal mit solchen Realitätssetzungen Wahrnehmungskategorien gegeben, so ließen sich in dem Ritus auch Erfahrungen machen: Die Gegenwart des gekreuzigten, sich an die Menschen verschenkenden Kyrios wurde sinnlich *erlebbar*, die Gemeinschaft mit ihm im Ritus des gemeinsamen Essens und Trinkens *wahrnehmbar*. Wieder sprudelten für ein Wirklichkeitskonstrukt, hier das eucharistische, die Evidenzquellen kognitiver Konstruktion und sinnlicher Wahrnehmung. Dass in diesem Gemeinschafts-Ritus darüber hinaus starke *Emotionen* geweckt wurden (Agape-Gemeinschaft untereinander und mit dem sich selbst „an unserer Statt" dahingebenden Christus), muss nicht

besonders betont werden. Im Gemeinschaftscharakter des Ritus war zugleich auch der Evidenzfaktor der *sozialen Bestätigung* impliziert.

5. Das neu orientierte Handeln

Auf der Basis unseres Modells (Teil V.) ließ sich prognostizieren, dass das Handeln der Kontext-Teilnehmer sich neu orientiert, wenn die axiomatischen Grundlagen des sozialen Kontextes gelegt sind und der Kontext weiter ausdifferenziert wird.

Im historischen Material bestätigte sich die Prognose vielerorts. Bereits das Axiom selbst lenkte das Verhalten in neue Bahn (VII. 1.4.). Das Gleichheitskonstrukt zeitigte Handlungsfolgen innerhalb der gemeindlichen Zusammenkünfte (VII. 2.). Paulus entfaltete in 1Korinther 11 ethische Implikationen der Sinngebung der Eucharistie (VII. 4.): Die konstruierte Wirklichkeit der Eucharistie setzt ein liebevolles Verhalten der Mahlteilnehmer untereinander aus sich heraus.

Auch das Selbstbild eines transformierten Ichs („Neue Schöpfung"; VII. 3.) strahlt Handlungsfolgen ab. Ob diese Sinndeutung des getauften Selbst ontische Realität trifft oder nicht, interessiert aus konstruktivistischer Sicht nicht. Wir sahen, im konstruierten Gebäude der Wirklichkeit *„ist"* das Neu-Sein als ein Ich-Bild etwas Wirkliches und Indikativisches, das neues Verhalten aus sich heraus freisetzt.

Alle Beispiele illustrieren, dass Handeln nicht mit bloßen Imperativen nachhaltig verändert wird, sondern dadurch, dass der Vorbau der Wirklichkeit sich wandelt. Verweilen wir einen Moment bei der baptismalen Neuschöpfung.

5.1. Indikativ konstruierter Wirklichkeit und Imperativ

Die Sinndeutung des getauften Selbst als eines transformierten Ichs zieht ethisches Neuorientieren noch deutlicher nach sich, wenn sie in fortschreitender Ausdifferenzierung des Kontextes mit zwei weiteren Bedeutungseinheiten verknüpft wird: mit der der *Sarx* („Fleisch") und der der *Hamartia* („Sündenmacht"), der die *Sarx* dermaßen unterworfen ist, dass sich *Sarx* ohne Sünde nicht finden lässt (Röm 7,18). Wie schaut die Verknüpfung aus? Der vorpaulinische Sinnzusammenhang lautete, dass Christen in der Taufe mit Christus mitsterben und mitbegraben werden und aus der Taufe zu einem neuen Sein mit Christus auferstehen. Dieser vorpaulinische Sinnzusammenhang wird spätestens von Paulus mit den Bedeutungseinheiten *Sarx* und *Hamartia* angereichert und bedeutet dann für ihn und das von ihm geprägte Christentum, dass (a) in der Taufe die von Sündenmacht beherrschte *Sarx* des Menschen mit Christus mitstirbt. Galater 5,24

spricht von Kreuzigung der *Sarx*; Römer 6,6 vom Mitkreuzigen des alten Menschen, „damit der von der Sünde besessene Leib vernichtet wird, so dass wir der Sünde nicht mehr dienen". Der physische Leib stirbt zwar nicht als solcher, wohl aber endet die mächtige Sklavenhalterschaft der Sünde über ihn. (b) Präziser formuliert Paulus als neue Wirklichkeit entsprechend in Römer 6,2: „Wir sind *für die Sünde* gestorben" (vgl. auch Röm 6,11; 7,6) und auf diese Weise zu gegenüber paganer Vergangenheit radikal geändertem Verhalten befreit (1Kor 6,9-11; Röm 6,4.7.11-14.22; Gal 5,16-26 u.ö.). „Neuschöpfung" bedeutet für Paulus, dass Gott im schöpferischen Akt der Taufe den Menschen zu neuem Handeln befähigt.

Wir erinnern uns: Innerhalb des Gebäudes der konstruierten Wirklichkeit ist dergleichen indikativische Rede von einer neuen moralischen Fähigkeit der Getauften keine „Illusion" oder bloße Rhetorik. Selbst innerhalb heutiger psychologisch beschreibbarer Wirklichkeit vermag behauptet zu werden, dass ein Prozess der Identifikation mit einer anderen Person – wie der in der Taufe durchlebte – zu *Veränderungen* in der Psyche führt: Emotionen, Motivationen und Verhalten restrukturieren sich, ohne dass mit Imperativen nachgeholfen werden müsste (s.o. VII. 3.6.). Besonders gilt dies, wenn das mentale Modell des Getauften vom eigenen Selbst zugleich als intersubjektive Wirklichkeit in der Gemeinde in Geltung steht: Alle sind überzeugt, hier habe sich jemand in der Taufe erneuert. Das neu getaufte Gemeindeglied verhält sich deshalb umso mehr dieser mentalen *und* sozialen Wirklichkeit entsprechend.

Warum ist dann noch imperativisches Formulieren nötig – wie zum Beispiel in Römer 6,12-13 neben indikativischen Verbformen? Warum lässt sich wahrnehmen, dass Urchristen auch nach der Taufe oft genug „sündig" handelten? (a) Wenn Paulus ab Vers 12 auch imperativisch nachhalf, behaftete er die römischen Christen bei dem in der Taufe neu geschenkten Selbstbild, das durch alle (in Teil VII. 3. genannten) Evidenzquellen stabilisiert wurde, jedoch zuweilen auch mit dem Imperativ gestützt wurde, damit es nicht verloren ging: Betrachtet euch endlich so, wie es dem neuen Ich-Bild entspricht! In Vers 11 schreibt Paulus genau dies: „*Begreift euch selbst* (λογίζεσθε ἑαυτούς) als für die Sünde Tote!";[209] dieses Selbstbild wurzelte noch nicht genügend ein. Der Imperativ suchte, das Ich-Bild, dessen Inhalt indikativisch ausgesagt wurde und per se Handlungsfolgen aus sich heraussetzte, zu festigen, und stellte sich so, obwohl er selbst keine Evidenz produzierte, den geschilderten Evidenzquellen *in*

[209] In den Handschriften sogar noch besser bezeugt ist die Textvariante (ℵ B C, etc): „Begreift, dass ihr selbst für die Sünde tot seid!"

der Stabilisierungsfunktion an die Seite. Imperativ und Indikativ widersprachen sich nicht. (b) Freilich, auch wenn ein Selbstbild sich fest verwurzelt („ich bin von der Sündenmacht befreit"), setzt es sich nie ohne *Reibungsverlust* (s.o.) in entsprechendes Handeln um, so dass immer auch ein imperativischer Anschub vonnöten ist.

Beide Gründe trugen dazu bei, dass paulinische Christen sich oft noch dem alten, präbaptismalen sozialen Kontext entsprechend (= κατὰ σάρκα) verhielten. Besonders deutlich wurde dies beispielsweise in 1Korinther 6, wo Christen andere Gemeindeglieder vor pagane Richter schleppten oder Hetären aufsuchten; niemand im pagan-korinthischen Kontext runzelte über solche Verhaltensweisen die Stirn. In den oben bereitgestellten Kategorien gesprochen: Einige Korinther behielten in ihrem neuen sozialen Kontext den alten als zweiten mentalen im Kopf zurück, so dass dieser zu Handeln verleiten konnte. Die imperativischen Formulierungen des Paulus sind deshalb als Aufforderung interpretierbar, den alten, zweiten mentalen Kontext auszuschalten, sich gänzlich in den neuen, intersubjektiv geteilten hineinzugeben.

Analoge Beispiele zum sich ergänzenden Zusammenspiel von indikativischen und imperativischen Redeweisen ließen sich beliebig finden. Ein an einen Schüler herangetragenes Selbstbild („Dir liegt Musik im Blut!") motiviert zwar zum ernsthaften Ausüben dieser Kunst, macht aber den dem Reibungsverlust entgegensteuernden Imperativ („üben, üben!") nur in seltenen Fällen überflüssig.

5.2. Performativer und deskriptiver Sprachmodus konstruierter Wirklichkeit

Anhand der Beispiele lässt sich „konstruierte Wirklichkeit" zu „performative Sprache" und „deskriptive Sprache" in Beziehung setzen. Performative Sprache vollzieht einen kreativen Akt. Wenn Königin Elizabeth einen Ozeandampfer mit den Worten „Ich taufe dich auf den Namen ‚England'" einweiht, vollzieht sich das, wovon sie redet, dadurch, dass sie es spricht. Deskriptiv ist die Sprache des dabeistehenden Radiojournalisten, der die Schiffstaufe seinen Zuhörern schildert.

Eine konstruierte Wirklichkeit vermag in beiden Sprachmodi verbalisiert zu werden, im performativen oder deskriptiven, je nach Situation. „Wir sind der Sündenmacht entronnen" stellte zunächst einen kognitiv konstruierten Kontext im Kopf eines urchristlichen Theologen wie Paulus dar. Ein solcher mentaler Sinnzusammenhang, so hielten wir fest, wird zu einem sozialen

Kontext, wenn dieses Sinnangebot veröffentlicht und für andere Subjekte verbindlich gemacht, intersubjektiviert wird. Wenn Paulus einer neu gegründeten Gemeinde predigte „Wir sind von der Sündenmacht befreit", veröffentlichte er einen mentalen Kontext mithilfe eines performativen Satzes, der diesen subjektiven Kontext dem sozialen Kontext seiner Gemeinden aufzuprägen suchte. Erst als ihm dies gelungen war, beschrieb dieser Satz eine konstruierte soziale Wirklichkeit. Performativ zu sprechen, heißt aus konstruktivistischer Perspektive, einen subjektiven, mentalen Kontext zu einer intersubjektiv geteilten Wirklichkeit zu promovieren, während „deskriptives Sprechen" konstruierte soziale Wirklichkeit schildert. Mit – unmöglichem – Beschreiben ontischer Realität hat diese Deskription nichts zu tun.

Lob in der Erziehung etwa vermittelt dem Du ein Modell von sich und ist insofern performatives Sprechen („Dir liegt ja Musik im Blut!"). Verbalisiert hingegen das Lob, was allen Anwesenden sowieso klar ist, dann handelt es sich um deskriptives Sprechen („Herr von Karajan, Sie haben heute wieder wunderschön dirigiert"). Freilich, selbst in dieser Deskription glüht ein Fünkchen Performation, denn versiegte deskriptives Bestätigen, erlahmte der Flügelschlag berühmter Dirigenten.

Die Wirklichkeit als vom Gehirn konstruierte lässt sich nie von sprachlichen Begriffen (einer gesprochenen oder formalisierten Sprache) ablösen, auch wenn wir zuweilen in visuellen oder auditiven Bildern denken; diese entsprechen Begriffen. Performative Sprache ist Wirklichkeitszuspruch, der zu Handeln befähigt. „Du bist neu!"[210]

5.3. Ethos-Folgen paulinischer Kreuzestheologie

Wir beobachteten, dass die korinthischen Enthusiasten den vorpaulinischen baptismalen Sinnzusammenhang (Christen sterben in der Taufe mit Christus mit und werden in der Taufe mit ihm auferweckt) anders ausdifferenzierten als Paulus. Bei Paulus wurde die *zweite* Hälfte dieses Sinnzusammenhangs ethisch entfaltet (Röm 6,4): Der Getaufte geht aus dem Ritus als ein zu besserem Handeln Befähigter hervor. Seine eschatologische Auferstehung hingegen erlebt er in der Taufe noch nicht.

---

[210] Als performatives Sprechen wird auch das Rechtfertigen Gottes vorgestellt: Gott „spricht" gerecht und kreiert so Wirklichkeit – wie jeder Richterspruch. Die neue Wirklichkeit setzt dann Handlungsfolgen aus sich heraus.

5.3.1. Auch die *erste* Hälfte des vorpaulinischen Taufzusammenhangs differenzierte Paulus in anderer Weise aus. Er entfaltete aus ihr heraus seine den korinthischen Enthusiasmus dämpfende Kreuzestheologie, die die Christen nicht nur in der Taufe, sondern in der gesamten postbaptismalen Existenz als mitgekreuzigt definierte:

als in „Gemeinschaft mit seinen Leiden" lebend, „seinem Tode gleichgestaltet" (Phil 3,10); „das Sterben Jesu am eigenen Leibe herumtragend" (2Kor 4,10; Gal 6,17). „Mit Christus (dauerhaft) gekreuzigt" (Gal 2,19): Das Perfekt hält fest, dass das Mitgekreuzigt-Werden in der Taufe (Röm 6,6, dort Aorist) die postbaptismale Gegenwart des Christen anhaltend qualifiziert.

Welche Konsequenzen für das Ethos ergeben sich daraus? (a) Die leidvollen *Erfahrungen* eines Wanderapostels, in den Peristasenkatalogen sprachlich verdichtet,[211] werden aufgrund von Kongruenz mit dem vorpaulinischen Taufverständnis („mit Christus gekreuzigt und begraben") kognitiv verknüpft und so einer positiven Sinndeutung zugeführt: Postbaptismale Bedrängnisse leidet der Apostel *mit Christus* mit; Christi Kreuzesleiden manifestieren sich in der eigenen Existenz. Dergleichen Sinngebung erleichterte das Ertragen leidvoller Erfahrungen, ließ williger das Bedrängende annehmen.[212]

In der Leidensbereitschaft erschöpft sich nicht das ethische Potential paulinischer Kreuzestheologie. Ein Fächer öffnet sich. (b) Ein mitgekreuzigter Apostel herrscht nicht, er dient (1Kor 3,21-22), „zitternd und zagend" beim Verkündigen des Gekreuzigten (1Kor 2,1-5), so dass die Form des Predigens dem Botschaftsinhalt entspricht. Ein Apostel verzichtet auf Zur-Schau-Stellen eigener Weisheit (1Kor 1-4) oder eigener geistlicher Mächtigkeit (2Kor 12 u.ö.). „Wer sich rühmt, rühme sich allein des Herrn" (1Kor 1,31 mit Gal 6,14), nicht seiner selbst. Die von Schwäche gezeichnete Gestalt des Predigers ist ein Ort, an dem Gottes Stärke aufleuchtet (2Kor 4,7; 12,9; vgl. 13,4).

(c) Dem Ethos des Predigers parallel läuft das Ethos des Theologen, das in Teil VI. uns bereits beschäftigte: Gott erweist sich als unverfügbar gegenüber dem fragmentarischen theologi-

---

[211] 2Kor 4,7-12.16-17; 11,23b-33; 1Kor 4,9-13 u.ö.

[212] Die Leidensbereitschaft wurde darüber hinaus dadurch befördert, dass in der Identifizierung des leidenden Menschen mit dem Gekreuzigten ein tröstender Zuspruch beschlossen lag: Wie Christus nicht im Tode blieb, wird in der eschatologischen Zukunft der leidende Getaufte mit Christus in die Auferstehungsherrlichkeit hineingezogen werden (Röm 6 u.ö.). Paulus benennt sogar eine Garantie dafür: Das den Menschen tröstende und erneuernde Pneuma des Erhöhten stellt ein Unterpfand dieser Zukunft dar (2Kor 1,22; 5,5).

schen Bemühen christlicher Denker, also nicht nur gegenüber dem Theologisieren von „Juden und Griechen" (1Kor 1,22ff).[213] Es gehört deshalb zur Kreuzesexistenz des christlichen Theologen, sich nie einbilden zu können, Gott endgültig zu definieren, wenn anders Gott souverän bleiben soll (siehe weiter VI. 1.).

(d) Menschen vermögen sich nicht vor Gott in Selbstempfehlung (καύχησις) zu recken, sondern stehen mit leeren Händen vor einem allein aus Gnaden annehmenden Gott.

Die paulinische Rechtfertigungslehre ist als *ein* Anwendungsbereich der umfassenderen paulinischen Kreuzestheologie darstellbar. Paulus bringt den Zitatvers Jer 9,22 („wer sich rühme, rühme sich des Herrn") bezeichnenderweise sowohl im kreuzestheologischen (1Kor 1,31; vgl. 2Kor 10,17) als auch rechtfertigungstheologischen Zusammenhang (Gal 6,14a; Röm 3,27-31) zur Sprache. „Mitgekreuzigt" bedeutet für den Heilsempfang: Der Mensch wird all dessen entkleidet, was er Gott zur Selbstbehauptung entgegenhalten könnte. Nur so kann gelten, dass Gott *allein* aus Gnaden gerecht spricht. Selbstruhm (καύχησις), fromme Leistungen werden als Mittel, vor Gott zu bestehen, aus der Hand geschlagen. Das Bedingungslose des Heils wird auf diese Weise aussagbar. Gottes Rechtfertigen knüpft nicht an im Menschen Begründetes an. Das Mitgekreuzigtsein setzt Diskontinuität zwischen dem alten und dem neuen Menschen – wie jeder Tod (s.o. VII. 1.).

So wenig der Mensch das Heil sich erwirbt, so wenig schließlich besitzt er es. Unverfügbar bleibt den unter dem Kreuz Stehenden das im eucharistischen Sakrament präsente Heil des souveränen Gottes. Es kann jederzeit wieder entgleiten, solange der eschatologische Vorbehalt gilt (1Kor 11,26-34). Niemand vermag sich selbstgefällig auf Kissen des Erwählt-Seins auszuruhen (Röm 11,21ff; 9,6ff). Auch hier entspricht der unter dem eschatologischen Vorbehalt stehenden Kreuzesexistenz des Christen ein Nicht-Greifen-Können.

(e) Gilt in der Kreuzesexistenz das eschatologische „Noch Nicht", ist der Christ zurückverwiesen an die Welt und das Verantwortlichsein in ihr. Paulus versuchte, die Enthusiasten in Korinth, die bereits in der Gegenwart sich unsterblich wähnten, auf die Erde zurück zu holen. Die zwischenmenschliche Horizontale wurde wieder betont (1Kor 11; 12-14) gegenüber dem einseitigen Beleuchten der vertikalen Kyriosgemeinschaft. Die Korinther hatten nur letztere im Kopf, wenn sie die Glossolalie als höchstes Gut feierten (1Kor 12-14).

Im Blick auf das zwischenmenschliche Begegnen konkretisiert sich Kreuzesexistenz für Paulus in selbstlosem Lieben, das heißt darin, vom Ich und seinen Interessen abzusehen, weil diese mitgekreuzigt wurden. Wer zum Beispiel mit besonderen Charismen wie der Glossolalie begabt ist, soll mit ihnen, anstatt

---

[213] Siehe zum Argumentationsduktus von 1Kor 1-4 P. Lampe, Theological Wisdom and the "Word About the Cross:" The Rhetorical Scheme in I Corinthians 1-4: Interpretation 44, 1990, 117-131.

sich selbst aufzubauen, die Gemeinde beleben (1Kor 12-14). Wer sich selbst aufbläht, liebt nicht (13,4). Eine dem selbstlosen Gekreuzigten nacheifernde Liebe stellt Eigeninteressen hinten an, um sich an andere zu verschenken (Phil 2,5-11; Röm 15,1-3.7 u.ö.).[214]

Agape als Gleichgestaltet-Werden mit dem Gekreuzigten bedeutet für Paulus im Konkreten: freiwilliges Beschränken der eigenen Freiheit zugunsten von Schwächeren (1Kor 8-10; Röm 14f), zugunsten der Heiligkeit der Gemeinde (1Kor 5) oder zugunsten Christi, der gekränkt werden könnte (1Kor 6,12-20);[215] freiwilliges Beschränken des selbstdarstellerischen und selbsterbauenden Egozentrismus zugunsten des Auferbauens von Nächsten (1Kor 12-14; 11,17-34; Narrenrede von 2Kor 11,1-12,13: Verzicht auf Darstellung eigener charismatischer Stärken); freiwilliger Rechtsverzicht zugunsten von Gegnern (1Kor 6,1-11; vgl. Matth 5,44) oder zugunsten von Gemeinden (1Kor 9); Verzicht darauf, die eigene Position auf Biegen und Brechen durchzusetzen. Stattdessen lässt Paulus seinen Adressaten die Freiheit, zwischen Handlungsalternativen auszuwählen (1Kor 6,1-11; 1Kor 7).

Dergleichen Agape besitzt eschatologische Qualität: Wer sie erfährt, beginnt den Inhalt des Eschatons zu erahnen, denn die Agape stellt eines der wenigen Güter dar, die im Eschaton fortbestehen werden (1Kor 13,13).

5.3.2. Anders dagegen entfalteten die Korinther den vorpaulinischen baptismalen Sinnzusammenhang und gelangten entsprechend zu anderen Handlungsorientierungen. Sie verknüpften den vorpaulinischen Sinnzusammenhang mit der ihnen aus der paganen Vergangenheit vertrauten anthropologischen Dichotomie zwischen physischem Körper einerseits und geistig-seelischem Persönlichkeitszentrum andererseits. Für sie wurde so aussagbar, dass dieses unkörperliche Persönlichkeitszentrum in der Taufe insofern „aufersteht", als es Heil, Unsterblichkeit und enge Gemeinschaft mit dem Geist des erhöhten Kyrios zugeeignet bekommt, während der Körper von diesem Geschehen ausgeschlossen bleibt, ja ins Bedeutungslose absinkt und dem ewigen Nichts entgegengeht.[216] Als Handlungsorientierung folgt aus dieser Konstruktion, dass irrelevant wird, was mit dem irdischen Leib in der kurzen Zeit bis zum Eschaton passiert: Es ist belanglos, ob er Inzest (1Kor 5), Kurtisanen (1Kor 6) oder paga-

---

[214] Phil 2,4 ist textkritisch unsicher: „Jeder schaue nicht auf das eigene Wohl, sondern (auch) auf das der anderen". Die Klammer ist handschriftlich besser belegt; doch stellt ein Text ohne Klammer die lectio difficilior dar. Wäre letztere die ursprüngliche, würde das Gebot „Liebe deinen Nächsten *wie* dich selbst" (Matth 22,39) verschärft.

[215] Wo im Dienste der Agape die *Freiheit zum Freiheitsverzicht* gelebt wird, beweist sich für Paulus höchste Freiheit.

[216] S.o. zur korinthischen Position bei Anm. 120f.

nes Opferfleisch (1Kor 8) genießt. Allein der verewigte Ich-Kern zählt.

6. Ein Schwenk zurück – Jesu von Nazareths Basileia-Verkündigung in Wort und Tat

Am Schluss des VII. Hauptteils greifen wir den Faden von VII. 1. auf: (A) Das den gesamten frühchristlichen Sinnzusammenhang tragende Axiom lautete: „Gott erweckte Jesus als den Ersten aller im Eschaton aufzuweckenden Toten". Die Urchristen entfalteten das Axiom und schlossen, dass die eschatologischen Endereignisse mit Ostern sichtbar (ὤφθη) *anbrachen*, die endgültige Offenbarung Gottes und seiner Herrschaft – mitsamt dem Auferwecken der anderen Toten – unmittelbar bevorstand.

(B) Der vorösterliche Jesus seinerseits hatte ein unmittelbar bevorstehendes, ja schon in seinem galiläischen Wirken wenigstens punktuell sichtbares *Anbrechen* der eschatologischen Gottesherrschaft verkündet.

Aus der Zusammenschau von A und B war zu schließen, dass diese Ankündigung Jesu sich im Osterereignis bereits sichtbar (ὤφθη) erfüllte; die Gottesherrschaft brach sich im Auferwecken des Einen deutlich weiter seine Bahn, nichts war verloren mit der Kreuzigung: *Gott hielt, was Jesus versprochen hatte.*

Das heißt, Gott, der Souveräne, band sich an diesen Jesus aus Nazareth und sein Ankündigen. Er bestätigte mithilfe des Auferweckungsaktes das, was Jesus von Nazareth in Galiläa über Gott vorher verkündet hatte (s.o. VII. 1.5.).

Jesus wurde damit – so die frühchristliche Wirklichkeit – zu einer Gestalt, in der Gott besonders deutlich sein Planen und Wollen enthüllt hatte, in der er folglich besonders präsent gewesen war. Egal, in welchen traditionell-jüdischen Sprachhülsen diese hoheitliche Sonderstellung Jesu im einzelnen ausgesagt wurde („Sohn Gottes", etc.), in jedem Falle sprengte der neue Inhalt die alte Sprachhülle (ein *gekreuzigter* Gottessohn, ein *niedriger* „Menschensohn", ein *schwacher* „Gesalbter" [= Messias, Christus]), so dass es auf die Hülse an dieser Stelle nicht ankommt, nur auf ihren gemeinsamen Fluchtpunkt: die besondere Gottespräsenz im Reden und Tun Jesu von Nazareths. Letztere sollen auf ihrer vorösterlichen Stufe in den Blick genommen werden.

Wie sah das Gottesbild des historischen Jesu aus, das in dem Auferweckungsakt für die Urchristen bestätigt wurde? Es beinhaltete mehr als nur ein Ansagen des nahen Kommens Gottes. Indem letzteres Einzelelement der Jesusverkündigung mit dem Auferweckungsakt sich zu bestätigen schien, bewahrheitete sich – *a minore ad maium* – unweigerlich das gesamte Gottesbild Jesu. Wie sah dieses aus?

Fragen wir zweitens, warum einer *vorösterlichen* Zuhörerschaft Jesu Gottesverkündigung plausibel wurde. Was überzeugte seine vorösterlichen Anhänger und Anhängerinnen? Wodurch wurde ihnen evident, dass die Wirklichkeit – auch die Wirklichkeit Gottes – so zu sehen war, wie Jesus sie ausmalte? Inwiefern konnten in besonderem Maße Jesu *Gleichnisreden* Evidenz für den jesuanischen Wirklichkeitsentwurf produzieren? Wir werden auf die Gleichnisse des historischen Jesus besonderes Augenmerk legen und eines davon aus konstruktivistischem Blickwinkel untersuchen, ohne dass die mannigfaltigen Probleme der Jesusforschung von Ferne in den Blick genommen werden könnten.[217]

6.1. Jesu Wirklichkeit Gottes

Mit der besonders eindrucksvoll in den Gleichnisreden niedergelegten Botschaft von der *Basileia Gottes* („Königsherrschaft Gottes") erschloss Jesus von Nazareth damaligen galiläischen Hörern und Hörerinnen eine Seite der Wirklichkeit Gottes, mit der sie vorher so nicht konfrontiert worden waren und die sie, wie wir später sehen werden, in eine Entscheidungssituation stellte.

Jesus von Nazareth wirkte als Konstrukteur neuer Wirklichkeit, einer – in vielem – neuen Gegenwirklichkeit zur Erlebenswelt damaliger palästinischer Menschen: Er propagierte das nahe, ja in dem Wirken seiner Person bereits keimhaft präsente endgültige Anbrechen der Herrschaft eines *unbegrenzt liebenden* Gottes, der sich den Menschen, besonders den Verlorenen und Schwachen, zuwendet, sich dabei über menschliche Ab- und Ausgrenzungen hinwegsetzt und sein barmherziges Hinwenden an kein Vorbedingen knüpft. Aus dieser konstruierten Realität lebte und agierte der Nazarener. Und er verstand es, diese von ihm propagierte Wirklichkeit Gottes Menschen so nahe zu bringen, dass nicht nur er, sondern viele seiner Anhänger in ihrem Zukunftshoffen und in ihrem gegenwärtigen Verhalten sich nach dieser Wirklichkeit des liebenden, menschliche Grenzlinien außer Kraft setzenden Gottes auszurichten begannen.

---

[217] Vgl. zum Einstieg in Probleme, Primärtexte und Sekundärliteratur z.B. G. Theißen - A. Merz, Der historische Jesus, Göttingen 1997²; J. Becker, Jesus von Nazaret, Berlin/New York 1996.

6.2. Die Evidenzquellen

Fragen wir nach den Evidenzquellen, die den damaligen Zuhörern des Galiläers diese Gottesreich-Verkündigung plausibel machten, so dass sie sich an seine Fersen hefteten und ihre eigene Wirklichkeitskonstruktion nach seiner Botschaft ausrichteten.

6.2.1. *Sinnliches Wahrnehmen und emotionales Erleben.*

Evidenz durch sinnliches Wahrnehmen und durch emotionales Erleben stellte sich dadurch ein, dass der Nazarener das praktizierte, was er predigte: Er selbst wandte sich Verlorenen, Verachteten, gesellschaftlichen Außenseitern, Unreinen und Kranken zu, aß mit ihnen, wirkte als Charismatiker (wie auch immer erklärbare, historisch freilich gut belegte) Heilungen an ihren Psychen und Körpern, setzte sich souverän über menschliche Standesgrenzen hinweg und verkündete gleichzeitig, dass *in* diesem Tun Gott selbst am Werke sei und keimhaft sein neues Reich aufzurichten begänne (z.B. Lukas 11,20; aus der vorlukanischen Logienquelle Q). Hier wurde sinnlich im Kleinen erfahrbar, mit Freuden erlebbar und mit Händen greifbar, was als Großes erwartet werden durfte. Auch poetisch zu versprachlichen wusste Jesus diesen Zusammenhang, etwa im Gleichnis vom Senfkorn.

Im Gegensatz zu einigen vor allem nordamerikanischen Jesusforschern[218] vermag ich nicht zu erkennen, dass Jesus von Nazareth die Königsherrschaft Gottes nur für eine rein *gegenwärtige* Größe hielt, die in der von ihm gegründeten egalitären Gemeinschaft von kleinen Handwerkern und Bauern Platz griff. Diese Gelehrten haben es schwer zu erklären, (a) wie und warum dann die zahlreichen Hinweise auf die noch *kommende* Königsherrschaft ihren Eingang in die Jesustradition fanden und (b) warum diese Hinweise, wenn sie allesamt erst von der frühen Kirche nach Jesu Tod geschaffen wurden, nicht stärker, als sie es sind, mit apokalyptischen Einzelheiten gespickt wurden. Die frühe Kirche nach Jesu Tod lebte in einer brennenden Naherwartung (vgl. z.B. Markus 9,1 mit 1Thess 4,15-17) und dachte in apokalyptischen Kategorien. (c) Hier drückt zugleich der nächste Problemknoten: Jesus stand in der historischen Entwicklung zwischen seinem apokalyptisch gesonnenen Lehrer Johannes dem Täufer, der ein nahes Endgericht erwartete, und der in Naherwartung lebenden frühen Kirche. Nur er selbst soll angeblich die zukunftsorientierten eschatologischen Kategorien über Bord geworfen haben. Historiker, die Entwicklungen plausibel machen müssen, werden Mühe haben, gleich zwei Diskontinuitäten in dieser Entwicklungslinie als einleuchtend auszuweisen.

---

[218] Vgl. z.B. J. D. Crossan The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant, San Francisco 1993; Jesus. A Revolutionary Biography, San Francisco/ New York 1995; The Essential Jesus. What Jesus Really Taught, San Francisco/New York 1995.

6.2.2. Soziale Bestätigung

Evidenz durch soziales Bestätigen stellte sich automatisch ein, je mehr die Jesusanhängerschaft zur „Jesusbewegung" wuchs, je mehr auch in den Ortschaften Sesshafte die wandernden Jesusanhänger unterstützten. Dass nicht lange nach der Kreuzigung über fünfhundert Personen sich versammelten, denen eine Jesusvision widerfuhr (1Kor 15,6), lässt wenigstens andeutungsweise das Ausmaß der Jesusbewegung ahnen.

Dass der Nazarener bekanntermaßen freilich auch auf Ablehnung stieß, gar kreuztödliches Ablehnen, so dass seine Anhänger nicht nur sozial bestätigt, sondern verunsichert wurden, zeigt, dass zuweilen andere Evidenzquellen als die der sozialen Bestätigung kräftig sprudeln mussten, sollte der jesuanische Wirklichkeitsentwurf überleben.

6.2.3. Kognitives Konstruieren als Folge des Gleichnishörens

Evidenz durch kognitive Konstruktion stellte sich unter anderem dadurch ein, dass der Nazarener *in seinen Gleichnissen* in überraschender Weise Bedeutungsinhalte aus der Tradition und aus der Erfahrungswelt der palästinischen Zuhörer kombinierte und dadurch diese Hörer auf den Weg *eigenen* kognitiven Konstruierens stellte, auf dem sie *selbst* Bedeutungsinhalte miteinander kombinierten – Bedeutungsinhalte aus der traditionellen theologischen Sprache Israels, aus der Bildwelt des Gleichnisses, die der alltäglichen galiläischen Lebenswelt sich verdankte, und drittens aus der sogenannten „Sachhälfte" des Gleichnisses, die Gott, Jesus, die Hörer und natürlich auch noch einmal die galiläische Lebenswelt beinhaltete, gesehen im Lichte der Ankunft Gottes und seiner Herrschaft.[219]

Traditionelle Begriffe, insbesondere der der „Königsherrschaft Gottes", kamen auf diese Weise den Hörern nahe und gewannen an Plausibilität.

6.2.3.1. Die Basileia Gottes in der vorjesuanischen Tradition

Den galiläischen Hörern war die gewaltige, die Weltgeschichte bewegende „Königsherrschaft Gottes" als religiöser Begriff aus der Tradition bekannt:

(a) Gott herrscht vom Zion aus als König (z.B. Jesaja 52,7-8) nicht nur über Israel, sondern über die Welt (z.B. Psalm 99,1-2;

---

[219] Wie die obigen Formulierungen ausweisen, überschneiden sich „Sach-" und „Bildhälfte". Eine einfache Dichotomie, mit der A. Jülicher (Die Gleichnisreden Jesu, I-II, Tübingen 1920²) die moderne Gleichnisforschung einläutete, lässt sich nicht durchhalten.

93). Für viele Autoren des Alten Testaments war diese Herrschaft sowohl in der *Vergangenheit* als auch in der *Gegenwart* manifest: In der Vergangenheit stellte Gott sein Königtum zum Beispiel in der Rettung Israels aus Ägypten unter Beweis (Exodus 15,18-19). In der gegenwärtigen Geschichte kann Gott als weltherrschender König sich immer wieder neu dadurch erweisen, dass er Israel vor Feinden schützt (z.B. Psalm 44,5-9), „gewaltige Taten" vollbringt und mit den Früchten der Erde allen Menschen „ihre Speise zur rechten Zeit" gibt (vgl. z.B. Psalm 145,1.4-6.11-13.15-16.21b). Auch bringt Gott dadurch seine Königsherrschaft zur Geltung, dass er in Israel sein Recht durchsetzt und Toragehorsam wirkt (z.B. Dtn 33,2-5; Psalm 99,1.4.7), so dass in Israel die Königsherrschaft Gottes in besonderer Weise in Erscheinung tritt (z.B. Exodus 19,3-6; Dtn 33,5), auch wenn sie grundsätzlich aller Welt gilt (z.B. Psalm 47,3.8-10; 96-99; 103,19-22).

(b) Je weniger freilich diese Gottesherrschaft sinnlich wahrzunehmen war, je mehr Empirisches gegen ihre Existenz sprach – traumatische Erfahrungen wie die Verschleppung von Teilen Israels ins Exil prägten das Bild –, um so mehr traten Gegenwartsaussagen zurück, um so mehr wurde für die kommende Zeit, auch für die nahe Zukunft, das Sich-Durchsetzen der Königsherrschaft Gottes erwartet (z.B. Jesaja 52,6-8; Micha 2,12-13; 4,6-8; Zeph 3,14-15; Sach 14,9.16-17; Test. Dan 5,13; Jub 1,27-28). In Israels Befreiung im Eschaton, so glaubten fromme Juden, wird die Gottesherrschaft für alle manifest werden.[220] Jüdisch-apokalyptische Kreise, die Gott als in der Gegenwart fernen empfanden und Aussagen über das gegenwärtige Königsherrschen Gottes entsprechend nur selten formulierten, dachten das Gottesregiment fast ausschließlich als endzeitliche, aus der Transzendenz hereinbrechende und den gegenwärtigen Weltenrahmen sprengende Größe (z.B. Himmelfahrt des Mose 10,1-10; Daniel 2,44).

Hier am ehesten knüpfte Jesus an. Er hatte sich am Jordan taufen lassen und so demonstriert, dass er – zumindest zum Zeitpunkt der Taufe – der apokalyptisch ausgerichteten Verkündigung Johannes des Täufers zustimmte.

(c) Freilich, selbst im apokalyptischen Rahmen konnte zuweilen von der Gegenwart der göttlichen Königsherrschaft die Rede sein (z.B. Dan 4,34; 1 QM 12,7). Und schon bei Deuterojesaja fand sich die Idee, dass das in naher Zukunft anbrechende Neue, Gottes königliches Herrschen im Zion (52,6-8), bereits in der Gegenwart sich keimhaft ankündigt: „Siehe, ich will ein Neues schaffen. Jetzt wächst es auf. Erkennt ihr es denn nicht?"

---

[220] Vgl. z.B. das Achtzehngebet.

(43,19). Hier wurde wie im jesuanischen Senfkorngleichnis vorausgesetzt, dass in der Gegenwart ein Keim aufwächst, der erst in naher Zukunft zu dem großen Neuen sich entfalten wird. Gegenwarts- und Zukunftsaussagen ergänzten sich spannungsfrei.

Kurz, die Vorstellung der *für nahe Zukunft zu erwartenden Königsherrschaft Gottes* entnahm Jesus von Nazareth der Tradition. Auch dass *daneben Aussagen über die Gegenwärtigkeit* dieser Herrschaft stehen konnten, ließ sich bereits in der Überlieferung beobachten.

(d) Ebenso fand sich in der Tradition der Glaube, Gott sei ein König von „großer Güte", „Geduld", „Barmherzigkeit" und „Erbarmen" (Psalm 145,1.11-13.7-9), der die Niedergeschlagenen aufrichtet (145,14), alles Lebendige großzügig speist (145,15-16), der die Lahmen und Verstoßenen als König sammelt (Mi 4,6-8) und den Armen vom Zion aus reichlich Brot schenkt (Psalm 132,13-15). In diesen und ähnlichen Aussagen waren wesentliche Züge des jesuanischen Gottesbildes und der damit verbundenen Basileia-Verkündigung vorgeprägt. Die Frage stellt sich, wie Jesus von Nazareth es vermochte, derartige traditionelle Motive seinen galiläischen Zuhörern so nahe zu bringen, dass diese sie als für ihren Lebensentwurf relevant zu begreifen begannen. War er ein hermeneutischer Künstler? Zumindest ein Poet:

6.2.3.2. Das Gleichnis vom Sauerteig als Beispiel. Die gewaltige, Weltgeschichte bewegende Königsherrschaft Gottes und ein Sauerteig hatten für die galiläischen Zuhörer Jesu bisher nichts miteinander zu tun gehabt, im Gegenteil, Sauerteig wurde als unrein empfunden. Doch nun verkündete der Nazarener, das die Königsherrschaft Gottes einem Sauerteig gleich sei. Wie verrückt! Wie überraschend! Wie witzig auch, wenn der Witz davon lebt, dass er zwei normalerweise nicht zusammengehörende Sachverhalte kombiniert. Hört man die palästinischen Zuhörerinnen noch lachen? „Die Königsherrschaft Gottes ist wie ein Sauerteig, den eine Frau nahm und in fünfzig Pfund Mehl hinein verbarg, bis alles durchsäuert wurde" (Lukas 13,21; aus Q). Das klang für galiläische Ohren auf Anhieb lächerlich.[221] Die erhabene „Königsherrschaft Gottes" wird mit dem kultisch unreinen Alltags-Kleinklein verbunden: mit einem Backtrog und einem Quäntchen unreinen Sauerteigs, der trotz geringer Menge einen Teigbottich mit seinem Geschmack durchzieht.

Signalisiert die Bildwahl, dass die Königsherrschaft Gottes bis in den Alltagstrott selbst der kleinen Leute vordringen will, „al-

[221] Wie wenn wir daherreden würden: „Gottes Souveränität ist wie der Auspuff eines Mopeds, der die gesamte Straße verstänkert."

les durchsäuernd"? Indem der Gleichniserzähler durch die Bildwahl das Gewaltige mit dem Kleinen, Profanen verbindet, *tut* er genau das, was er von der Königsherrschaft Gottes behauptet, dass diese nämlich „durchsäuernd" sich auch mit dem Entlegensten zu verbinden vermag und bis in die letzten Winkel Kraft ausstrahlt, auch bis dorthin, wo die galiläischen Gleichnishörer in ihrer Alltagswelt vor sich hin werkeln. Die Aktionen (a) des Gleichniserzählers und (b) der Königsherrschaft Gottes laufen parallel. Der Gleichniserzähler verbindet überraschend die gewaltige Gottesherrschaft mit der kleinen Welt der galiläischen Hörer.

Die Kraft des Gärstoffs wird durch die witzig übertriebene Mehlmenge herausgehoben. Fünfzig Pfund Mehl stellen einen gewaltigen Haufen von etwa acht 5-Liter-Eimern dar, den die arme Frau zu bewältigen hatte, weitaus mehr, als normalerweise jemand auf einmal durchknetete. Und doch wird „*alles*" Mehl durchsäuert. Der galiläische Hörer muss beim Nachdenken über das Gleichniswort kombinieren, dass auch er in seinem galiläisch-bergigen Hinterland von der Gottesherrschaft ergriffen werden kann, wenn er sich ihr öffnet. Sie ist nicht nur für Schriftgelehrte, für hebräisch sprechende religiöse Eliten. Nein, der Mehlhaufen ist größer, umfassender!

Die Verknüpfung von göttlicher Königsherrschaft und galiläischem Alltag wird also auf doppelte Weise (a und b) nahegebracht; diese Kongruenz gibt dem Gleichniswort besondere Stärke, so dass der Hörer sich auf die erzählte Welt einlässt und in dieser seinen Platz zu suchen beginnt.

Findet der galiläische Hörer sich in der Gleichnisgeschichte wieder (als Mehlklümpchen in einem Riesenhaufen, das trotzdem erreicht wird) und beginnt, über sie nachzusinnen, dann muss er in einem zweiten Schritt auch kombinieren, dass das Gewaltige der Königsherrschaft zunächst gar nicht darin besteht, dass sie mit Donner und Blitz die Weltgeschichte bewegt, sondern darin, dass sie in der Lage ist, auch *ihn*, den kleinen Hinterweltler, in seinem Alltag zu erreichen. *Das* ist das Gewaltige des Sauerteig-Quäntchens; nicht dass es Explosionen im Backhaus auslöst, sondern dass es bis zum letzten Klümpchen in dem monströsen Mehlhaufen seinen Geschmack verbreitet.

Drittens wird dem Galiläer beim weiteren Nachdenken aufgehen, dass die Gottesherrschaft – zumindest anfänglich – nicht mit sichtbarem Prunk, nicht mit Spektakulärem einherkommt, sondern *unsichtbar*: Knetend „*verbarg* sie den Sauerteig in fünfzig Pfund Mehl hinein", bis er nicht mehr sichtbar war, aber *trotzdem* kräftig zu wirken begann. Das heißt, oberflächlich betrachtet, ändert sich zunächst nichts im galiläischen Alltag, wenn Gott dort seine Herrschaft antritt und Menschen sich auf ihn

einlassen: Weiter wird gedroschen, gebacken, gepflügt und auf dem Markt gehandelt. Niemand „sieht" das sich Bahn brechende Gottesreich; die Welt bleibt äußerlich zunächst so, wie sie war. Und doch darf der galiläische Hinterweltler sich dessen gewiss sein, dass der von Jesus verkündete Gott, auf den er sich einlässt, kräftig zu wirken beginnt, an ihm und den anderen, die sich dem Jesusverkündigen öffnen.

Viertens schließlich wird die Hörerin aufgrund der partiellen Kongruenz der beiden Gleichnisse vielleicht auch das Jesusgleichnis vom Senfkorn mit in ihre kognitiven Konstruktionen einbeziehen. Beide, Senfkorn und Sauerteig, stehen für etwas Kleines, Unscheinbares, das gleichwohl durchdringende Kraft entwickelt und mächtige Wirkung zeitigt.[222] Wenn also Gott für seine gewaltige Königsherrschaft das Kleine als Ausgangspunkt wählt, zum Beispiel den Ort, an dem die palästinische Zuhörerin sich befindet, dann braucht dies nicht absurd zu erscheinen oder mutlos zu machen. Nein, beide Bilder ermuntern, optimistisch und mit Vorfreude in die Zukunft zu schauen: Sind die Anfänge bei mir auch kümmerlich, sind mein Hören auf diesen Nazarener und mein Handeln jetzt auch nur von bescheidenem Rang, es liegt doch, wenn die Gleichnisbilder stimmen, die Verheißung darauf, dass Gott selbst hier wirkt und etwas Großes daraus wachsen lassen wird. Wer sich auf diese Gleichnisse einlässt, tritt nach eigenem Verständnis in die zukunftsoffene Geschichte der Königsherrschaft Gottes ein, in eine Geschichte, die auf ein noch nicht erreichtes Ziel zusteuert („das Senfkorn wuchs zu einem Baum"). In diesem Ziel wird die Königsherrschaft Gottes für alle sichtbar die Welt umspannen (Lukas 13,19b; Markus 4,32b).

Wir sehen, wie das Sauerteig-Gleichnis dazu angetan war, einen Reflexionsprozess im Hörer anzuregen und eine *Reihe* kognitiver Konstruktionen anzustoßen, die das Sinnpotential des Textes austesteten. Die neuere Gleichnisforschung stellte gegenüber der älteren, von Adolf Jülicher angeregten mit Recht heraus, dass die jesuanischen Gleichnisse nicht nur auf *einen* Vergleichspunkt zwischen Bild und gemeinter Sache zulaufen (im Sauerteig-Gleichnis zum Beispiel auf die alles „durchsäuernde" Kraft: Wie der Sauerteig zum Mehltrog sich verhält, so die Königsherrschaft Gottes zum Volk Israel). Vielmehr regen auch andere Elemente der erzählten Welt – der monströse Mehlhaufen, die Verborgenheit des Sauerteigs – dazu an, Linien

---

[222] Lukas 13,18f.20f. Ähnliche Inhalte (Kongruenz) wurden gerne zusammengestellt, auch z. B. der verlorene Denar und das verlorene Schaf in Lukas 15 oder die getöteten Galiläer und die verunfallten Jerusalemer in Lukas 13,1-5.

in die Sachwelt auszuziehen, ohne dass dadurch gleich eine jeden Einzelzug ausdeutende Allegorese entstünde.

Verknüpft wurde die „Königsherrschaft Gottes" mit dem Alltag des Galiläers. In diesem konnte so die Einsicht heranreifen, dass die Basileia ihn, den kleinen galiläischen Hörer, selbst betraf, ja sich auf ihn zubewegte. Aufgrund jener *kognitiven Konstruktionen*, auf die er sich einließ, konnte er von dieser Wirklichkeitskonstruktion überzeugt werden (Evidenzerfahrung), *obwohl* seiner *sinnlichen Wahrnehmung* nur verhältnismäßig wenig geboten wurde – auf keinen Fall ein für alle Welt sichtbarer, triumphal grandioser Machtantritt Gottes. Das heißt, auch wo Evidenz durch sinnliches Wahrnehmen sich weniger kräftig einstellte (am deutlichsten noch in den Exorzismen Jesu) oder es an Evidenz durch soziale Bestätigung zuweilen sogar mangelte, wurde die jesuanische Wirklichkeitskonstruktion („die Königsherrschaft eines liebenden Gottes ist nahe herbeigekommen, sie beginnt keimhaft bereits hier und jetzt und bei dir") von vielen, mindestens fünfhundert (s.o.) Galiläern doch nicht aufgegeben, sondern aufgrund *der durch die kognitiven Konstruktionen gewonnenen Evidenz* aufrechterhalten, einer Evidenz also, die in besonderem Maße aus der kognitives Konstruieren anregenden Gleichnisverkündigung Jesu von Nazareth resultierte.

Bei weiterem Nachdenken vermochte der Hörer fünftens vielleicht noch die Rolle des Gleichniserzählers selbst mit hinzuzukombinieren und in seine kognitiven Konstruktionen einzubeziehen. Denn er musste sich über kurz oder lang die Frage stellen: Kann ich mich eigentlich auf diese ermutigenden Gleichnisbilder so ohne weiteres verlassen? Wie kommt dieser Nazarener dazu, Gottes Königsherrschaft in anderer Weise darzustellen, als wir Palästiner es gewohnt sind? Woher nimmt er die Vollmacht dazu? „Das Königreich Gottes gleicht einem (unreinen) Sauerteig..." – wer konnte in so anmaßender Weise über Gott reden? Sprach hier jemand in göttlichem Auftrag? Und wenn ja, könnte es dann nicht tatsächlich so sein (wie Jesus z.B. in Q-LK 11,20 vorgibt), dass *in* seinem Uns-Aufsuchen und Erzählen, *in* seinem heilenden Sich-Uns-Zuwenden, *in* seinen Exorzismen (sinnliche Wahrnehmung, s.o. 6.2.1.) diese Königsherrschaft Gottes auf uns zukommt, so dass sie schwellennahe ist und wir uns ihr nur zu öffnen brauchen, indem wir uns auf diesen Jesus einlassen? Würde das nicht der bereits aufgrund des Sauerteig-Gleichnisses gewonnenen Erkenntnis *entsprechen* (Evidenz durch Kongruenz), dass diese Königsherrschaft nicht mit Prunk, sondern unscheinbar, nur mit verborgener Macht zu uns kommt – eben *in* diesem schlichten, obdachlosen, aber vollmächtigen Wanderpropheten aus Nazareth, dem der Straßenstaub an den Füßen haftet?

Solche und ähnliche *implizit* christologischen Gedanken, verknüpfende kognitive Konstruktionen, mussten über kurz oder lang in dem aufsteigen, der sich auf das Jesusverkündigen einließ.[223] Wer dies nicht tat und sich abwendete, konnte nur behaupten, hier sei ein Spinner am Werke, der sich *anmaße,* Gott und seine Herrschaft in neuartiger Weise zu definieren, dem folglich göttliche Vollmacht, so zu reden, abgehe. In der Tat bestand nur die Wahl zwischen diesen beiden Wirklichkeitskonstrukten: Entweder war Jesus ein Scharlatan, oder er wirkte in Gottes Auftrag. Eine dritte Möglichkeit existierte nicht. Wer nicht für ihn war, war wider ihn (Lukas 11,23; 9,50).

Summieren wir kurz. Jesu Gleichnisworte suchten den palästinischen Zuhörer in seiner Alltagserfahrung auf. Sie verknüpften in einer zumeist überraschenden Erzählung traditionelle Bedeutungseinheiten wie „Gott" und „Königsherrschaft Gottes" mit der galiläischen Erfahrenswelt, so dass Hörer im galiläischen Bergland sich angesprochen fühlen, derartige Begriffe der Tradition neu annehmen, eventuell neu deuten und bewerten, auf jeden Fall in einen Sinnzusammenhang einordnen konnten.

Wichtig bei dieser Art des Aneignens war, dass Jesu Gleichnisworte lediglich den Anstoß gaben für eine Reihe kognitiver Verknüpfungen und Konstruktionen, die die Hörer *selbst* vornehmen mussten. Eben dadurch gewannen diese Gleichnisse besondere Überzeugungskraft (Evidenz durch kognitive Konstruktion). „Dem, was er *selbst* gefunden zu haben meint, glaubt" der Hörer, beobachtete Quintilian; „der Zuhörer... schmeichelt seinem *eigenen* Scharfsinn und... nimmt seine *eigene* Leistung beifällig auf."[224] Die Jesusgleichnisse gewannen eine Plausibilität, die Menschen dazu bewegte, sich an die Fersen des Nazareners zu heften.

Evidenz durch Kongruenz und sinnliches Wahrnehmen stellte sich ferner für die ein, die erkannten, dass der lebendige Gott mit seiner Königsherrschaft, von der die Gleichnisse erzählten, eben *in* diesem Gleichniserzähler selbst, *in* dessen Worten an die kleinen Leute, *in* dessen heilendem Sich-Zuwenden auf die Menschen zugeht und präsent zu werden beginnt (implizite Christologie). Solche Kongruenz zwischen kognitiven Inhalten

---

[223] Wir sehen hier, dass denjenigen, die bereits vor Ostern sich auf solche verknüpfenden *impliziten* christologischen Gedanken einließen, es nach Ostern noch leichter fallen musste, Jesus eine Hoheitsstellung zuzuschreiben (zu letzterem s.o. VII. 1.5.), obwohl Jesus vor Ostern nirgends *explizit* eine solche beansprucht hatte. Lediglich sein Vollmachtsanspruch, Wirklichkeit Gottes aussagen zu können, war vor Ostern zu greifen.

[224] Quintilian, Inst. Or. 9,2,71.78.

und sinnlichen Erfahrungen war dazu angetan, die Plausibilität des jesuanischen Wirklichkeitsentwurfs nochmals zu erhöhen.

7. Ausblicke

7.1. Folgen für die Theologiegeschichtsschreibung

Die historischen Beispiele ließen sich leicht vermehren und vertiefen. Es entstünde eine frühchristliche Theologiegeschichte, die aus konstruktivistisch-wissenssoziologischem Blickwinkel das Ausdifferenzieren des frühchristlichen Sinnzusammenhangs beobachtete und dabei auf die Evidenzquellen zu achten versuchte, die bei jeder Ausdifferenzierung wirksam waren. Auf diese Weise würde eine Theologiegeschichtsschreibung möglich, die – *soweit aus den historischen Quellen erschließbar* – auch

- das jeweilige Erfahren, sinnliche Wahrnehmen (das abhängig ist von jeweils zu benennenden Wahrnehmungskategorien),
- das emotionale Erleben und
- die sozialen Bezüge (Evidenz durch „soziale Bestätigung")

der wirklichkeitskonstruierenden Subjekte mit berücksichtigte, also auch das, was oft als „Situation" der Subjekte bezeichnet wird, sei es eine Verfolgungssituation, sei es eine emotionale, kulturelle, politische, soziale oder ökonomische Situation.[225] Theologiegeschichte würde dann nicht nur als Ideengeschichte oder als Traditionen-Geschichte geschrieben. Sie reduzierte sich auch nicht auf eine konstruktivistische Analyse kognitiver Konstruktionen. Eine konstruktivistisch angelegte Theologiegeschichte wäre all dies immer auch, aber nur unter gleichzeitigem Berücksichtigen aller anderen Evidenzquellen, die den Prozess des Konstruierens von Wirklichkeit beeinflussten. Eine derartige Theologiegeschichtsschreibung wäre mehrdimensional.

---

[225] Freilich zögere ich, den Begriff der „Situation" zu verwenden. Er suggeriert etwas „objektiv" in der Außenwelt Vorliegendes, das entsprechend „objektiv" beschrieben und dann – etwa als ökonomische „Situation" – zu einem bestimmten Wissen in Beziehung gesetzt werden könnte. Solche Modelle (das einfachste wäre das von Unter-/Überbau) sind im Rahmen konstruktivistischer Wissenssoziologie aufzugeben. Die „Situation" ist aus konstruktivistischer Perspektive nichts anderes als der konstruierte Wirklichkeitskontext, in dem ein Individuum lebt, der von Individuum zu Individuum variieren, aber auch intersubjektiv geteilt werden kann. Die „Situation" ist nichts anderes als die konstruierte jeweilige „Erlebenswelt", zu der ökonomische, politische, emotionale und viele andere Elemente zählen.

7.2. Hermeneutische Konsequenzen

7.2.1. Konsequenzen für ökumenisches Handeln

Wir beobachteten in unserer Beispielauswahl, wie der urchristliche soziale Kontext von verschiedenen Gruppen unterschiedlich ausdifferenziert wurde und es entsprechend auch zu Streit zwischen den Vertretern der verschiedenen Entfaltungen kam. Hermeneutisch ergibt sich: Jedes Bemühen um Einheit der Kirchen könnte bedeuten, (a) Axiome und deren Ausdifferenzierungen klarer voneinander unterscheiden zu lernen, (b) sich noch stärker auf die gemeinsamen axiomatischen Grundlagen zu besinnen, entsprechend die Unterschiede als Ausdifferenzierungen dieser Grundlagen zu relativieren sowie (c) den durch Ausdifferenzierung entstandenen Pluralismus im Wissen um die Gemeinsamkeit der Axiome möglicherweise fröhlich zu akzeptieren. Am Bespiel der Eucharistie deklinierten wir dies durch (s.o. 4.1.8.).

Eine konstruktivistische Sichtweise könnte ökumenischem Streben insofern zuträglich sein, als trennende Unterschiede nicht nur eindeutig als Ausdifferenzierungen kenntlich gemacht, sondern auch die bei jedem ausdifferenzierenden Schritt wirksamen *Evidenzquellen* namhaft gemacht werden müssten. Auf diese Weise würden die Ursachen für die trennenden Unterschiede noch klarer hervortreten. Und als Frage würde brisant, ob die Evidenzquellen, die einstmals bestimmte Ausdifferenzierungen plausibel erscheinen ließen, immer noch sprudeln oder ob einige Lehrsätze wegen mittlerweile zu geringer Evidenz lieber fallengelassen oder als weniger wichtig, das heißt, als Gemeinschaft nicht zerstörend eingestuft werden sollten. Wenn beispielsweise Traditionalisten an einem Satz nur deshalb festhalten, weil dieser in der Tradition vorgegeben wurde, ist zu fragen, ob die damit gegebene Evidenz durch soziale Bestätigung genügend Basis bietet, diesen weiterhin als Trennkeule zu schwingen.

7.2.2. Hermeneutik als nicht nur kognitives, sondern holistisches Unterfangen

Aufgabe hermeneutisch-theologischer Arbeit wäre aus konstruktivistischer Sicht, plausibel zu machen, dass aus dem Traditionserbe des Alten und Neuen Testaments ein tragender Baupfeiler für die Konstruktion subjektiver und kirchlich transsubjektiver Wirklichkeit zu gewinnen ist. Wie können Sinnbestände der Vergangenheit reaktiviert und in Sinnformationen der Gegenwart eingewoben werden? Protestanten konzentrierten sich zur Erfüllung der hermeneutischen Aufgabe stets auf

die kognitive Ebene. Hier lag das klassische Feld der Hermeneutik.

Evidenz durch *kognitive Konstruktion* stellt sich zum Beispiel ein, wenn Begriffe aus der Tradition in der Sprache des heutigen Subjektes ausgedrückt werden. Wenn „Sünde" zum Beispiel übersetzt wird als „Gottferne" oder als „Ichbezogenheit auf Kosten der Liebe zu anderen und zu Gott" oder als der „Versuch, Gott durch den stolzen Verweis auf eigene Wohlanständigkeit für sich einzunehmen, anstatt sich mit allem Gebrochenen des eigenen Seins als verlorener Sohn in Gottes Arme zu werfen." Bei solchen Übersetzungsversuchen werden mehrere Bedeutungseinheiten miteinander verknüpft und Sinn kann entstehen, je nachdem, ob die Sprachwelt des Rezipienten getroffen wird oder nicht.

Kognitiv werden sich ähnelnde Bedeutungseinheiten verknüpft, wenn ein Patient das eigene Leiden zu dem Kruzifix an der Zimmerwand des katholischen Krankenhauses in Beziehung setzt und so mit Christi Passion verknüpft. Er beginnt dann vielleicht wie Paulus, sein Leiden als eine Präsenz des Kreuzes Christi in seinem Leben zu deuten („das Sterben Jesu am eigenen Leibe herumtragen" Gal 6,17; 2Kor 4,10), sich in einem Identifikationsprozess (s.o.) gleichsam mit Christus mitgekreuzigt zu begreifen, so dass er eine besondere Christusnähe verspürt und aus der Identifikation zugleich die Hoffnung aufkeimen lässt, nicht nur in Christi Passion, sondern auch in dessen Auferweckung mit hineingenommen zu werden. Sein eigenes Martyrium erscheint ihm deshalb nicht mehr sinnlos. Solche Verknüpfungen wären eine Auslegung des Kreuzes Christi in die Gegenwart des Subjektes hinein – ähnlich dem hermeneutischen Prozess, den wir für galiläische Hörerinnen des Jesusgleichnisses zu skizzieren versuchten. Das hermeneutische Prinzip ist in beiden Fällen dasselbe.

Freilich, wie sehr kognitive Arbeit überzeugt, hängt de facto vom Sprudeln auch anderer Evidenzquellen ab, wie wir bei Jesus von Nazareth sahen und das Beispiel des Identifikation herausfordernden Kruzifixes an der Wand andeutete. Subjekten wird nicht nur auf der Verstandesebene, sondern aufgrund möglichst vieler Evidenzquellen ein Traditionserbe plausibel. Skizzieren wir zunächst nur das Faktische, ohne zu bewerten, ob dergleichen Plausibilisierungsabläufe willkommen zu heißen sind oder nicht.

Evidenz durch *soziale Bestätigung* und durch *emotionales Erleben* stellt sich ein, wenn das Subjekt sich aus dem Schneckenhaus privater Religiosität herauslocken lässt und die Teilhabe an christlicher Gemeinde als positiv erlebt. Je weniger Menschen dem Subjekt die zentralen biblischen Inhalte sozial bestätigen

und je weniger emotional ansprechend das Kirchenleben sich gestaltet, um so weniger relevant erscheint das Neue Testament für gegenwärtige Wirklichkeitskonstruktion.

Evidenz durch (immer auch emotional besetztes) *sinnliches Wahrnehmen* stellt sich ein, wenn neutestamentliche Inhalte dadurch erfahrbar werden, dass Wahrnehmungskategorien und Erfahrungsfelder bereitgestellt werden: wenn *Liebe Gottes* zum Beispiel dadurch wahrgenommen wird, dass Menschen sich uns im Namen Christi zuwenden. *Nähe Gottes* wird von vielen Menschen in den rituellen Vollzügen der Sakramente erfahren; „schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist" (Psalm 34) lautet ein liturgisches Element, das den mehrere Sinnesorgane ansprechenden Abendmahlsritus begleitet. *Entlastung von Schuld, Befreiung zu Neuanfang* mögen in rituell ausgestalteter Beicht- und Bußpraxis oder im Ritus der Erwachsenentaufe erlebbar werden. Der *Geist Gottes* wird von vielen in als göttlich verstandenen Gnadengaben wie Glossolalie oder Prophetie wahrgenommen. Nicht von ungefähr breitet sich das Christentum derzeit in bislang ungekannten Steigerungsraten auf dem Globus besonders in charismatisch geprägten Erscheinungsformen aus. Neutestamentliche Inhalte werden in solchen Erfahrungsfeldern, die oft institutionell befriedet und rituell ausgestaltet sind, sinnlich wahrnehmbar und auf diese Weise in die Gegenwart des Subjektes hinein umgesetzt.

Jeder Träger eines Wirklichkeitsbildes wird den gesamten Garten der Evidenzquellen im Auge behalten, wenn er oder sie sich daran macht, die eigene Wirklichkeit anderen nahe zu bringen. Er wird nicht zuletzt dadurch überzeugen, dass er *erzählt*, wie für ihn persönlich diese Quellen sprudeln, und einladen, in diesem Garten selbst zu *erfahren*. Wenn dergleichen gelingt, wenn der andere überzeugt wird, ist freilich noch kein Wahrheitsbeweis erbracht. Wie dem Wahrheitsbegriff *normativ* zu begegnen ist, wird uns in Teil VIII. beschäftigen, in dem wir aus dem speziell neutestamentlichen Sprachhorizont, der Teil VII. umgab, heraustreten und – wie in den ersten Teilen – nochmals epistemologisch fragen werden.

7.3. Eine letzte Notiz zum Offenbarungsbegriff[226]

Wie ist der Offenbarungsbegriff nach allem zu bestimmen? Wird auf die geschilderten Weisen einem Subjekt das biblische Traditionserbe plausibel, so dass er oder sie es als Baupfeiler für

[226] Vorangegangene Hinweise zum Offenbarungsbegriff siehe auf S. 30-31, 92-93, 98, 110, 150; unten 168-169.

die eigene Wirklichkeitskonstruktion benutzt, dann kann aus *theologischer* Sicht von *Offenbarung* gesprochen werden: In dieser geglückten Rezeption der Tradition vermag das Subjekt Nähe Gottes zu erfahren. Die (private oder gottesdienstliche) Traditionsaufnahme, der Lese-, Hör- oder Erinnerungsvorgang, vermittelt Gottespräsenz.

Der so umrissene Offenbarungsbegriff stellt das Rezeptionsgeschehen in den Mittelpunkt, das das Konturieren der eigenen Wirklichkeit beeinflusst. Offenbarung, die Erfahrung von Anwesenheit Gottes, ergibt sich im Hör- oder Leseerlebnis. Sie ereignet sich, während biblische Inhalte angeeignet werden, im Vollzug des Wirklichkeitkonstruierens.

Wird Offenbarung so definiert, kann sie nicht einen statischen Wahrheits*besitz* bedeuten, nicht für immer in ein Gefüge systematisierter Sätze eingeschweißt werden. Es gibt dann keine *depositio fidei* ein für alle Mal, sondern ein immer wieder neues Sich-Einlassen auf die vielfältige biblische Tradition – in einem fortdauernden Aneignungsprozess, der die konstruierte Wirklichkeit von Christen ständig beeinflusst, auch korrigiert. Findet solches Beeinflussen statt, dann gilt, dass die biblischen Texte, die das Gotteserfahren vergangener Menschen dokumentieren, zum Ort der Manifestation Gottes für den Leser werden. Die Texte *bewirken* dann etwas an der Leserin. Gottesverständnisse der Vergangenheit transformieren zu solchen der Gegenwart.

Deutlich wurde: Als epistemologischer Ausgangspunkt kann der Offenbarungsbegriff nicht dienen. Das atemberaubende Ereignis, dass das lesende oder hörende Rezipieren biblischer Tradition die eigene Wirklichkeitskonstruktion mit zu gestalten beginnt, kann nur von den Subjekten, die bereits dieses Ereignis erlebten, in der *Rückschau* als „Offenbarung" – als Erfahrung Gottes und dessen Selbstmitteilung – erkannt werden. Nur wer Gott in seine Wirklichkeitskonstruktion bereits integrierte, vermag „Offenbarung" als Kategorie für sich zu benutzen. Und nur der vermag dann auch, die Zeugnisse vergangener Subjekte von *deren* Gotteserfahrungen als solche Selbstmitteilungen Gottes gelten zu lassen. Die Kategorie „Offenbarung" wird auf diese Weise angeeignet und als Baustein in das Haus der konstruierten Wirklichkeit eingefügt.

Eine Offenbarung Gottes in Lese- und Hörerlebnissen, die die eigene Wirklichkeitskonstruktion mit prägen, zieht nicht zuletzt eine Neukonstitution des menschlichen Selbstbildes nach sich. Christen, die von der skizzierten Gottesoffenbarung herkommen, definieren sich möglicherweise als von diesem Gott ohne Wenn und Aber angenommen, befreit von dem Unfertigen und Schuldverstrickten der eigenen Geschichte, beschenkt mit neuem Lebenspotential. Ihre Identität, wie sie sie nun begreifen,

wird unter Umständen nicht durch das konstituiert, was sie erreichen, auch nicht durch ihr „Image", durch das, was andere in konstruierten Bildern von ihnen denken, sondern durch ein Zuwenden Gottes, der sie beschenkt und zu Liebesfähigkeit befreit.

Die biblisch-musealen Wirklichkeitsbilder der Vergangenheit hängen nicht in alarmgesicherten Rahmen hinter Panzerglas. Nicht selten entwickeln sie Eigendynamik und reißen die, die hinschauen, mit sich fort. Die Beschauer werden in die Bildlandschaft hineingezogen, so dass sie das epistemologische Museum um sich herum vergessen und das Wirkliche zu wirken beginnt.

VIII

Statt *ens intellectui concordat*[227] nur *intellectus intellectui concordet?*[228]

Eine normative Skizze zum Wahrheitsbegriff und zum interkontextuellen Wettbewerb in pluralistischer Gesellschaft

In Teil VII. nutzten wir das in den vorangegangenen Kapiteln erarbeitete Theorie-Werkzeug, urchristliche Wirklichkeitsentfaltung zu *beschreiben*. Bereits im historischen Material sahen wir, dass Wirklichkeit nicht in willkürlicher Freiheit konstruiert wird. Lässt sich vom Deskriptiven zum Normativen fortschreiten? Welche Folgerungen sind aus den Teilen II.-VI. zu ziehen? Wie gehen wir mit dem Wahrheitsbegriff in normativer Sprache um?

1. Solange wir „Wahrheit" korrespondenztheoretisch im Sinne eines Übereinstimmens menschlicher Vorstellung mit ontischer Realität denken und geschichtliche Menschen sind, vermögen wir die Wahrheit von Aussagen (= sprachlichen Bausteinen der Wirklichkeitskonstruktion) nirgends auszusagen. Denn im Hic et Nunc ist uns der göttlich-archimedische Punkt verwehrt, der uns den Überblick darüber schenken könnte, wie gut oder schlecht sich unsere Wirklichkeitsbilder dem Ontisch-Realen annähern. Wird Wahrheit korrespondenztheoretisch definiert, bleibt nichts anderes übrig, als sich bestenfalls damit zufriedenzugeben, dass wir auf das Erklimmen des archimedischen Punktes zuleben — auf diesen Punkt des Offenbarwerdens. Solange korrespondenztheoretisch gedacht wird, bleibt die Möglichkeit, Wahrheit einer Aussage mit Gewissheit konstatieren zu können, eine ungeschichtlich eschatologische oder, um mit Habermas zu denken, eine ungeschichtlich ideale, auf die lediglich hingelebt

---

[227] „Das Sein steht mit dem Erkenntnisvermögen in Einklang." Vgl. o. die thomistischen Formulierungen.

[228] „Vernunft stimme mit Vernunft überein."

werden kann. (Ob sie jemals außerhalb der Geschichte erreicht werden wird, ist im Moment unerheblich.)

Wie ein Violinschlüssel steht diese nüchterne Einsicht in die eigene geschichtliche Begrenztheit als epistemologisches Vorzeichen vor *allen* Wirklichkeitskonstrukten, auch vor den naturwissenschaftlichen, auch vor den theologisch orientierten oder denen, die beides kombinieren.[229] Auf der nicht-epistemologischen Ebene des Lebensvollzuges können diese Wirklichkeitsbilder zwar als „sicher" angenommen werden, weil – auf der Ebene des Wirklichkeitskonstrukts, aber nur dort – zum Beispiel die „Sicherung" ausgefeilter, strenger naturwissenschaftlicher Methoden eingebaut ist, oder bei den theozentrierten Wirklichkeitsbildern zum Beispiel die „Sicherung" eines Offenbarungsbegriffes. Gott selbst gibt von sich preis, so wird *innerhalb* des theologischen Wirklichkeitskonstruktes behauptet und nicht etwa – dies wäre ein Kategorienfehler – auf der Metaebene der Epistemologie; Gott selbst offenbart die theozentrische Wirklichkeit in biblischen Schriften, so dass sie dem eigenen Lebensvollzug ein verlässliches Fundament bietet, zu leben und zu sterben. Von Epistemologie allein, sagten wir, vermag niemand zu leben. Dasselbe gilt von den naturwissenschaftlichen Konstrukten, die uns eine verlässliche Grundlage zum Überleben bieten, uns im Lebensvollzug orientieren.

Jedoch bleibt, wenn auf die epistemologische Metaebene gestiegen wird, über *all* diesen Wirklichkeitskonstrukten, den naturwissenschaftlichen wie den theologischen, ein eschatologischer Vorbehalt hängen: Ob das, was wir uns aufgrund der strengen naturwissenschaftlichen Methoden oder aufgrund des biblischen Zeugnisses vorstellen, mit dem Ontisch-Realen so übereinstimmt, wie wir es uns ausmalen, *wissen* wir nicht, wir hoffen es lediglich, glauben es, auch die Naturwissenschaftler im Blick auf ihre Konstrukte. Der Punkt dieses *Wissens* liegt in einem ungeschichtlichen Eschaton. Biblische Autoren wussten um die notwendige Bescheidung im Blick auf das eigene Wirklichkeitskonstrukt, sonst hätten sie den Glaubensbegriff nicht so weit nach vorne gerückt. Sie wussten, dass das in den Schriften

---

[229] Dass beide sich ergänzen und nicht widersprechen (wie einige Fundamendalisten behaupten und machtbewusst bis in den naturwissenschaftlichen Schulunterricht amerikanischer Kinder hineinmanipulieren, weil sie z.B. Schöpfung und Evolution nicht zusammenzudenken in der Lage sind), zeigt die moderne systematische Theologie auf Schritt und Tritt. Aus der Fülle der Beispiele vgl. mit weiterer Literatur etwa J. Polkinghorne - M. Welker, Hg., The End of the World and the Ends of God. Science and Theology on Eschatology, Harrisburg, PA 2000; T. Peters - R. J. Russell - M. Welker, Hg., Resurrection. Theological and Scientific Assessments, Grand Rapids, MI/Cambridge, UK 2002.

Enthüllte lediglich ein blindes Bild ist, eine eigentliche Manifestation Gottes noch aussteht. „Nicht dass ich es ergriffen hätte, ich jage ihm nach" (Phil 3,12). Im Medium der Schrift, um diese theologische Einsicht metaphorisch zu illustrieren, trifft ein mögliches Energiebündel der ontischen Realität Gottes nicht direkt, sondern nur nach vielmaliger Brechung.[230] Das, was uns aber erreicht, ist genug, um davon leben zu können.

Analog für die Naturwissenschaften formuliert: Das, was uns durch den filzdicken Filter unserer empirischen Möglichkeiten erreicht, ist in der Regel genug, um inmitten der Gefahren für unsere physische Existenz sich in einer unbekannten ontischen Realität zurechtzufinden und zu überleben.

Ich verzichte in dieser normativen Skizze bewusst auf jedes ontische Wahrheitsverständnis (vgl. o. II. 2.1.). Kandidaten für das Prädikat „wahr" sollen allein *Aussagen* sein.[231] Ein ontisches Wahrheitsverständnis dagegen vernebelt in heutiger Situation die begriffliche Klarheit. Im Rahmen des platonischen Weltbildes, in dem ein gestuftes Sein angenommen wurde, war es sinnvoll, von Seinswahrheit zu reden: Das eigentliche, oberste Sein wird zum *Verum*, sobald es sich enthüllt. In die Theologie übersetzt, bedeutete dieses Konzept: Sobald sich Gott enthüllt, ist Gott auch „Wahrheit"; Gott ist die „Wahrheit" in seinem Sich-mir-Offenbaren. Oder christologisch spezifiziert: Gott ist die „Wahrheit" in seiner Selbstoffenbarung in Christus. Im Johannesevangelium wird daraus: Christus ist die „Wahrheit" in seinem Offenbaren Gottes.

Ich verzichte auf dieses ontische Wahrheitsverständnis auch deshalb, weil ich im Verein mit dem neutestamentlichen Gesamtzeugnis den eschatologischen Vorbehalt ernster nehme als das Johannesevangelium. Noch steht das endgültige Offenbaren Gottes aus, das Von-Angesicht-zu-Angesicht-Schauen, um biblische Sprache zu benutzen. Im Hic et Nunc gilt lediglich ein vielfach gebrochenes *schriftliches* (biblisches) Zeugnis von Gott; „Offenbarung" liegt lediglich in fragilen *Aussagen* vor. Und deren Wahrheit oder Defizienz kann sich nur in einem ungeschichtlichen Eschaton mit Gewissheit erweisen. Im Moment glauben wir lediglich, dass diese Aussagen als adäquat sich erweisen würden, hoffen es, wissen es nicht.

Noch einmal, solange wir Wahrheit korrespondenztheoretisch im Sinne einer *adaequatio* von Subjekt und ontisch-realem Objekt

---

[230] Siehe weiter oben Teil VI.

[231] = Versprachlichte Vorstellungen/ Bilder/ Wirklichkeitskonstrukte. Die konstruierte Wirklichkeit ist stets an Sprache rückgebunden (s.o.).

definieren, bleibt die Möglichkeit, das gewisslich Wahre von Aussagen zu konstatieren, eine eschatologische, eine ungeschichtliche. Für die biblische Tradition ist dies nichts Neues. Für naive religiöse Eiferer und naive naturwissenschaftlich orientierte Realisten dagegen durchaus. Wer als noch geschichtlicher Mensch meint, „die Wahrheit gepachtet zu haben", dem zerrinnt sie auf der epistemologischen Ebene wie Sand zwischen den Fingern. Sind so *alle* in die Bescheidung gezwungen, können sie von der epistemologischen Ebene wieder hinab auf die des Lebensvollzuges steigen, auf der sie dann, so bleibt zu hoffen, mit mehr Nachsicht und Geduld mit den Wirklichkeitskonstrukten der anderen umgehen werden. Toleranzverhalten und Gesprächsoffenheit könnten Folgen der Ernüchterung auf der epistemologischen Ebene sein.

2. Lässt sich trotz dieser „eschatologischen Mahnrede" nicht doch auch in der Gegenwart der *geschichtlichen* Existenz eine Aussage als gewisslich wahr konstatieren? Nur möglich ist dies, wenn „Wahrheit" *abseits der Vorstellung von Korrespondenz* zwischen menschlicher Aussage und ontischer Realität – das heißt, subjektimmanent – gedacht wird. Wie sähe das aus?

Wenn ich im Rahmen subjektimmanenten Ansatzes sage, dass ein Satz wahr ist, füge ich meinem Wirklichkeitskonstrukt eine weitere Aussage hinzu: Ich ziehe *innerhalb* des Wirklichkeitskonstrukts selbst eine Metaebene ein, auf der ich einer Aussage die Qualität wahr oder falsch zuschreibe. Metasätze wie „Die Aussage, dass die Sonne immer im Osten aufgeht, ist wahr" oder „Die Aussage, dass alle Raben schwarz sind, ist wahr" stellen Mosaiksteinchen *innerhalb* meines Wirklichkeitskonstrukts dar, mit denen ich alltagspraktisch-naiv ein Übereinstimmen mit ontischer Realität vermerke. Erst wenn ich aus der Welt des Konstrukts heraustrete und auf eine epistemologische Ebene darüber steige, erkenne ich, dass ontische Realität und Wirklichkeit (= Wirklichkeitskonstrukt)[232] auseinander klaffen und ich entsprechend mit meinem Satz „Aussage A ist wahr" nur signalisiere, dass Aussage A zu meinem Wirklichkeitskonstrukt gehören soll.

3. Wie verhält sich der Begriff der Wahrscheinlichkeit zum Wahrheitsbegriff? Wir sahen oben, dass der Wahrheitsbegriff keine Grade verträgt. Davon lebt die Wahrscheinlichkeit. Wie aber verhält sich diese zu jenem?

Wenn jemand Wahrscheinlichkeit konstatiert, geht es wieder darum, dass er am Haus des eigenen Wirklichkeitskonstrukts

---

[232] Zu dieser Gleichung vgl. o. Anm. 86.

baut und sich der Stabilität einzelner Bauteile zu vergewissern sucht, bevor er diese dem Haus einfügt. Meistens freilich vermögen wir aufgrund lückenhaften empirischen Datenmaterials[233] nur eine Aussage zu treffen, die – selbst auf der Ebene des Wirklichkeitskonstrukts – nicht völlig sicher. Dass alle Raben schwarz sind, beobachteten wir zwar bisher an 36758 Exemplaren, aber sicher sein können wir nicht, dass nicht eines Tages ein weißer vorbeiflattert, der bis auf die Farbe alle Merkmale eines Raben trägt. Wir haben nicht alle Raben, die es gibt, gesehen. Unser Datenmaterial ist lückenhaft wie bei jeder Induktion, weshalb wir besser formulieren werden: „Die Aussage, dass alle Raben schwarz sind, ist *sehr wahrscheinlich* wahr," will sagen: „*unter der Voraussetzung, dass* das empirische Datenmaterial repräsentativ für alle denkbaren Fälle ist, sich also kein falsifizierender Fall einstellen wird". Je mehr schwarze Raben ich beobachte, je fester das empirische Datenmaterial wird, um so größer wird die Wahrscheinlichkeit, dass eine Aussage wahr ist. Wenn ich von Wahrscheinlichkeit rede, füge ich mithin dem Satz „‚p' ist wahr ≡ p" als Information hinzu: „Ob innerhalb meiner Wirklichkeit der Sachverhalt p freilich gegeben ist, weiß ich im Moment noch nicht mit 100%iger, sondern nur mit 90%iger Sicherheit." Erst wenn alle denkbaren Fälle in meinem empirischen Datenpool vertreten sind (dies fällt leicht bei Sätzen wie „an allen Tagen dieser Woche ging die Sonne im Osten auf"), werde ich auf die 100% hochgehen und den Wahrscheinlichkeitszusatz fallen lassen. Wahrscheinlichkeit hängt davon ab, wie lückenhaft, wie repräsentativ meine empirische Datenbasis ist.

Wichtig bleibt, dass auch beim Begriff der Wahrscheinlichkeit wir im Subjektimmanenten verhaftet bleiben, das heißt, *innerhalb* des Hauses konstruierter Wirklichkeit, dem wir ständig neue Bauelemente einfügen, die wir vorher prüfen. Wahrscheinlichkeitsaussagen verbleiben auf der Konstruktebene. Sie sagen nichts aus darüber, wie nah oder fern zur ontischen Realität wir unser Konstrukt aufbauen. Jegliche Aussage, auch jede Wahrscheinlichkeitsaussage, über *diese* Distanz ist Menschen verwehrt.

4. Mithilfe welcher Kriterien lässt sich Wahrheit nach diesen Vorgaben feststellen? (A) Zunächst werden Aussagen, die Wirklichkeit konstruieren, sprachimmanent (s.o. II. 2.3.1. und V.) auf ihre *Konsistenz* und *Kohärenz* hin zu prüfen sein: Ist eine Aussage in sich widerspruchsfrei und fügt sie sich widerspruchsfrei in

---

[233] Der Historiker mag statt „empirischen Datenmaterials" „Quellenmaterials" lesen. S.u. Teil IX.

ein System von Aussagen ein. Ebenso besitzt die *ästhetische* Regel normative Kraft, dass eine einfachere Hypothese, die alle bekannten Faktoren genauso gut wie eine schwierigere erklärt, vorzuziehen ist.[234]

Der Bezug auf sinnliches Wahrnehmen kann zunächst auch im sprachimmanenten Rahmen verortet werden: Auf uns einströmendes *empirisches* Material ist uns nur als gedeutetes, *verarbeitetes* Datenmaterial zugänglich, das sich in Aussagen uns darstellt. Zu diesen empirischen Aussagen (die *keine* Anschauung ontischer Realität gewähren) müssen die anderen Aussagen eines Systems in einem kohärenten Verhältnis stehen, wenn sie wahr sein sollen. Ferner sollte gelten, dass die Aussagen eines Systems zu *keiner* der geprüften empirischen Einzelaussagen, die uns *überhaupt* zu Gebote stehen, aber möglicherweise (noch) nicht in dieses System eingebaut wurden, in einem Widerspruch stehen dürfen.[235]

(B) Die empirischen Aussagen ihrerseits müssen, so gut es geht, *geprüft* sein. Kontrollierte Methodik schließt experimentelles Wiederholen, genaues Beobachten, Vergleichen von Zeugenaussagen und vieles mehr ein,[236] ohne dass mit solchen Methoden jemals Korrespondenz mit der ontischen Realität zu erweisen wäre. Dennoch ist ein strenges Anwenden solcher Methoden zu fordern, will zu einer das Subjekt befriedigenden (subjektimmanten) Wahrheitsaussage vorgedrungen werden.

Abseits der (A) Sprachimmanenz und der (B) sinnlichen Interaktion mit der Außenwelt steht das (C) sprachpragmatische Kriterium des *faktischen Konsenses* einer Sprachgemeinschaft zu Gebote (s.o. II. 2.3.2.).[237] Hat es auf der normativen Ebene etwas zu suchen, wenn wir danach fragen, unter welchen Bedingungen bereits in geschichtlicher Existenz der Mensch eine Aussage als wahr bezeichnen kann? Zweifel sind angebracht. *De facto* ist die möglichst breite soziale Bestätigung einer Aussage für den

---

[234] Siehe zu den Einzelheiten das Regelgerippe zu Beginn von Teil V.

[235] Vgl. das Kriterium der *comprehensiveness*. Zu diesem Begriff z.B. Rescher, oben Teil I, Anm. 44. – Nicht immer wird diese Bedingung erfüllt, z.B. wenn eine empirische Aussage sich widerspruchsfrei einfügt in nur *eines* von zwei nicht kompatiblen Aussagesystemen, die nebeneinander stehen und für die eine sie vereinende „Weltformel" noch gesucht wird.

[236] Siehe das Regelgerippe zu Beginn von Teil V. Ferner vgl. in Teil V. die sog. syntaktischen, semantischen und pragmatischen Bedingungen bei der sinnlichen Wahrnehmung.

[237] Würden wir wie Habermas vom Konsens einer Sprachgemeinschaft in *idealer* Sprechsituation ausgehen, landeten wir wieder bei demselben eschatologischen Vorbehalt, der soeben in 1. beschrieben wurde: Dann könnte in der geschichtlichen Existenz nirgends eine Aussage als „wahr" bezeichnet werden, denn nirgends in der Geschichte ist die ideale Sprechsituation lebbar. Siehe ausführlich oben II. 2.3.2.

einzelnen zwar wichtig, wenn er diese als wahr akzeptiert. Hier aber geht es nicht darum, dass zwei oder drei oder dreihundert, die sich versammeln, etwas für wahr annehmen. Derartiges kann *beschrieben* werden. Im Normativen vermag es als Wahrheitskriterium nicht zu dienen. Warum?

Betrachten wir zunächst einige Ausgangsbedingungen. Dass die Menschheit sich jemals auf ein einziges Mega-System von Aussagen einigen könnte, ist fraglich. Immer werden Einzelsysteme miteinander konkurrieren, das heißt, der Konsens über eine Aussage wird oft nur in einer begrenzten Sprachgemeinschaft durchsetzbar sein. „Wahr" wird in der geschichtlichen Existenz deshalb immer nur „wahr für N.N. und nicht für X.X." sein können. In einigen Fällen wird die Konsensgemeinde zeitweilig sogar nur aus einer einzigen Person bestehen: Wenn am nächtlichen Schreibtisch eine neue Idee aufflammt; im einsamen Labor eine neue Aussage formuliert wird. Nach der Publikation wird sich die Konsensgemeinde vergrößern – oder gar auf Null schrumpfen, weil ihr Autor von den Kollegen im Diskurs sich eines besseren belehren lässt.

Die Frage stellt sich: Wie groß müsste eine Konsensgemeinde sein, damit Wahrheit festgestellt werden darf? Für verschiedene Aussagen werden sich größere („die Erde ist rund") oder kleinere („es gibt [k]einen Gott") Konsensgemeinden bilden, und zwar für jede Aussage eines Aussagensystems *gesondert:* Die Sprachgemeinschaft, welche das System pflegt, liefert für jede Aussage des Systems unterschiedlich große Gruppen von Zustimmenden, denn nicht alle Mitglieder der Sprachgemeinde stimmen immer allem zu. Und außerhalb der Sprachgemeinde existieren für wohl jede einzelne Aussage des Systems durchaus auch Zustimmende, ohne dass diese deshalb der systemtragenden Sprachgemeinde angehören wollten. Diese Faktoren machen es schwierig, den Umfang faktischen Konsenses festzustellen. Wie anders aber als quantitativ könnte er zu Buche schlagen, wenn er als Wahrheitskriterium dienen sollte? Doch selbst wenn er quantifizierbar wäre, taugte er dann als sinnvolle Bedingung von Wahrheit? Es gäbe keine Handhabe, eine bestimmte Anzahl von Zustimmenden, also einen „Schwellenwert" oder eine „EU-Norm" für das Wahrsein festzusetzen. Und selbst wenn vernünftige Gründe für einen solchen Schwellenwert existierten, wäre dann, wenn der Grenzwert um eine Person unterschritten würde, eine Aussage falsifiziert? Oder noch absurder: Springt, wenn um den Grenzwert herum drei Leute schwanken, der Wahrheitsgehalt dann dauernd zwischen wahr und falsch hin und her? Das graduelle Wachsen und Schrumpfen einer Konsensgemeinde bietet kein adäquates Gegenüber für den binären Begriff der Wahrheit, der keine Grade verträgt, wenn er inner-

halb unserer Sprachen weiter sinnvoll angewendet werden soll. Auf den Zeitstrahl verteilt, bilden sich für *jede* Aussage je unterschiedlich große Konsensgemeinden. Soll der Wahrheitsgehalt dieser Aussage jeweils mit an- oder abschwellen? Ein absurdes Theater.

Dasselbe lässt sich für das (D) pragmatische *Nützlichkeits*kriterium festhalten. Eine Aussage bietet hilfreiche Nahrung im Lebensvollzug und ermöglicht aus diesem Grunde – oder auch aus anderen Gründen[238] – (E) *positives emotionales Erleben.* Derartige Kriterien lehnten wir bereits in Teil II. 2.3.3., sobald wir normativ dachten, als *unzureichende Wahrheitskriterien* ab. Denn was abseits des durch die obigen Bedingungen A und B abgesteckten Rahmens sonst noch[239] alles positiv sich anfühlen oder helfen mag, kann morgen weniger nützlich oder im Gemüte angenehm wirken. Würde täglich „wahr" zu „falsch" umspringen, je nach Laune? Wo auf der Gefühle-Skala läge der Schwellenwert zwischen wahr und falsch? Was weder nützt noch schadet oder neutrale Emotionen weckt, wäre weder wahr noch falsch? Im normativen Bereich haben derartige Wahrheitskriterien nichts zu suchen, allein im deskriptiven werden sie gebraucht.

Unter dem Strich bleiben die sprachimmanenten Wahrheitskriterien (A) sowie der Empiriebezug (B). Werden diese Kriterien kontrolliert angewendet, beginnen sich bessere Systeme von schlechteren zu scheiden. Ein Wettstreit hebt an.

5. Wollen wir, nachdem wir diesen reduzierten Kanon von Wahrheitsbedingungen aufstellten, den wetteifernden Dialog zwischen den Systemen nun sich selbst überlassen? De facto werden in ihm unweigerlich auch die Kriterien C, D und E eine Rolle spielen, egal, ob wir das gut finden oder nicht. Müssen wir solche Lebenspraxis achselzuckend zur Kenntnis nehmen? Oder lässt sich normativ doch noch mehr festschreiben?

Niemand zwingt uns, das Normative allein an den binärcodierenden Wahrheitsbegriff zu binden, der, wie wir gerade sahen, nicht taugt als Pendant zu (C) „Konsens" oder zu (D, E) „Positive Emotion aufgrund von zum Beispiel Nützlichkeit/ Lebenshilfe". Lassen sich, wenn die Exklusivität dieser Bindung aufgegeben wird, weitere Regeln finden, nach denen der wetteifernde Dialog zwischen den verschiedenen Wirklichkeitskonstrukten ablaufen sollte, die der Pluralismus aufbietet?

5.1. Alle Insassen des „gemeinsamen Bootes", in dem der wetteifernde Dialog stattfindet (s.o. Teil VI. 3.), müssten sich zu-

---

[238] S.o. bei Anm. 110.

[239] Auch bei der Erfüllung der Kriterien A und B stellen sich „positive Gefühle" ein!

nächst ihrer eigenen Vorgehen bewusst werden und Auskunft geben können über die axiomatische Grundlegung ihrer jeweiligen konstruierten Wirklichkeit und, wenn möglich, auch über die Methoden der Entfaltung ihres Kontextes. Wenigstens von wissenschaftlichen Wirklichkeitsentwürfen darf eine solche *Transparenz* erwartet werden. Sie erleichtert das interkontextuelle Gespräch in diesem Boot.

5.2. Des weiteren folgt aus den vorangegangenen Teilen und müsste allen Dialogbeteiligten bewusst werden, dass keiner der in den Diskurs eingebrachten Wirklichkeitskonstrukte willkürlich zustande kam. Weder wird Wirklichkeit beliebig „zusammengebastelt", noch kann jemand auf dem Markte des Möglichen willkürlich sich für die eine Wirklichkeit und gegen die andere entscheiden. Dass jemand vom So- und Nicht-Anders-Sein der Welt überzeugt wird, unterliegt nicht allein (wenn überhaupt) seiner freien Entscheidung und Willenskraft, sondern stellt sich aufgrund des Sprudelns der genannten Evidenzquellen ein, die nur in begrenztem Maße von ihm selbst manipuliert werden. Diese Einsicht nötigt größere *Nachsicht*, wenn nicht *Respekt* vor dem Anderskonstruierenden ab.

5.3. Die Aspekte 5.1. und 5.2. nennen lediglich Rahmenbedingungen für den Wettstreit. Sie vermögen nicht, eine Entscheidung darüber herbeizuführen, welches Wirklichkeitskonstrukt abzulehnen und welches für den eigenen Lebensvollzug anzunehmen wäre. Bieten sich außer den Wahrheitskriterien A und B weitere Entscheidungshilfen für das Wirklichkeit suchende Subjekt an? Kommen wir im Normativen mit dem Begriff des *verum* nicht weiter, als dargelegt, so bietet sich doch ein zusätzlicher Begriff an: der des *bonum*, der ihm an die Seite zu stellen ist.[240] Zwar wird er, wenn ihm Einlass in den Raum des Normativen gewährt wird, nicht den sozialen Konsens (C) als zusätzlichen Entscheidungsmaßstab im Wettstreit hoffähig machen: Ein Bonum *ergibt* sich nicht durch Mehrheiten, es *findet* nur oftmals Mehrheiten, etwa in einem Parlament. Nicht weil etwas Konsens erheischt, ist es gut, sondern weil etwas gut ist, vermag es nicht selten Konsens zu finden. Hoffähig wird auch das Kriterium E nicht, denn nicht selten befördert, was positives Fühlen weckt, das *malum*. Doch lässt die Einführung des Bonum-Begriffes das Kriterium der Lebenshilfe wieder interessant werden:

5.3.1. Lebensbewältigung und Überleben-Können (auch im psychosozialen Sinne) werden in kognitiver Neurobiologie dem

---

[240] Dass er nicht äquivalent zu *verum* ist, zeigt sich bereits daran, dass zwischen *malum* und *bonum* ein Neutrum denkbar ist, während neben *wahr* und *falsch* kein Drittes existiert. Zwischen *malum* und *bonum* lässt sich eine Grade-Skala denken, die sich beim Wahren verbot.

konstruierenden Gehirn als praktische Zweckbestimmung zugeordnet.[241] Gehirne vermögen die Welt nicht abzubilden, ihnen bleibt nur übrig zu konstruieren. Das zerebrale Konstrukt jedoch dient dazu, dem Organismus in seiner Umwelt das Überleben zu sichern und zu erleichtern. Dies gilt nicht nur für den Menschen, es gilt für alle Lebewesen. Die Umwelt muss Minimalbedingungen für das Überleben eines Organismus erfüllen, zum Beispiel Nahrungs-, Flucht- und Reproduktionsmöglichkeiten bereitstellen. Die Erkenntnisapparate der verschieden komplexen Organismen ermöglichen die das Überleben sichernde Wechselwirkung mit der Umwelt: Wichtige Wahrnehmungsleistungen dienen dazu, Nahrung oder Beute zu entdecken und zu beschaffen, Artgenossen und Geschlechtspartner zu erkennen, vor Feinden zu schützen, Hindernisse zu umgehen. Es ist klar, dass ein dermaßen ausgerichteter Wahrnehmungsapparat selektiert. Ja, der Schritt durch die paradiesische Pforte der Erkenntnis ontischer Realität wäre für den geschichtlichen Menschen vielleicht sogar ein Schritt durch ein Höllentor, das Überleben gefährdete; auf jeden Fall wäre er überlebens-irrelevant. Entscheidend ist nicht, dass die ontisch-reale Umwelt „richtig" erkannt wird, sondern dass sie lebensangemessen erfasst wird: Es werden vom Erkenntnisapparat solche Hypothesen über die Umwelt gebildet, die die Lebenssicherheit optimieren. Gehirne von Fluchttieren, um ein Beispiel zu nennen, müssen öfter *falschen* Alarm schlagen als die von Raubtieren, um ein Sicherheits-Optimum zu erreichen. Insofern sind die jeweiligen Wirklichkeiten, die das Gehirn entwirft, nie willkürlich. In je unterschiedlicher Weise versuchen sie, zum Meistern des Lebens zu verhelfen.

Wer Leben als *bonum* und entsprechend das Lebenswert-Kriterium ernst nimmt, wird auch zugestehen, dass nicht für alle Menschen ein bestimmter Wirklichkeitsentwurf denselben Lebenswert besitzt, denn Menschen leben in verschiedenen Situationen, die unterschiedliche Anforderungen an das Meistern des Lebens stellen. Was wichtig zum Leben ist, divergiert von Dasein zu Dasein. Für das Christentum bedeutet dies, dass die in der Ökumene versammelten unterschiedlichen Entfaltungen des im Urchristentum axiomatisch grundgelegten Kontextes keine beklagenswerte Schwäche, sondern eine dem Leben aufhelfende Stärke darstellen. Wäre, so gesehen, versöhnte Vielfalt der Konfessionen, solange die Geschichte andauert, bereits das erstrebenswürdige Ziel und nicht nur ein lästiges Durchgangsstadium zur Einheit, welche als ungeschichtliche, eschatologische Größe

[241] Siehe Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit, 21. 29. 67-69. 227.

zu bestimmen wäre? Gälte Analoges für das interreligiöse Verhältnis? Versöhnte Vielfalt statt Weltreligion?

5.3.2. Wie setzen wir das Lebenswert-Kriterium ein? Wir sahen bereits (Teil II. 2.3.3.), dass der Satz „Der Rauch meines filterlosen Fabrikschlots ist ungefährlich" mir selbst zwar wunderbar das Leben erleichtert, aber dem Leben allgemein schadet. Der Lebenswert wird also nach seinem Reichweite-Radius zu bestimmen sein. Kant formulierte entsprechend seinen kategorischen Imperativ: Die Maxime meines Handlungswillens müsse zugleich als Prinzip einer *allgemeinen* Gesetzgebung taugen können. Die antike Tradition wartete mit der Goldenen Regel auf (Matth 7,12). Immer geht es darum, dass innerhalb eines Wirklichkeitskonstrukts ein Handeln freigesetzt wird, welches nicht nur einem einzelnen oder einzelnen Gruppen, sondern einer Allgemeinheit zu leben hilft. Matthäus und Lukas reden ungeniert global von *den Menschen*, an denen ich so handeln solle, wie ich es mir von ihnen an mir wünsche (Lukas 6,31; Matth 7,12), einschließlich der Feinde (5,43-48).

Hier ist nicht der Ort, in die ethische Diskussion einzutreten. Wäre die Menschheit der alleinige oder zumindest wichtigste Maßstab zur Bestimmung des Lebenswertes eines Wirklichkeitskonstrukts (wie Matth 7,12; Lukas 6,31 nahelegen könnten), also der Lebenswert primär an seiner Menschenfreundlichkeit zu bemessen? Die Ethik hat alle Hände voll aufzufächern, welche ethischen Implikationen „Menschenfreundlichkeit" besitzen könnte. Logisch impliziert ist beispielsweise die Schöpfungsfreundlichkeit, denn wird die Umwelt, einschließlich der Tierwelt, nicht gehegt, nimmt langfristig auch der Mensch Schaden.

Das Kriterium „Lebenswert" vermag an dieser Stelle inhaltlich nicht weiter gefüllt zu werden. Es geht allein darum, seine Fähigkeit herauszustellen, vorhandene Wahrheitskriterien zu ergänzen – ohne selbst ein Wahrheitskriterium zu sein:

Wir haben hier zusätzlich zu den Wahrheitskriterien A und B ein weiteres Entscheidungskriterium an der Hand, die Spreu vom Weizen unter den Wirklichkeitskonstrukten zu trennen. Das dritte Kriterium (F) ist jedoch kein Kriterium zur Bestimmung des *verum*, sondern des *bonum*. Die einseitige Konzentration auf Wahrheitskriterien ist damit gesprengt. Es zeigt sich, dass die in II. 2.3.3. genannten pragmatischen *Wahrheits*theorien sich in der Haustür irrten: Sie handelten vom *bonum*, nicht vom *verum*.[242] Nur im Bezug auf letzteres scheiterten sie.

---

[242] Das gilt auch für die mehrdimensionale Wahrheitstheorie von R. C. Neville (Hg., Religious Truth. A Volume in the Comparative Religious Ideas Project, New York 2001), der, beeinflusst von Peirce, die Pragmatik wiederum nur als Wahrheitsdimension verbucht und damit den Wahrheitsbegriff m. E. überfrachtet.

5.3.3. Versuchen wir das Verhältnis der drei Kriterien A, B, F zueinander zu bestimmen, werden wir uns drei konzentrische Kreise vorstellen. Der äußere, größte wird von A besetzt: Kein System wird akzeptiert werden können, das vor Widersprüchen aus den Fugen kracht. A stellt mithin eine notwendige Bedingung für die Annahme jedes Systems dar. – Kriterium B stellt als nächst kleinerer Kreis eine notwendige Bedingung für alle Systeme dar, die auch empirisch gegründete Aussagen enthalten. – F dagegen stellt eine notwendige Bedingung nur für Systeme dar, deren Lebenswert qualifizierbar ist; das heißt, *keine* notwendige Bedingung für Aussagensysteme, die im Blick auf den Lebenswert neutral sich verhalten, weder dem Leben aufhelfen noch schaden. Dass die letzteren kein *bonum* aus sich heraussetzen, kann ihrer Annahme nicht entgegenstehen, solange die Bedingungen A und B erfüllt sind. – Für sich allein genommen, stellt nur A eine bereits *hinreichende* Bedingung bei mathematischen Aussagesystemen dar, deren Akzeptanz weder an einem Empiriebezug (B) noch an einem pragmatischen Lebenswert (F) hängt.[243]

Schauen wir zurück. Der Verlust der thomistischen Korrespondenzgewissheit, die resultierende Wendung hin zum Subjektiven, wie sie unter anderem vom Konstruktivismus vollzogen wurde, der Kollaps des logischen Empirismus, dazu eine Dekonstruktion Derridascher Prägung – durch all dies erbebt das späte abendländische Denken. Am Morgen dieses Denkens nervte ein durch die Straßen Athens streunender Sokrates die Menschen mit lästiger Fragerei. Er hinterfragte ihre Gewissheiten, verstrickte sie in Gespräche, in Widersprüche, führte sie in das Labyrinth der Probleme hinab – und verschwand dann, ohne neue Gewissheiten anzubieten. Er besaß solche nicht. Wusste das aber. Letzteres Wissen war das einzige, was er den anderen meinte voraus zu haben. Und doch endeten sein Denken und Tun nicht im Nichts. Ihm lag daran, dass jeder Mensch „so gut wie möglich werde" (Plato, *Apol.* 30 B). Im Zerbrechen der Gewissheiten blieb ihm – abseits aller theoretischen Sicherheiten – etwas Gewisses: sein Gewissen, das zum Tun des *bonum* ihn anhielt, ihn sogar nach seinem Todesurteil nicht dem drängenden Geflüster der Freunde auslieferte, sich aus der Stadt zu stehlen.

Das Zerbrechen theoretischer Sicherheiten und das Betonen des *bonum* propagierte Sokrates am Morgen abendländischen Denkens. Beidem entspricht, dass wir heute angesichts des Ver-

---

[243] Das obige Kriterium D der Nützlichkeit vermag in dem neuen Kriterium F lediglich in der speziellen Form des Lebenswertes wieder zum Vorschein zu kommen. Nicht alles, was nützt, hilft dem Leben auf.

lustes der thomistischen Korrespondenzgewissheit auf einen subjektivimmanenten Wahrheitsbegriff ausweichen und diesen, weil seine Kriterien nicht ausreichen, mit einem Kriterium für das *bonum* ergänzen müssen. Freilich erschöpft sich darin das Tertium Comparationis; Abende liegen in einem anderem Licht als der Morgen.

Kehren wir zurück zu unserem konstruktivistischen Entwurf. Bislang tönte es so, als gäbe es in einem Wirklichkeitskonstrukt nur Räumlich-Gegenwärtiges und nicht die Tiefendimension der Zeit. Wie steht es um Aussagen innerhalb eines Wirklichkeitskonstrukts, die sich auf Vergangenes beziehen? Wie nimmt sich Historiographie in konstruktivistischer Beleuchtung aus? Dies deute eine letzte Skizze an.

IX

Ausblick auf eine konstruktivistische Theorie der Geschichtsschreibung

Eine Skizze wenigstens deute an, was der beschriebene konstruktivistische Ansatz für eine Theorie des Geschichtsschreibens austragen mag. Ich bin mir bewusst, an dieser Stelle nicht einmal den Deckel des Fasses zu öffnen, das postmoderne Theoriebildner zur Geschichtswissenschaft bislang anfüllten, nachdem Hayden White 1973 und 1987 die Geschichtsschreibung mit literaturtheoretischen Kategorien analysiert, ihre narrative Struktur, die ein fiktionales Element enthält, herausgestellt und somit den sogenannten „linguistic turn" eingeläutet hatte.[244] Ich ziehe an dieser Stelle lediglich Linien aus, die im Vorangegangenen angezeichnet wurden. Leopold von Rankes Bestreben zu „sagen, wie es eigentlich gewesen ist", kam dem Versuch gleich, mit einem Seil den Mond zu ersteigen.

1. Zunächst versuchen wir als Historiker zu begreifen, wie sich für damalige Menschen die von ihnen konstruierte Wirklichkeit darstellte. Bemühen wir noch einmal das Extrembeispiel „Auferstehung Christi":

> [Wirklichkeitskonstrukt A] „Ein toter Jesus stand zum Leben auf, weil Gott ihn erweckte. Er konnte sich deshalb nach Ostern den Hinterbliebenen in Selbstoffenbarungen, in mehreren Visionen innerhalb eines begrenzten Zeitraums, zeigen. Mit seiner Auferweckung nahm er einen Ort der Herrlichkeit an der Seite Gottes ein. Als Kyrios ist er im Gebet anrufbar."

So verstanden die frühen Christen ihre Welt. Nähert der Historiker sich der von den damaligen Christen konstruierten Wirklichkeit, behandelt er dieses (versprachlichte) Wirklichkeitsbild

---

[244] Siehe weiterführend unten im Literaturverzeichnis neben H. White vor allem G. Spiegel, E. A. Clark, J. Schröter - A. Eddelbüttel, J. Rüsen, L. Raphael, H.-J. Goertz, J. Straub, K. Jenkins, C. Conrad - M. Kessel, W. Küttler - J. Rüsen - E. Schulin, R. Koselleck, u.a.

wie jemand, der einen Text liest und dessen Aussagen zu verstehen und zu referieren sucht.

Die konstruierten Wirklichkeiten von damals *sind* gleichsam „Texte" des Historikers, die verschiedene damalige Sprachgemeinschaften „schrieben" und die von ihnen als wahr akzeptiert wurden. Dem Historiker sind diese „Texte" zwar nicht als ganze greifbar, denn alle damaligen Köpfe sind tot (und selbst wenn sie noch lebten, vermochte er nicht vollständigen Einblick in sie zu gewinnen; auch dächten sie nicht mehr genau dasselbe wie damals; ihre Erinnerung öffnete ihm keinen direkten Durchgang zum Damals). Jedoch kann er diese „Texte" in einigen Teilen aus vielen schriftlichen Einzeldokumenten aus der damaligen Zeitstufe erschließen, seien diese Quellen literarischer, papyrologischer oder epigraphischer Natur. Aus diesen Einzeltexten (ergänzt durch archäologische und ikonographische Zeugnisse) ergibt sich für den Historiker der große „Text" des damaligen Wirklichkeitskonstrukts einer einzelnen Sprachgemeinschaft wie des Urchristentums.

Bewusst sein muss er sich dabei, dass der große „Text", der sich ihm erschließt, wieder nur ein Konstrukt ist, das *er selbst* erstellt – in der Hoffnung und mit dem Anspruch, das zu treffen, was die Damaligen sich innerhalb einer Sprachgemeinschaft als Wirklichkeit vorstellten. Vorhanden ist der große „Text" so, wie ihn die Historikerin schreibt, in den Quellen nicht: Er stellt ein modernes Präparat mit vielen Schwächen dar, zum Beispiel bleibt er selektiv-fragmentarisch, ohne dass die Historikerin wissen könnte, wie groß die Löcher sind, die sie nicht zu füllen vermag, wie viel bunter und widersprüchlicher das damalige Wirklichkeitskonstrukt sich ausnahm, als heute erkennbar. Gleichwohl, naive Historiker würden ihr Tun als Rekonstruktion des damaligen Wirklichkeitskonstrukts charakterisieren. Weniger naive als ein Konstrukt des damaligen Wirklichkeitskonstrukts, als ein *Konstrukt zweiter Ordnung*.

Verifiziert oder falsifiziert wird dieses Konstrukt einzig und allein durch eine bestimmte Art der Empirie: durch Konfrontation mit den Einzelquellen, zu denen es in größtmöglicher Kohärenz stehen muss. Das heißt, das Konstrukt zweiter Ordnung weist im Idealfall a) keine Widersprüche zu den Quellen auf (*Kohärenz*),[245] b) deckt möglichst alle Aspekte der Quellen ab

[245] Das heißt zum Beispiel auch: Widersprechen sich zwei Quellen, hat dieser Widerspruch in dem historiographischen Konstrukt der Historikerin wieder aufzutauchen, jedoch nicht so, dass er einen Widerspruch *innerhalb* des historiographischen Konstrukts hervorriefe, sondern so, dass der Widerspruch des Quellenmaterials auf einer Metaebene des historiographischen Konstrukts beim Namen genannt und möglicherweise gelöst wird. – Ein besonderes Problem entsteht, wenn Quellen wie Cassius Dio oder Lu-

(*comprehensiveness*) und c) schießt möglichst wenig über sie hinaus, ist also in möglichst allen Einzelteilen von Einzelquellen abgedeckt. d) Implizit steckt in diesen drei Postulaten auch dieses, dass eine neue historiographische Aussage nicht nur in sich widerspruchsfrei sein (Konsistenz), sondern reibungsfrei sich in das Gesamtsystem der bisher gewonnenen historiographischen Sätze einfügen lassen muss (Kohärenz).[246]

Was es heißt, „von Einzelquellen abgedeckt zu sein", ist im Konkreten umkämpft, da historische Quellen, oft ambivalent, der Interpretation durch den Historiker bedürfen. So kommt notgedrungen eine Unschärfe herein, die von den „Sinnesdaten" des Historikers verantwortet wird und die der größeren Präzision der Naturwissenschaften gegenübersteht, ohne dass dieses Gegenüber einen prinzipiellen Sprung bedeutete: Der Unterschied im Präzisionsgrad ist ein quantitativer, denn auch Naturwissenschaftler besitzen das empirisch Gegebene nur als Interpretiertes. Lediglich hartgesottene logische Empiristen vertreten noch eine andere Meinung (s.o.).

Die Analogie zum naturwissenschaftlichen Vorgehen wird deutlich. Es entsprechen sich:

Datenmaterial

Die von vorgegebenen kategorialen Voraussetzungen durchtränkten, keineswegs theorieimmunen Sinnesdaten-Sätze (in Messprotokollen, Beobachtungsprotokollen, etc. Wie formalisiert diese Sätze sich ausnehmen, spielt keine Rolle)	Die im Rahmen vorgegebener Denkmuster/Theorien gewonnenen Interpretationen historischer Quellen

---

kas nicht ihre eigene Zeit A darstellen, sondern selbst Geschichte einer Zeit B schreiben. Der heutige Historiker wird dann mit Quellen aus der Zeit B abgleichen oder literarkritisch und traditionsgeschichtlich zu in Lukas' Opus verarbeitetem Quellenmaterial aus der Zeit B vorzustoßen versuchen.

[246] Von historiographischen Konstrukten nicht erfüllt werden kann dagegen das Postulat der *Kohäsion*, demzufolge die Aussagen eines Konstrukts logisch miteinander verknüpfbar sein müssen (s.o. Anm. 44). Es wäre absurd, von einem Historiker zu fordern, den Satz „Alexander schlug sich im Jahre 333 v. Chr. tapfer bei Issos" *logisch* (in einer Ableitungskette o.ä.) zu verbinden mit einem anderen wie „Washingtons Armee überquerte den Delaware-River bei Trenton im Jahre 1776". „Logisch" ist lediglich, dass beide sich nicht widersprechen.

Gegenstandsbereich

Die ontische Realität der „Natur“ (der wir uns zu nähern versuchen, ohne je zu wissen, wie nahe wir sind)	Das damalige Wirklichkeitskonstrukt von Menschen (dem wir uns zu nähern versuchen, ohne je zu wissen, wie nahe wir sind)

Produkt

Ein Wirklichkeitskonstrukt	Ein Wirklichkeitskonstrukt zweiter Ordnung

Die angeblich tiefe Kluft zwischen Natur- und Geisteswissenschaften existiert nicht: Über Stufen gelangen wir vom einen Bereich zum anderen, nicht mit einem Grabensprung.[247]

2. Freilich, mit dem bisher skizzierten Arbeitsprogramm wird kein heutiger Historiker sich zufrieden geben. De facto produziert er mehr. a) Er knüpft in seinem Wirklichkeitskonstrukt zweiter Ordnung an vielen Stellen Ursache/Wirkung-Verbindungen,[248] klassifiziert Phänomene, verallgemeinert mittels Induktion, konstruiert einen konsistenten Geschichtsverlauf und zäsuriert diesen, bedient sich zahlreicher Analogieschlüsse,[249] und vieles mehr – alles Schritte, die in den Quellen selbst in der Regel nicht zu finden sind, sondern als weitere Interpretationsleistungen hinzukommen. b) Umgekehrt lässt er viele Aspekte aus, die in den Quellen zu finden wären, aber späteren Historikerinnen mit anderen Fragestellungen überlassen werden. c) Oder er setzt sich quellenkritisch in Widerspruch zu einer Quelle, weil er diese beispielsweise als tendenziöses Dokument einstuft.

Selbst wenn wir dem Historiker diese Freiheiten gegenüber den Quellen zugestehen, können wir *vielleicht* noch behaupten, dass er die damalige Welt zu beschreiben sucht, wie die Dama-

---

[247] Vgl., wie bereits z.B. E. Cassirer den Unterschied zwischen Geschichts- und Naturwissenschaften nicht in differenten Logiken des Forschens, sondern in den Gegenstandsbereichen erkannte (Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur [engl. 1942], Hamburg 1996, 296).

[248] Auch wer das *Wirken* von Evidenzquellen in der Theologiegeschichte aufzuzeigen versucht (o. S. 161), verknüpft kausal.

[249] Sie beruhen auf Evidenz durch o. gen. Kongruenz.

ligen sie selbst sahen. Der Historiker füllt lediglich Löcher, die die Quellen ließen, oder er verkürzt die Quellen oder baut sie quellenkritisch an einigen Stellen um.

Dies wird gänzlich anders, wenn d) der Historiker bewusst vom Selbstverständnis der Damaligen abweicht (bzw. von dem, was er als Selbstverständnis der Damaligen einstuft) – so wie die Textexegese der letzten fünfzig Jahre lernte, Texte auch gegen die vermeintliche Autorenintention zu lesen, sei es durch psychologische, soziologische, existenzphilosophische oder sonstige Linsen. Ein derartiges „gegen den Strich" Lesen beginnt bereits, wenn Vergangenes von späteren Wirkungen her beurteilt oder mit Wissenselementen verknüpft wird, die den Damaligen nicht zu Gebote standen, schon dann, wenn ein Satz geschrieben wird wie „Römische Bleiwasserleitungen schadeten der Gesundheit und erklären, dass...". Derartige Sätze verbinden das damalige Wirklichkeitskonstrukt mit dem heutigen, in welchem medizinische Kausalzusammenhänge wie „Blei schädigt den Organismus" existieren. Derartige Sätze stellen hermeneutische Vorgänge dar, die Vergangenheitszeugnisse in *meine* Wirklichkeit einpassen – in meine Wirklichkeit, die ungeteilt ein Gestern, Heute und Morgen aufweist, so dass eine medizinische Kausalverknüpfung meines Heute auch in meinem Gestern gilt.

Bemühen wir nochmals unser Auferstehungsbeispiel. Das obige Wirklichkeitskonstrukt zweiter Ordnung (A) könnte gänzlich anders lauten:

> [Wirklichkeitskonstrukt B] „Jesus von Nazareth starb und wurde begraben. Wenig später sah Petrus in einer Vision einen lebendigen Jesus. Auch andere Kulturen kennen solche Erscheinungen von Toten. Diese Gesichte werden von der Psyche des Visionärs generiert; ihnen korrespondiert nichts außerhalb der Psyche. Petrus' Psyche war von Schuldkomplexen geplagt (dreimaliges Verleugnen), vom Wunsch, den Zusammenbruch der Jesusbewegung rückgängig zu machen. So generierte die Psyche einen Ausweg: Sie produzierte ein visuelles Erleben. Petrus interpretierte das Gesicht nicht als Gespenstererscheinung, sondern deutete es mittels der in der jüdischen Religion vorgegebenen Kategorie der Auferstehung: Der Tote geistert nicht als Gespenst, sondern ist lebendig.
>
> Einmal intersubjektiv vermittelt, ließ sich das visionäre Erleben aufgrund der suggestiven Kraft des Petrus im Kreise mehrerer Jünger wiederholen, sogar in einer Massensuggestion von etwa fünfhundert Jesusanhängern.
>
> Der als wieder lebendig begriffene Jesus wurde schließlich mit Hoheitsprädikaten ausgestattet: Sein neuer Status

wurde im Lichte alttestamentlicher Texte (z.B. Psalm 110,1: ‚Setze dich mir zur Rechten') definiert. Und so fort."

Ein derart formulierender Historiker könnte auf die Idee kommen, dass er mit dem Konstrukt B näher an die damalige ontische Realität (!) herankommt als das Konstrukt A, das im ersten Jahrhundert ebenfalls von der Hoffnung getragen war, der ontischen Realität nahe zu kommen. Hätte dieser Historiker recht, müsste er sein Konstrukt nicht B, sondern A' nennen, sprich „besser als A, näher an der damaligen ontischen Realität als A, A korrigierend". Ist dem so? Auf dem Boden des konstruktivistisch-epistemologischen Ansatzes lautet die Antwort klar Nein. Es fehlt uns die Handhabe, das „näher" oder „ferner" zu verifizieren. Eine Aussage über die Distanz eines Konstrukts zur ontischen Realität ist *prinzipiell* unmöglich und wäre nur vom archimedischen Standpunkt aus zu treffen. So bleibt es dabei, dass das zweite Konstrukt *neben* dem ersten auf derselben Ebene zu stehen kommt. Umgekehrt vermag freilich auch A nicht B zu korrigieren.

Lässt sich trotzdem noch die Frage stellen, welches der beiden Konstrukte als besseres, als wahr anzunehmen ist, wenn „besser" und „wahr" nicht mehr im Sinne der Korrespondenz zwischen ontischer Realität und Konstrukt zu definieren sind? a) Einerseits wird A weitaus besser von den Quellen abgedeckt; das gilt für alle Konstrukte, die nicht gegen den Strich der Quellen erarbeitet wurden. b) Andererseits kommt B dem Denken der meisten heutigen Europäer entgegen, so dass für ihren Geschmack B akzeptabler erscheinen könnte. Wie ist zu entscheiden? Kann letzteres Argument als seriös gelten? Oder entscheidet ersteres Argument? Wenn wir die für die Geschichtsschreibung oben gesetzten normativen Kriterien ernst nehmen, fällt die Antwort zugunsten von A aus.

Doch dies wird niemanden davon abhalten, anders zu entscheiden; offensichtlich reicht die normative Kraft dieser Kriterien nicht aus. Wir sind noch einmal bei der Problematik der subjektimmanenten Wahrheitskriterien angelangt: Es kann am Ende nicht mehr herauskommen, dass für alle Menschen nur eine der beiden Varianten als „wahr" in Frage kommt. Das ist die unvermeidliche Folge der durch den Verlust der thomistischen Korrespondenz entstandenen Subjektimmanenz. Jeder wird für sich entscheiden müssen, wie glatt Lösung A oder B sich in den *eigenen* Wirklichkeits-*Gesamt*entwurf einfügt (*Kohärenz*). Deutlich wird dann, dass das historiographische Konstrukt, das eigentlich den Anspruch erhebt, damalige Wirklichkeit zu beschreiben, eng mit dem Wirklichkeitskonstrukt verbunden ist, das jeder Historiker für seine eigene Gegenwart sich

baut.[250] Unsere historiographische Konstruktion steht nicht getrennt als ein *zweites* Haus neben unserer Konstruktion gegenwärtiger Wirklichkeit, sondern beide bilden Trakte *eines* Gebäudes, welches im Mitteltrakt ein Heute und in den Flügeln ein Gestern und Morgen beherbergt. Wir schreiben Geschichte nicht nur um ihrer selbst willen, sondern unweigerlich um unserer selbst und unserer Gegenwart willen, um unser Jetzt zu verstehen und uns in ihm zu positionieren.

Das Eingebundensein von Geschichte in Gegenwartswirklichkeit ist nicht nur mit Händen zu greifen, wenn – als einfachstes Beispiel – Geschichtsschreibung die gegenwärtige Würde eines Individuums oder einer Gruppe untermauert, zum Beispiel beim Aufzeigen genealogischer Zusammenhänge. Alle imposanten Stammtafeln erfüllten stets diese auf die Gegenwart des Probanden zielende Funktion, nicht zuletzt auch die Ahnentafel Jesu von Nazareths, der zu Beginn des Matthäusevangeliums als direkter Nachkomme Abrahams und Davids gefeiert wurde. Der Gegenwartsbezug gilt nicht nur für die geschichtswissenschaftliche Arbeit am Neuen Testament, die auch kirchliche Kreise rezipieren mit dem Ziel, etwas für die Gegenwart des Glaubens und des kirchlichen Lebens zu lernen. Er gilt auch für die Beschäftigung mit dem „großen Europäer" Charles Le Magne oder mit dem Gletschermann „Ötzi", der uns Rätsel unserer Herkunft zu lösen verspricht. Immer geht es darum, mittels Geschichte etwas über uns selbst und unsere gegenwärtige Welt auszusagen, also Wirklichkeit von uns und der Welt zu konstruieren. Indem wir etwas über unsere oder der Welt oder der Kirche Herkunft sagen, meinen wir, etwas von unserem, der Welt oder der Kirche „Wesen" zu erkennen, vielmehr, wir konstruieren es, geleitet vom Fluss der Evidenzquellen.

Als Menschen vermögen wir selbst bei redlichstem Anstrengen nicht, Geschichte losgelöst von uns selbst zu betrachten, steril allein um ihrer selbst willen, als ließe sie sich zurückholen. Nein, sie ist tot, verstrichen, verweht – solange wir in die Zeitdimension eingebunden sind.

Noch einmal zeigt sich, wie sehr auch Historiographie notwendigerweise nicht Rekonstruktion, sondern Konstruktion ist. Als Menschen vermögen wir selbst bei kontrolliertester Methode nicht anders zu agieren.

Diese nüchterne Einsicht gilt, selbst wenn die strengsten methodischen Normen erfüllbar wären, das heißt, alle drei folgenden Evidenzquellen verstopft werden könnten, die in der *wissenschaftlichen Praxis* munter vor sich hin sprudeln, obwohl sie es aus normativer Sicht nicht dürften. Ein Irrtum wäre anzunehmen, in der Wissenschaftspraxis werde über die Plausibilität eines historiographischen Entwurfs allein aufgrund von Daten auf kognitiver Ebene entschieden.

---

[250] Vgl. oben in Teil VII.1. (S. 111-112) zum Auferstehungs-Beispiel.

(a) Jeder weiß aus eigenem Erleben des Wissenschaftsbetriebes, dass *Evidenz durch soziale Bestätigung (Konsens)* auch in den historisch arbeitenden Fächern eine Rolle spielt. Sonst gäbe es nicht Anmerkungen, die, einem Vollständigkeitsideal frönend, möglichst viele Vertreter einer These ermüdend auflisten oder sich in Autoritätszitaten ergehen, was schlechten wissenschaftlichen Stil entblößt, aber als Praxis zu beobachten ist. Das nordamerikanische „Jesus-Seminar" unter der Federführung Robert Funks hielt Abstimmungen seiner gelehrten Teilnehmer über die Authentizität von Jesusworten (welche Jesusworte gehen auf den historischen Jesus zurück und welche nicht?) für eine legitime Evidenzquelle. Doch sollte allen Beteiligten bewusst bleiben, was sie da tun: Eine über Jahre arbeitende Forschergruppe tendiert zwangsläufig zu einem „group think", das Abstimmungsergebnisse um so fragwürdiger erscheinen lässt, je älter die Gruppe wird.

(b) Selbst *Evidenz durch emotionales Erleben* dürfte im geschichtswissenschaftlichen Prozess eine Rolle spielen. Die Hypothese eines Forschers kommt einem Kollegen offensichtlich schneller plausibel vor, wenn beide befreundet sind. Hat jener jedoch einmal diesen in einer Rezension übel attackiert oder gehört jener zu einer unsympathischen oder suspekten Gruppe (andere Schule, andere Nation, jüngere Generation, anderes Geschlecht), verliert die Hypothese an Plausibilität, es sei denn, weitere Evidenzquellen erweisen sich als so stark, dass sie entgegenzusteuern vermögen. Wie sehr Emotion als Evidenzquelle in der Geschichtsschreibung eine Rolle spielt, wird besonders bei erst kürzlich verstrichener Geschichte deutlich, sei es, dass es um die jüngere Vergangenheit des eigenen Volkes, um die eines noch Lebenden oder noch nicht lange Verstorbenen oder gar um Stasi-Akten geht. Dergleichen „Vergangenheitsbewältigung" geschieht nie emotionslos; solche Gefühle beeinflussen jedoch unbewusst unser Urteil darüber, was uns als Geschichtsbild plausibel erscheint und was nicht.

(c) *Evidenz durch Erfahrung* spielt auch in der Geschichtswissenschaft insofern eine Rolle, als der einzelne Forscher – meist mehr unbewusst als bewusst – vergangene Quellen stets im eigenen Erfahrungshorizont liest; andernfalls wäre es unmöglich, einen antiken griechischen Text in deutsche Wörter zu übersetzen oder in deutscher Sekundärliteratur über ihn zu handeln. Jedes deutsche Wort ist für einen deutschsprachigen Forscher unbewusst mit bestimmten Erfahrungswerten verbunden. Das „Verstehen" und Sich-Einfühlen in antike Quellen geschieht ständig so, dass eigene Erfahrungshorizonte bei bestimmten Begriffen mitschwingen. Es gilt dies besonders auch für Forscher, die antike religiöse Texte – unbewusst oder bewusst – im Horizont eigener Glaubenserfahrung oder im Horizont der Abwesenheit eigener Glaubenserfahrung lesen. Solange Wissenschaftler Menschen sind, wird auch die Evidenzquelle eigener Erfahrung kräftig sprudeln. Keine Methode wird dies verhindern.

3. Unsere Historiographie stellt sich als Flügel des einen Wirklichkeitshauses dar, das wir konstruieren. Schauen wir nochmals auf das Haus als Ganzes und denken normativ, so bleibt für den Mitteltrakt des Heute, der die Seitenflügel dominiert, die Einsicht: Der unweigerlich aus dem Verlust der thomistischen Korrespondenz erwachsende Pluralismus lässt sich vernünftigerweise nur durch die in Teil VIII. ausgeführten drei Kriterien

eindämmen. Hier haben wir Handhabe, Spreu vom Weizen zu scheiden. Auch werden wir die Schwäche des abgewiesenen Kriteriums faktischen Konsenses (s.o. Teil VIII.) dazu nutzen, uns nicht von Massen beeindrucken zu lassen, die bestimmten „Wahrheiten" hinterherlaufen. Die Quantität der Zustimmenden darf uns nicht davon abhalten, den eigenen Kopf zu bewahren. Doch damit ist die Kraft der Kriterien erschöpft. Prinzipiell werden wir den Pluralismus mithilfe dieser Instrumente nicht ausrotten, solange wir in geschichtlicher Existenz leben.

Wir werden also mit unseren verschiedenen Wirklichkeits-Systemen, von denen das vom Neuen Testament mitgeprägte ein wirkkräftiges darstellt, in einen Wettbewerb eintreten. Doch sollten wir, bevor wir im Tal losstürmen, gemeinsam den Berg der Epistemologie besteigen, um uns daran zu erinnern, dass unsere Systemaussagen aus epistemologischer Sicht *alle* dieselbe ontologische Qualität besitzen (die des im Bezug auf die ontische Realität *Nicht*-Gewussten, lediglich Gehofften und Geglaubten), eben weil die thomistische Korrespondenz nicht von Menschen gewusst werden kann. Die Epistemologie treibt zum auf gleicher Höhe sich gegenseitig in die Augen Schauen, zum Sich-Bescheiden, was eine Basis abgibt für nicht von oben herab gelebtes Toleranzverhalten.

Das Erlebnis der Bergwanderung schließt mitnichten aus, sondern sogar ein, dass die Wettbewerber im Tal beherzt zu ihrem je eigenen Wirklichkeitsentwurf stehen, auf *dieser* Ebene natürlich auch das *ens intellectui concordat*[251] und die *adaequatio rei et intellectus*[252] dem eigenen Lebensentwurf (naiv) zugrundelegen, glaubend und hoffend zugrundelegen, denn als menschliche Wesen müssen wir leben können; niemand vermag von Epistemologie sich zu nähren. Wer nicht vom epistemologischen Berg wieder ins Tal seines Lebensvollzugs hinabsteigt, wo die Felder liegen, verhungert. Solch freimütiges Stehen zum eigenen Wirklichkeitskonstrukt im Tal – ich selbst bin gewillt, eine Lanze für das vom Neuen Testament mitgeprägte zu brechen – bietet sogar eine günstige Voraussetzung für toleranten Umgang mit den Anders-Konstruierenden, wie der interreligiöse Dialog oftmals zeigt.[253] Gerade die, die in ihrer Identität nicht gefestigt sind, die

---

[251] „Das Sein stimmt mit dem Erkennen überein".

[252] „Korrespondenz von Ding und Erkenntnis".

[253] Vgl. weiter z.B. C. Schwöbel, Toleranz aus Glauben. Identität und Toleranz im Horizont religiöser Wahrheitsgewissheiten, in: ders. – D. v. Tippelskirch, Hg., Die religiösen Wurzeln der Toleranz, Freiburg/ Basel/ Wien 2002, 11-37, bes. 31f.

im Tal in windschiefen Hütten hausen, neigen paradoxerweise zu intolerantem Verhalten.

Ab und zu tut uns dann die Bergwanderung wieder gut, um uns in gemeinsamer Aus-Zeit der (auch) epistemologischen Begründung des Toleranzverhaltens zu vergewissern in einer von weltanschaulichem und religiösen Pluralismus zu zerreißen drohenden Welt.

Anhang zu Teil VII. 1.2.
(Bedeutungseinheit 4)

X

Leben nach dem Tode in ausgewählten Texten des antiken Judentums

1. Allgemeine Auferweckung von Toten

In den 160er Jahren v. Chr. formulierte der Danielapokalyptiker als Zukunftsschau: Am Ende der Zeiten wird das Volk der Gerechten „errettet werden, alle, die im Buch geschrieben stehen. Und viele von denen, die im Erdenstaub schlafen liegen, werden aufwachen, die einen zu ewigem Leben, die andern zu Schmach und ewiger Schande". Daniel 12,1-2 stellt den ersten *sicheren*[254] Beleg in Israel für den Glauben an endzeitliche Totenauferweckung dar. Nur Israel wird auferweckt, nicht auch die Völker. Anthropologisch scheint Daniel 12 eine psychosomatische Einheit vorauszusetzen, die mit dem Tode auf einen Schatten reduziert wird („Schlaf"), um mit dem Auferwecken zurückzukehren in volle Leiblichkeit. Von den Segeln der hellenistischen Leib-Seele-Dichotomie ist am Horizont noch nichts zu erspähen. Der Danielapokalyptiker erging sich in kämpferischem Antihellenismus.

Weshalb keimte die Auferweckungs-Vorstellung erst spät in Israel auf? In den 160er Jahren v. Chr. steckte Israel in der bislang schwersten Identitätskrise seiner Geschichte. Die Riten der jüdischen Religion wurden verboten, das Land sollte zwangshellenisiert werden. Mit eisernen Klauen regierten in Palästina hellenistisch-seleukidische Besatzer aus Syrien, und jüdische Aristokraten, Männer des eigenen Volkes, waren darauf aus, das Land nach hellenistischem Muster einzurichten, Jerusalem in eine Polis „Antiochia" zu verwandeln. Zueinander sprachen sie: „Lasst uns ein Bündnis mit den Heiden ringsum schließen. Denn wir mussten viel leiden, seitdem wir uns von den Heiden

---

[254] In ihrer Deutung umstritten sind Jes 26,19; Ez 37,1-14; Hos 6,1-3 u.a. In Hos 6 und Jes 26 klingt der kanaanäische Vegetationsglaube nach. Von der älteren Hypothese auch persischer Wurzeln des jüdischen Auferstehungsglaubens ist die Forschung abgerückt. Vgl. z.B. P. Hoffmann, Art. Auferstehung I/2: TRE 4, 1979, 444.

absonderten" (1Makk 1,11; vgl. Dan 11,30b.32a). Fallen sollten die von der israelitischen Religion so lästig aufgerichteten Schranken zur internationalen hellenistischen Gesellschaft. Ein Edikt des Sommers 167 v. Chr. stellte Beschneidung und Torabesitz unter Todesstrafe. Sabbat, jüdische Festzeiten traten außer Kraft. Im Tempel wurden die drei Opfer abgeschafft, der Brandopferaltar im Dezember 167 v. Chr. mit einem heidnischen Aufsatz versehen, einem „verwüstenden Scheusal" (Dan 8,13 u.ö.), der Baal Schamem alias Zeus Olympios geweiht wurde. In Judäa wurden pagane Heiligtümer errichtet; wer sich ihrem Kult verweigerte, riskierte Gefängnis und Hinrichtung, „Löwengrube" und „Feuerofen".

Der Danielautor blickte zwar auf vergangene Zeiten israelitischer Diaspora zurück, doch dienten seine Geschichtsbilder (Löwengrube, Feuerofen, etc.) als brisante *Transparante* für die *eigene* Zeit der 160er Jahre v. Chr. – so wie in der gegenwärtigen George-W.-Bush-Ära George Clooney die von hysterischem Patriotismus besessene McCarthy-Ära in dem Spielfilm „Good Night and Good Luck" wieder aufleben lässt. Die brisanten Parallelen muss der Rezipient von 2006 selbst entdecken! Auch die osteuropäische Samisdat-Literatur vor dem Fall des eisernen Vorhangs lebte von dieser Dynamik.[255]

Der Danielapokalyptiker empfand seine Gegenwart als drangsalvollen Kulminationspunkt der Geschichte.[256] Das Judentum drohte durch gewaltsam betriebene Assimilation an hellenistische Kultur unterzugehen. Wo war Gott geblieben? Die Theodizeefrage bedrängte die Gemüter. Wer an Jahwe festhielt, sah sich tödlichem Druck ausgesetzt, während die, die von Jahwes Tora abfielen und dem Hellenismus in die Arme liefen, feierten. Hatte Gott seinen Anspruch aufgegeben, ein gerechter Gott zu sein? Verließ er seine Getreuen und belohnte die, die sich von ihm abwandten?

Wer vor dem Theodizeeproblem nicht kapitulieren wollte, suchte nach neuen Lösungen. Die Apokalyptiker taten dies, indem sie es eschatologisch lösten. Da nicht in der Gegenwart der

---

[255] Zum Transparentcharakter vgl. weiter P. Lampe, Die Apokalyptiker - ihre Situation und ihr Handeln, in: U. Luz - J. Kegler - P. Lampe - P. Hoffmann, Eschatologie und Friedenshandeln, Stuttgart 1982², 59-114. – In Israel stürzte erst drei Jahre später das „verwüstende Scheusal", als mit Hilfe der aufständischen Makkabäer im Dezember 164 v. Chr. der Tempel neu geweiht wurde, woran Israel sich im Chanukka-Fest erinnert.

[256] Dan 9,12; 7,7f. 19f. 23f; 8,23; 11,24. In Dan 2 verschlechtern sich die Materialstoffe der Statue zunehmend; in Dan 7 werden die Untiere zunehmend gefährlicher. Das Hellenistenreich sei „verschieden" von allen vorangegangenen Reichen; der zeitgenössische seleukidische König als letzte Negativ-Steigerung noch einmal „verschieden" von seinen Vorgängern.

Gerechte belohnt und der Frevler gezüchtigt wird, wird Gott Gerechtigkeit in einem Endgericht am Ausgang der Geschichte walten lassen. Ein solches Endgericht muss jedoch auch den Verstorbenen gelten können: Wer als Apostat in Saus und Braus verstarb, kann nur dann noch zur Rechenschaft gezogen werden, wenn er von den Toten auferweckt wird. Und wer als bedrängter Jahwetreuer, gar als Märtyrer, begraben wurde, vermag nur dann belohnt zu werden, wenn er wiedererweckt wird.[257] Die Erfahrung, dass zum Zeitpunkt menschlichen Todes viele „Rechnungen offen" blieben, so dass an Gottes Gerechtigkeit zu zweifeln war, rief nach einer Lösung, in der das Unwiderrufliche des Todes, die Endgültigkeit der offenen Rechnungen, aufgehoben wird (Auferweckung) und Gerechtigkeit schlussendlich sich doch durchsetzt (Endgericht Gottes), so dass wieder vom gerechten Gott geredet werden kann (Theodizee). Hier lag ein klarer kognitiver Konstruktionszusammenhang vor, in dessen Rahmen die Auferstehungshoffnung der Gerichtsvorstellung als „Dienstmagd" – als notwendige Bedingung – untergeordnet war. Auferweckung bedeutete in diesem Rahmen, dass jemand bei seinem schuldhaften oder gerechten Handeln auch nach seinem Tode behaftet werden konnte. Der einzelne Mensch definierte sich durch sein Tun; diese Identität überdauerte den Wechsel von der prämortalen zur auferweckten Existenz.

Wie in den frühesten Schichten der urchristlichen Auferweckungstradition[258] rangierte der *theo*logische Aspekt in der vordersten Reihe: Wird von Auferweckung geredet, so wird zuerst eine Aussage über Gott getroffen, über seine Treue, seine eigene Gerechtigkeit – und nicht nur über die im Endgericht bloßzulegende Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit der Menschen. Die Rede vom Auferwecken war zuvorderst Rede über Gott, zweitrangig über den Menschen.

Wenn die ersten Christen die seit dem Danielbuch im Judentum lebendige und vor allem von den Pharisäern[259] popularisierte

---

[257] Diese Hoffnung wird ein Jahrhundert später (ca. 100-50 v. Chr.) auch Texte wie 2Makk 7 und 14,37-46 beflügeln: Die Märtyrer werden Glieder und Eingeweide, die sie jetzt für Gott dahingeben, wiedererhalten in einem Akt göttlichen Neuschaffens, der dem Neuschaffen im Mutterleib vergleichbar sei, also nicht materielle Kontinuität zum geschundenen, prämortalen Leib voraussetze. – Der Verfasser von 2Makk scheint sich vorzustellen, dass nur in Israel die Märtyrer und Gerechten auferstehen werden (7,14).

[258] Siehe oben VII.1.

[259] Vgl. Josephus, Bellum 2,163; ferner Jos., Ant. 18,14 sowie später die zweite Benediktion des Achtzehngebetes. – Wie weit die Qumran-Gemeinschaft sich der Vorstellung anschloss, ist nicht eindeutig. Als Belege

Vorstellung einer *allgemeinen* Auferweckung in Israel als Wahrnehmungskategorie für das, was sie am Ostermorgen „sahen" (ὤφθη), heranzogen, machten sie einen kühnen Sprung vom Allgemeinen zum Individuellen: Ein einzelner, Jesus von Nazareth, war erweckt worden. Wo waren die anderen? Die Urchristen schlossen, dass diese baldigst nachfolgen würden; dass der eine nur der Erstling der anderen sei.[260]

2. Entrückung einzelner Gerechter

War im Judentum selbst der Sprung vom Allgemeinen zum Individuellen bereits einmal vorgeführt worden, so dass die Interpretation der ersten Christen nicht gar so kühn sich ausnahm? Anstatt weitere Belege – etwa aus der Henochtradion[261] – anzuhäufen, die die vom Danielbuch angezeichnete Linie weiterzogen, wenden wir uns der Vorstellung der *Entrückung einzelner* zu. Dass ein einzelner, ohne zu sterben, für immer aus dem irdischen Leben hinweg zu Gott emporgehoben wird (Elia, Henoch), ist zwar keineswegs mit der Auferweckungsvorstellung identisch. Dergleichen Entrückung konnte jedoch vereinzelt auch von einem *Verstorbenen* ausgesagt werden (*Mose*), ohne dass Auferstehungs-Terminologie benutzt wurde. So ergibt sich punktuell eine der Christologie wenigstens verwandte Vorstellung, die bei dem kognitiven Konstruktionsprozess der Urchristen mit Pate gestanden haben mag. Betrachten wir die Einzelheiten.

---

kommen am ehesten 1Q 4,7-8.12-14 sowie die von Süd nach Nord in Richtung Paradies orientierten Gräber in Frage. 1QH 6,29f.34; 7,31; 11,12-14 reden dagegen nur vom Erretten aus Todesgefahr. – Für die Essener behauptet Hippolyt (Haer. 9,27) das Lehren leiblichen Auferstehens. Doch widerspricht dem Josephus (Bell. 2,153ff: Seelenunsterblichkeit), möglicherweise um dem Geschmack seiner hellenistischen Leser entgegenzukommen.

[260] 1Kor 15,20-23: Christus sei nur der „Erste der Entschlafenen", der auferweckt werde. „In Christus werden alle lebendig gemacht werden". „Erster ist Christus, dann folgen alle, die zu ihm gehören".

[261] 1Henoch 20,8; 90,33.38; 91,10f; 92,3-5; evtl. 22. Außer Acht lassen wir die erst *nach* 70 n. Chr. entstandene jüdisch-apokalytische Literatur: die Bilderreden 1Henoch 37-71 (51,1-5 u.ö.); die 4. Esra-Apokalypse (7,26-44); die syrische Baruch-Apokalypse (21,23f; 30,1-5; 42,7; 50,2-4), den pseudophilonischen Liber Antiquitatum Biblicarum (3,10) u.a., die – möglicherweise erst beeinflusst vom konkurrierenden Christentum – Auferstehung lehren und dabei zum Teil (etwa 4. Esra 7,88f) hellenistische, dichotome Anthropologie amalgamieren.

1. Der Prophet Elia starb nicht, sondern wurde von einem Feuerwagen in den Himmel entführt.[262] Dort harrt er auf sein zweites Kommen: Kurz vor dem Endgericht wird er als Herold Gottes wieder auf Erden erscheinen, um die Menschen zurechtzubringen und so Gottes Zorn zu dämpfen.[263]

Gruppen, die sich dem Endgericht Gottes nahe wähnten, hielten folgerichtig Ausschau nach dem zurückkommenden Elia. Wer mag es sein? Ist in Johannes, dem Täufer am Jordan, Elia wiedergekommen, um Gottes Weg zu bereiten? (Markus 9,13; Matth 11,10.14; 17,12f). Auch Jesus von Nazareth soll während seiner galiläischen Wirksamkeit von Außenstehenden mit dem zurückgekehrten Elia identifiziert worden sein (Markus 6,15; 8,28).

Neben Elia wurde der Vorvater Henoch, ohne dass der Tod ihn ereilte, zu Gott hinaufgehoben (Genesis 5,24; 1Henoch 81,6). Nach dem jüdisch-palästinischen Jubiläenbuch (Mitte 2. Jh. v. Chr.) wurde Henoch von der Menschheit hinweg in den Garten Eden entrückt und dort in Ehren aufgenommen. Er zeichnet dort die Vergehen aller menschlichen Generationen fürs letzte Gericht auf (Jub 4,23-24). In einem jüdisch-apokalyptischen Text vom Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. (1Henoch 70-71) wird dem Henoch nach seiner Entrückung (70,1-3a) im Himmel verheißen: „Alle werden auf deinem Wege wandeln, da dich die Gerechtigkeit in Ewigkeit nicht verlässt; bei dir werden ihre Wohnungen sein... Sie werden sich von dir nicht trennen bis in Ewigkeit" (71,16). Henoch wird zum Prototyp des Gerechten stilisiert, dessen Buchführung im Endgericht eine entscheidende Rolle spielen wird. Alle Gerechten werden zu ihm hingezogen werden.

Hier entdecken wir paralleles Sprachmaterial zur urchristlichen Christologie-Entfaltung (Christus tritt als Richter im End-

---

[262] 2Könige 2,11.13; Sirach 48,9.12. – Ähnlich Esra: In der freilich erst um 100 n. Chr. verfassten jüdisch-apokalyptischen Schrift 4. Esra (14,9) wird der Offenbarungsempfänger Esra von den Menschen hinweg in die göttliche Sphäre entrückt, wo er bis zum Weltenende lebt. – Nicht zu verwechseln ist das auch im paganen Bereich vielfältig belegbare Motiv der visionär-ekstatischen Himmelsreise, wie sie z.B. Jesaja widerfuhr: In einer Vision wird Jesaja durch die sieben Himmel über dem Firmament geführt. Er kehrt jedoch danach in seinen Körper zurück und erzählt anderen irdischen Propheten von diesem Erleben (so die im 2. Jh. n. Chr. entstandene Schrift „Martyrium und Ascensio Jesajas", 7-9). Auch Paulus deutet ein solch himmelstürmendes Ekstase-Erlebnis in seiner Vita an (2Kor 12,2-4), ohne viel Aufhebens davon zu machen.

[263] Bereits Maleachi (3,1.23-24) entwickelt 2Kön 2,11 in dieser Weise weiter. Vgl. dann auch Sirach 48,10; Markus 9,11.4f; Matthäus 17,10f und in der Johannesoffenbarung Kap. 11 (einer der beiden Zeugen ist am ehesten mit dem wiedergekommenen Elia zu identifizieren).

gericht auf; er zieht die Seinen zu sich, stellt sicher, dass ihnen Wohnungen im Himmel bereitet sind, etc.). Doch fehlt bislang der Beleg für einen *gestorbenen* Entrückten. Aus dem hellenistisch-römischen Bereich fallen Beispiele wie Herakles, seine Mutter Alkmene oder die Apotheosen verstorbener Kaiser ein.[264] Doch braucht, um die Geisteswelt galiläischer Fischer zu erfassen, nicht weit geschweift werden. Auch im Judentum werden wir fündig.

2. Mose starb und wurde begraben, wie Deuteronomium 34,6 und die „Himmelfahrt des Mose" (10,12 u.ö.) festhalten. Sein Grabplatz jedoch blieb unbekannt, so lautet die geheimnisvolle Notiz am Schluss des Deuteronomiums (34,6; vgl. Jos., Ant. 4,326), aus der in späterer Tradition eine Himmelfahrt des verstorbenen Mose herausgelesen wurde:

Die Schrift „Himmelfahrt des Mose" (*Assumptio Mosis*) wurde nicht lange nach dem Jahr 6 n. Chr., zu Lebzeiten Jesu von Nazareths, in jüdisch-apokalyptischen Kreisen (Judäas) verfasst.[265] Mose legt in dem Text sein als prophetische Rede gestaltetes Testament nieder. Am Schluss der Schrift stirbt er. Teufel und Erzengel Michael streiten sich um den Leichnam, das Gute ob-

---

[264] Diodorus Sic., Bibl. Hist. 4,38,5 (ὑπέλαβον τὸν Ἡρακλέα τοῖς χρησμοῖς ἀκολούθως ἐξ ἀνθρώπων εἰς θεοὺς μεθεστάσθαι). Weitere Belege leicht zugänglich z.B. bei G. Strecker, Art. Entrückung: RAC 5, Stuttgart 1962, 461-476; L. Koep, Art. Consecratio II: RAC 3, Stuttgart 1957, 284-294; E. Bickermann, Die römische Kaiserapotheose: ANRW 27, 1929,1–34; F. Pfister, Die Reliquien als Kultobjekt. Geschichte des Reliquienkultes, II, RGVV 5, Gießen 1912, Berlin/New York 1974, 480-489; G. Lohfink, Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas, Studien zum Alten und Neuen Testament 26, München 1971. – Auch wer sich kritisch von dieser paganen Vorstellung absetzte (Chariton, De Chaerea et Kallirhoe 3,3; Plutarch, Romulus 28; Lukian, De morte Peregrini 35-42) oder apologetisch auf sie zurückgriff (Justin, Apol. 1,21), belegt ihr Verbreitetsein. Ihr entspricht die Idee, dass irdische Überreste des Entrückten nicht zu finden seien; ein Grab, wenn es existiert, leer sei. Diodorus Sic., Bibl. Hist. 4,38,5 (μηδὲν ὅλως ὀστοῦν εὑρόντες); Herodot, Hist. 7, 166f; Pausanias 2,32,1; Diogenes Laert. 8,69; Arrian, Anab. 7,27,3.

[265] Der Autor blickt in Kapitel 6 auf das Jahr 4. v. Chr. (auf den Tod Herodes' des Großen und auf Varus' Niederschlagen jüdischer Aufständischer), in 6,7 wohl auf die Verbannung des Herodessohnes Archelaus nach Gallien 6/7 n. Chr. zurück. Nach 7,1 liegen alle diese Ereignisse nicht lange zurück. Dass der Autor vor 30 n. Chr. schrieb, erhellt aus 6,7: Die dortige Weissagung, dass die Söhne des Herodes kürzer als ihr Vater – weniger als 34 Jahre lang – regieren würden, stellte sich im Jahre 30 n. Chr. als falsch heraus: Die Herodessöhne Philippus und Antipas regierten in ihren Territorien 37 bzw. 43 Jahre lang.

siegt: Mose wird in den Himmel aufgenommen.[266] So ereilt ihn ein ähnliches Schicksal wie Elia, und es verwundert nicht, wenn jüdische Kreise des 1. Jahrhunderts n. Chr. Mose zusammen mit Elia zu einem zweiten Kommen in der Endzeit zurückerwarteten.[267]

Wie Jesus gestorben und zu Gott entrückt, weist die apokalyptische Mosegestalt des 1. Jahrhunderts n. Chr. noch weitere Parallelen zur Christologie auf. Auch übermenschliche Züge zeichnen den zu Gott Emporgehobenen aus: Mose ist „der heilige, des Herrn würdige, vielfältige und unfassbare Geist, der in allem treue Herr des Wortes, der göttliche Prophet über die ganze Erde, der vollkommene Lehrer in der Welt... der große Engel" (Himmelfahrt des Mose 11,16-17).

Während seiner himmlischen Entrückung wirkt er zudem als Israels Fürsprecher vor Gott. Josua fragt Mose kurz vor seinem Abscheiden: „Herr, du gehst hinweg. Wer soll für dieses Volk sorgen?... Wer wird für sie beten, ohne es einen Tag zu unterlassen, damit ich sie ins Land (ihrer) Vorväter hineinführen kann?... Was soll also mit diesem Volk werden, mein Herr Mose?" (11,10-11.19). Mose antwortet: Gott „hat mich für sie und ihre Sünden eingesetzt, damit für sie (ich bete und flehe)" (12,6; vgl. für Christus z. B. 1Joh 2,1; Röm 8,34).

Der Ähnlichkeiten mit der Christologie nicht genug. Moses' Entrückungs- und Erhöhungs-Schicksal *korrespondiert* schließlich dem eschatologischen Geschick seines Volkes. Denn im Endheil triumphiert Israel über seine Feinde und wird – wie Moses – in den Himmel erhöht: „Du wirst glücklich sein, Israel,... Gott wird dich erhöhen, und er wird dir festen Sitz am Sternenhimmel geben... Du wirst von oben herabblicken und deine Feinde auf Erden sehen und sie erkennen und dich freuen" (10,8-10; vgl. für die Christen z.B. 1Kor 15,20ff; ferner 6,2; Lukas 22,30; Offb 1,6; 5,10). Mose ist Erstling der Seinen – analog zu Christus und seinen Anhängern.

---

[266] Die einzige Handschrift der „Himmelfahrt des Mose" ist am Schluss zerstört; jedoch wird der Schluss, einschließlich der Mose-Entrückung (ἀνάληψις Μωυσέως), durch Gelasius' Akten des Nicea-Konzils gesichert, der zugleich das erste Kapitel der Schrift, insbesondere 1,14, zitiert. Darüber hinaus wird innerhalb der Schrift selbst auf den Schluss verwiesen (11,8; vgl. 10,12; 11,5-7). Siehe zu Gelasius E. Brandenburger, Himmelfahrt Moses, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, 5,2: Apokalypsen, Gütersloh 1976, 61; A. M. Denis, Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca, Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graeca 3, Leiden 1970, 37-63.

[267] Markus 9,4-5 und die Johannesoffenbarung (11,3-13; Mose und Elia als die beiden Zeugen) setzen diese Erwartung voraus.

Kaum Wunder nimmt, dass frühe Christen im Verlauf der Entfaltung ihres Kontexts auch über die Parallelität Mose/Jesus nachdachten. In den ersten Kapiteln des Matthäusevangeliums klingen deutliche Reminiszenzen an die Mosegeschichte an, die dem Leser nahelegen, Jesus sei als neuer, zweiter Mose zu begreifen, der vor allem in der Bergpredigt die Mosetora in neuer und endgültiger Weise auslegte.

3. Zusammenfassung

Wir stellen die aufgeführten jüdischen Wissenselemente aus der Zeit der Urchristen zusammen:

a) Zu erwarten ist eine allgemeine Auferweckung von Toten in Israel (Bedeutungseinheit 4; s.o. VII. 1.2.).

b) In seltenen Fällen können einzelne hervorragende Gerechte, Propheten oder Offenbarer des Gotteswillens den Fängen des Todes entkommen und bereits *vor* dem Endgericht und der allgemeinen Totenauferstehung zu Gott entrückt werden (Elia, Henoch). Falls sie vorher sterben, werden sie aus dem Tode heraus mit neuem Leben beschenkt (Mose). Als „Auferwecken" wird diese Entrückung des Mose nicht bezeichnet, „Auferstehungs"-Terminologie fehlt. Doch könnte auch dieses zweite Wissenselement den Urchristen das Deuten der österlichen Vision erleichtert haben. Wir hätten dieses Element in Teil VII. 1.2. als Bedeutungseinheit 5 der Liste anfügen können;[268] doch nahm seine Entwicklung mehr Raum ein, als in VII. sich gebot.

Zusätzliche jüdische Wissenseinheiten vermochten darüber hinaus die weitere Entfaltung des urchristlich-christologischen Kontextes zu befruchten:

---

[268] Immerhin überschneiden sich die beiden Sprachfelder („Entrückung", „Auferweckung/ Auferstehung") in der urchristlichen Tradition relativ früh. Um 50/51 n. Chr. lässt Paulus das *Entrücktwerden* der bei der Parusie noch lebenden Christen als ein Analogon zur *Auferstehung* Jesu gelten (1Thess 4,14). Auch stellt er dieses *Entrücktwerden* als etwas dem *Auferstehen* der bei der Parusie bereits verstorbenen Christen Gleichwertiges dar (4,16f). – Die Sprachfelder überschneiden sich zwanzig Jahre später auch in Markus 16. Das typische *Motiv der Nichtauffindbarkeit* eines Entrückten und Erhöhten (Mose: Himmelfahrt des Mose 11,6.8; Dtn 34,6b; die nicht gestorbenen Henoch und Elia; aber auch z.B. Herakles, Alkmene, Belege s. Anm. 264) verbindet Markus 16,5f mit Auferstehungsterminologie. – Falls Markus 9 ursprünglich eine Auferstehungsgeschichte gewesen sein sollte (vgl. 9,9), hätte sich auch hier das Entrückungsmotiv, repräsentiert durch die Lichtgestalten Elia und Mose, denen ein verklärter Jesus sich zugesellt, mit dem der Auferstehung verbunden.

c) Die Entrückten können eine Ehren- oder *Hoheits*stellung mit zuweilen *übermenschlichen* Zügen einnehmen (Henoch, Mose, alle im hellenistisch-römischen Kulturbereich durch Apotheose Entrückten; ebenfalls Jesus Christus).

d) Entrückte können zur Endzeit ein *zweites Mal* auf der Erde erscheinen (Elia, Mose; vgl. Christi Parusie).[269]

e) Entrückte erfüllen Funktionen, die auf Gottes *Gericht* bezogen sind: Elia erscheint vor dem Endgericht, um durch sein zur Buße drängendes Wirken Gottes Gerichtszorn zu dämpfen. Henoch zeichnet die Vergehen der Menschen fürs Endgericht auf. Mose tritt als Anwalt für Israel auf – wie Christus für die Seinen. Christus avanciert darüber hinaus selbst zum Weltenrichter, weil auf ihn obendrein die jüdische *Menschsohnvorstellung* übertragen wird.

Der Ursprung der Vorstellung vom „Menschensohn" als Weltenrichter liegt in der in Bildern verschlüsselten Vision von Daniel 7: Beim Endgericht werden *Tiere* (= die bösen Weltreiche) verurteilt, während eine *Menschengestalt* „wie eines Menschen Sohn" (= das gehorsame Israel; 7,13.18) „mit den Wolken des Himmels" vor Gott, den Richter, getragen wird, um mit Macht und ewiger Herrschaft über die Völker belohnt zu werden. Die Opposition Menschensohn/Tiere drückt im Bildbereich des Kapitels den Qualitätssprung zwischen Israel und den Völkern aus.

Spätere jüdische Rezipienten des Textes setzten sich über den Bildcharakter hinweg und begannen, den „Menschensohn" nicht mehr als das Kollektiv Israel zu deuten, sondern als paradoxerweise *übermenschlich*-himmlisches, präexistentes (z.B. 1Henoch 48,6.3) und im Eschaton weltenrichtendes Individuum (z.B. Markus 8,38; Lukas 12,8-9). Den so genannten Bilderreden des 1. Henochbuches zufolge, die im 1. Jahrhundert n. Chr. nach der jüdischen Katastrophe des Jahres 70 entstanden, jedoch ältere Traditionen verarbeiteten, wird der Menschensohn „die Mächtigen hochreißen von ihren Ruhebetten und die Starken von ihren Thronen; er wird die Zügel der Starken lösen und die Zähne der Sünder zerschlagen" (46,4). Einzelne Charakteristika dieser eschatologischen Figur erinnern wieder an frühchristliche Christologieentfaltung: Der Menschensohn offenbart und ist gerecht (1Henoch 46,3). Er tritt auf als gütige Stütze der Gerechten, Licht der Völker, Hoffnung der Bekümmerten (46,1; 48,4). Beim Endgericht sitzt er auf dem Throne, nimmt die Proskynese der zu Bittstellern gewordenen Mächtigen entgegen und tilgt die Gottlosen mitsamt dem Bösen „von der Erdoberfläche" (62,5.2f.8f; 63,11; 69,27-29). Er rettet die Gerechten, hält mit

---

[269] Eine interessante Variante belegt in den 90er Jahren n. Chr. Offb 11: Mose und Elia (als wahrscheinlichste Identifikationen der beiden Zeugen von Kap. 11) fahren nach ihrem endzeitlichen, zweiten Auftritt als irdische Bußpropheten ein zweites Mal zum Himmel auf (11,12). Vor dem zweiten Aufstieg auf einer Wolke werden sie jedoch wie viele Propheten Israels ermordet (Prophetenmordtradition: 1Könige 19,10; 1Thess 2,15; Matth 23,29ff; Apg 7,35.51-53 u.ö.). Ihre Leichen liegen unbegraben auf der Straße (Offb 11,7-10), bis Gott sie wieder zum Leben ruft (11,11). Für Mose ist dies der zweite Tod; für Elia der erste.

ihnen ein eschatologisches Freudenmahl und schenkt Ewigkeit (62,13-14; 71,17). Die urchristlichen Christologie-Konstrukteure identifizierten diese Heilsgestalt der jüdisch-apokalytischen Tradition mit Jesus von Nazareth (Matth 25,31-32 u.v.ö.), obwohl dieser selbst noch vom weltenrichtenden „Menschensohn" in der dritten Person geredet hatte (Markus 8,38; Lukas 12,8-9).[270]

f) Dem Schicksal des Entrückten *entspricht* das Geschick der Gerechten: Israel wird wie Mose zum Himmel erhoben werden; die Gerechten wandeln auf dem Weg Henochs und werden bei ihm ihre eschatologischen Wohnungen finden. Christi Nachfolger werden wie er auferweckt und erhöht werden.

Der den Mut der Urchristen ahnen lassende Unterschied zwischen Mose und Jesus bestand darin, dass das irdische Wirken Jesu nicht wie das des Elia oder Mose dem Dunkel verstrichener Jahrhunderte angehörte, sondern ein Verstorbener als lebendig wahrgenommen wurde, mit dem zusammen die ersten Christen vor ein paar Tagen noch den Staub von den Füßen gewaschen und gemeinsam gegessen hatten.

---

[270] Dass auch Henoch, wie öfter zu lesen, nach 1Henoch 71,14 mit dem himmlischen „Menschensohn" identifiziert wurde, beruht auf einem Textmissverständnis. Der Begriff „männliche Person" in 71,14 wird nie für den Hoheitstitel „Menschensohn" verwendet.

XI

Literaturauswahl

(k) = am Konstruktivismus orientiert oder sich mit ihm auseinandersetzend.
Die Liste löst zugleich Abkürzungen auf. Im Text zitierte Literatur erscheint auch hier.

Albert, H., Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1969²
(k) Ameln, F. v., Konstruktivismus, Tübingen 2004
Asch, S., Opinions and Social Pressure: Scientific American 193, 1955, 31-35
Austin, J. L., Zur Theorie der Sprechakte (How to do Things with Words), Reclam Universalbibliothek 9396, Stuttgart 1979
ders., Performative Äußerungen, in: Gesammelte philosophische Aufsätze, Stuttgart 1986, 305-327
Ayer, A. J., Sprache, Wahrheit und Logik, Stuttgart 1981²
ders., Truth, in: ders., The Concept of a Person and other Essays, London 1963, 162-187
(k) Bardmann, Th. M., Hg., Zirkuläre Positionen, Band 1, Konstruktivismus als praktische Theorie, Wiesbaden 1997
Barnes, B. – D. Bloor – J. Henry, Scientific Knowledge. A Sociological Analysis, Chicago 1996
(k) Bateson, G., Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven, Frankfurt a. M. 1985
Becker, J., Jesus von Nazareth, Berlin/New York 1996
(k) Berger, P. L. – Th. Luckmann, The Social Construction of Reality, Garden City, NY 1966,
dt.: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt 1970
(k) Bergmann, J. – Th. Luckmann, Hg., Kommunikative Konstruktion von Moral, Band 1, Struktur und Dynamik der Formen moralischer Kommunikation, Wiesbaden 1999; Band 2, Von der Moral zu den Moralen, Wiesbaden 1999

Berkeley, G., The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne, hg. v. A. A. Luce – T. E. Jessop, 9 Bände, London 1948-1957

Betz, H. D., Transferring a Ritual. Paul's Interpretation of Baptism in Romans 6, in: T. Engberg-Pedersen, Hg., Paul in his Hellenistic Context, Minneapolis 1995, 84-118

Bickermann, E., Die römische Kaiserapotheose: Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt 27, 1929, 1–34

Blanshard, B., The Nature of Thought (1939), 2 Bände, New York 1969[5]

Bloor, D., Knowledge and Social Imagery, Chicago 1991[2]

Bradley, F. H., Appearance and Reality. A Metaphysical Essay (1893), Oxford 1968[2]

ders., Essays on Truth and Reality, Oxford 1914

(k) *Bringuier*, J.-C., Conversations libres avec Jean Piaget, Paris 1977

(k) Burr, V., An Introduction to Social Constructionism, London 1995

Carnap, R., Der logische Aufbau der Welt, Berlin 1928, Hamburg 1966[3]

Cassirer, E., Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur (engl. 1942), Hamburg 1996

(k) Cetina, K. Knorr, The Manifacture of Knowledge. An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science, Oxford 1981,
dt.: Die Fabrikation von Erkenntnis, Frankfurt a. M. 1991[2]

(k) dies., Das naturwissenschaftliche Labor als Ort der„Verdichtung" von Gesellschaft: Zeitschrift für Soziologie 17, 1988, 85-101

(k) dies., Spielarten des Konstruktivismus. Einige Notizen und Anmerkungen: Soziale Welt 40, 1989, 86-96

(k) dies., Zur Doppelproduktion sozialer Realität. Der konstruktivistische Ansatz und seine Konsequenzen: Österreichische Zeitschrift für Soziologie, Sonderheft Mikrosoziologie 3, 1990, 6-20

Churchland, P. S., Neurophilosophy. Toward a Unified Science of the Mind-Brain, Cambridge, Mass. 1988

Collins, H. – T. Pinch, The Golem. What Everyone Should Know about Science, Cambridge, UK 1993

Conrad, C. – M. Kessel, Hg., Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion, Stuttgart 1994

Clark, E. A., History, Theory, Text. Historians and the Linguistic Turn, Cambridge, MA 2004

Crossan, J. D., The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant, San Francisco 1993

ders., Jesus. A Revolutionary Biography, San Francisco/ New York 1995

ders., The Essential Jesus. What Jesus Really Taught, San Francisco/New York 1995
Descartes, R., Meditationes de prima philosophia, latein.-dt., hg. v. L. Gäbe, Hamburg 1959
(k) Dettmann, U., Der Radikale Konstruktivismus. Anspruch und Wirklichkeit einer Theorie, Tübingen 1999
Dewey, J., Essays in Experimental Logic, Chicago 1916
ders., Logic. The Theory of Inquiry, New York 1938
Durkheim, E., Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie (1912), Paris 1968[5]
ders., – M. Mauss, Quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives: L'Année Sociologique 6, 1903, 1-72
(k) W. Edelstein, W. – S. Hoppe-Graff, Hg., Die Konstruktion kognitiver Strukturen. Perspektiven einer konstruktivistischen Entwicklungspsychologie, Bern 1993
Engberg-Pedersen, T., Hg., Paul in his Hellenistic Context, Minneapolis 1995
Feyerabend, P. K., How to be a Good Empiricist. A Plea for Tolerance in Matters Epistemological, in: B. Baumrin, Hg., Philosophy of Science, The Delaware Seminar 2, New York 1963, 3-39
ders., Philosophical Papers, I-II, Cambridge 1981
Fichte, J. G., Die Bestimmung des Menschen (1800), Leipzig 1976
(k) Fischer, H. R. – S. J. Schmidt, Hg., Wirklichkeit und Welterzeugung. In memoriam Nelson Goodman, Heidelberg 2000
(k) ders., Die Wirklichkeit des Konstruktivismus, Heidelberg 1998[2]
(k) Foerster, H. v. - E. v. Glasersfeld, Wie wir uns erfinden. Eine Autobiographie des radikalen Konstruktivismus, Heidelberg 1999[2]
(k) ders. - E. v. Glasersfeld - P. M. Heijl - S. J. Schmidt – P. Watzlawick, Einführung in den Konstruktivismus, München 2005[8]
(k) ders., Sicht und Einsicht. Versuche zu einer operativen Erkenntnistheorie, Heidelberg 2005[2]
(k) ders. – B. Pörksen, Die Wahrheit ist eine Erfindung eines Lügners. Gespräche für Skeptiker, Heidelberg 2004[6]
(k) ders., Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke, hg. v. S. J. Schmidt, Frankfurt 1997[4]
Franzen, W., Die Bedeutung von „wahr" oder „Wahrheit". Analysen zum Wahrheitsbegriff und zu einigen neueren Wahrheitstheorien, Freiburg/München 1982
Gadamer – siehe unter Koselleck
(k) Gergen, K. J., Konstruierte Wirklichkeiten. Eine Hinführung zum sozialen Kontruktivismus, Stuttgart 2002

(k) *Geißlinger*, H., Imagination der Wirklichkeit. Experimente zum Radikalen Konstruktivismus, Frankfurt a. M. 1992
(k) *ders.* – siehe unter Stenger
(k) *ders.*, Von Saurierjagden, Lachkrankheiten und anderen Realitäten. Wirklichkeitsformationen – ein Beitrag zum empirischen Konstruktivismus, in: H. R. Fischer, Hg., Die Wirklichkeit des Konstruktivismus, Heidelberg 1998², 131-148
(k) *ders.*, Von Saurierjagden, Lachkrankheiten und anderen Realitäten, Diss. Berlin 1991
Geulincx, A., Arnoldi Geulinex Antverpiensis Opera Philosophica, hg. v. J. P. N. Land, 3 Bände, Den Hague 1891-1893
(k) *Glaser*, E., Wissen verpflichtet. Eine Einführung in den Radikalen Konstruktivismus, München 1999
(k) *Glasersfeld*, E. v., Radikaler Konstruktivismus. Ideen, Ergebnisse, Probleme, Frankfurt 2005⁵
(k) *ders.*, Wege des Wissens. Konstruktivistische Erkundungen durch unser Denken, Heidelberg 1997
(k) *ders.*, Wissen, Sprache und Wirklichkeit. Arbeiten zum Radikalen Konstruktivismus, Braunschweig 1987
(k) *ders.*, Einführung in den Konstruktivismus, Schriften der Carl Friedrich von Siemens Stiftung 10, München 1985
(k) *ders.*, Die Radikal-Konstruktivistische Wissenstheorie: Ethik und Sozialwissenschaften 9, 1998, 503-511
(k) *ders.* – siehe unter Foerster
Gloy, K., Wahrheitstheorien, Tübingen/Basel 2004
Goertz, H.-J., Unsichere Geschichte. Zur Theorie historischer Referentialität, Stuttgart 2001
Goodman, N., Ways of Worldmaking, Indianapolis/Cambridge 1978,
dt.: Weisen der Welterzeugung, Frankfurt a. M. 1984
Gottfried, K. - K. G. Wilson, Science as a Cultural Construct: Nature 386, 10. April 1997, 545-547
(k) *Gumin*, H. – A. Moehler, Hg., Einführung in den Konstruktivismus, München 1985
Habermas, J., Wahrheitstheorien, in: Wirklichkeit und Reflexion, FS Walter Schulz, Pfullingen 1973, 211-265
ders., Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in ders. - N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt a.M. 1971, 101-141
Härle, W. – E. Herms, Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens, Göttingen 1979
(k) *Harbach*, H., Konstruktivismus und Realismus in der Sozial- und Verhaltenswissenschaft, Münster/Hamburg 2004
Heidegger, M., Sein und Zeit (1927), Tübingen 1986¹⁶
ders., Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt 1943

ders., Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus", Bern 1954²
(k) Heijl – siehe unter Foerster
(k) Helduser, U. – D. Marx – T. Paulitz, Hg., Under construction?, Frankfurt/New York 2005
Hellholm, D., Enthymemic Argumentation in Paul. The Case of Romans 6, in: T. Engberg-Pedersen, Hg., Paul in his Hellenistic Context, Minneapolis 1995, 119-179
Herms, E., Gottes Wirklichkeit: Marburger Jahrbuch Theologie 1, 1987, 82-101
ders. – siehe unter Härle
Hesse, M., Is there an Independent Observation Language?, in: R. Colodny, Hg., The Nature and Function of Scientific Theories, Pittsburgh 1970, 36-77
Hoppe-Graff – siehe unter Edelstein
Hume, D., An Enquiry Concerning Human Understanding, hg. v. L. A. Shelby-Bigge, Oxford 1972²
ders., Works I, London 1889
Husserl, E., Die Idee der Phänomenologie, Hamburg 1986
James, W., Pragmatism. A New Name for Old Ways of Thinking (1907), Cambridge, MA 1979
ders., Great Men, Great Thoughts, and the Environment: The Atlantic Monthly 46, 1880, 441-459
Jameson, D., Opponent-Colors Theory in Light of Physiological Findings, in: D. Ottoson - S. Zeki, Hg., Central and Peripheral Mechanisms of Color Vision, New York 1985, 8-102
dies. - L. M. Hurvich, Essay concerning Color Constancy: Annual Review of Psychology 40, 1989, 1-22
(k) Janich, P., Konstruktivismus und Naturerkenntnis. Auf dem Wege zum Kulturalismus, Frankfurt 1996
Jenkins, K., Hg., The Postmodern History Reader, Routledge 1997
(k) Jensen, St., Erkenntnis, Konstruktivismus, Systemtheorie. Einführung in die Philosophie der konstruktivistischen Wissenschaft, Wiesbaden 1999
Jülicher, A., Die Gleichnisreden Jesu, I-II, Tübingen, 1920²
Kamlah, W. – P. Lorenzen, Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens (1967), Mannheim/Wien/Zürich 1973²
Kant, I., Kritik der reinen Vernunft, Riga 1787²
ders., Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, hg. v. K. Vorländer, Hamburg 1957
ders., Gesammelte Schriften, hg. von der Kgl. Preuß. Akad. Wiss., I., Berlin 1902 (fotomechanischer Nachdruck Berlin 1968)
ders., Gesammelte Schriften, hg. von der Kgl. Preuß. Akad. Wiss., I-XXIX,1,2, Berlin 1910 – 1983; III, Kritik der reinen Vernunft, 1911

(k) Kelly, G. A., The Psychology of Personal Constructs, I-III, New York 1955;
dt.: Die Psychologie der persönlichen Konstrukte, I, Paderborn 1986
Kessel – siehe unter Christoph
Klauck, H.-J., Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief, Münster 1982, 373-374
Knorr – siehe unter Cetina
Kocka – siehe unter Koselleck
Koselleck, R. u.a., Hg., Theorie der Geschichte, I-VI, München 1977-1990, darin u.a.:
Bd.1.: R. Koselleck – W. J. Mommsen – J. Rüsen, Hg., Objektivität und Parteilichkeit, München 1977;
Bd.3.: J. Kocka – Th. Nipperdey, Hg., Theorie und Erzählung in der Geschichte, München 1979;
Bd.5.: Chr. Meier – J. Rüsen, Hg., Historische Methode, München 1988
ders. – H. G. Gadamer, Hermeneutik und Historik, Heidelberg 1987
ders. – W.-D. Stempel, Hg., Geschichte – Ereignis und Erzählung, München 1973
ders., Zeitschichten. Studien zur Historik, Frankfurt a. M. 2003
(k) Kratky, K. W. – F. Wallner, Hg., Grundprinzipien der Selbstorganisation, Darmstadt 1990
(k) Kreuzer – siehe unter Watzlawick
(k) Krieg, P. – P. Watzlawick, Hg., Das Auge des Betrachters. Beiträge zum Konstruktivismus, Heidelberg 2002
Krüll, M., Systemisches Denken und Ethik. Politische Implikationen der systemischen Perspektive: Zeitschrift für systemische Therapie 5, 1987, 250-255
(k) Kruse, P. – M. Stadler, Radikaler Konstruktivismus – Psychologische Überlegungen zu einem philosophischen Zweifel, in: M. Amelang, Hg., Bericht über den 35. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Psychologie in Heidelberg 1986, Band 2, Göttingen 1987, 199-210
Küttler, W. – J. Rüsen – E. Schulin, Hg., Geschichtsdiskurs, Band 1, Grundlagen und Methoden der Historiographiegeschichte, Frankfurt a. M. 1993
Kurucz, J., Ideologie, Betrug und naturwissenschaftliche Erkenntnis, Saarbrücken 1986
Lampe, P., Psychologische Einsichten Quintilians in der Institutio Oratoria: New Testament Studies 2006 (im Druck)
ders., Theological Wisdom and the "Word about the Cross": Interpretation 44, 1990, 117- 131

ders., Paul's Concept of a Spiritual Body, in: T. Peters - R. J. Russell - M. Welker, Hg., Resurrection. Theological and Scientific Assessments, Grand Rapids, MI/ Cambridge, UK 2002, 103-114

ders., Human Sacrifice and Pauline Christology, in: K. Finsterbusch - A. Lange - K. F. D. Römheld, Hg., Human Sacrifice in Judeo-Christian Tradition, Suppl. Numen, Leiden/Köln 2006, 179ff

ders., Die dämonologischen Implikationen von I Korinther 8 und 10 vor dem Hintergrund paganer Zeugnisse, in: A. Lange – H. Lichtenberger - K. F. D. Römheld, Hg., Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt, Tübingen 2003, 584–599

ders., Menschliche Würde in frühchristlicher Perspektive, in: E. Herms, Hg., Menschenbild und Menschenwürde, Gütersloh 2001, 288-304

ders., Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1Kor 11,17-34): Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 82, 1991, 183-213

ders., Identification with Christ. A Psychological View of Pauline Theology, in: T. Fornberg - D. Hellholm, Hg., Texts and Contexts, FS L. Hartman, Oslo 1995, 931-943

(k) ders., Wissenssoziologische Annäherung an das Neue Testament: New Testament Studies 43, 1997, 347-366 (Vortrag vor dem Jahreskongress der *Studiorum Novi Testamenti Societas* in Strasbourg 1996; Vorarbeit zu diesem Buch)

(k) ders., Die Gleichnisverkündigung Jesu von Nazareth im Lichte konstruktivistischer Wissenssoziologie, in: U. Mell, Hg., Die Gleichnisreden Jesu 1899-1999. Beiträge zum Dialog mit Adolf Jülicher, Beihefte Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 103, Berlin/New York 1999, 223-236 (Vorarbeit zu diesem Buch)

(k) ders., The Language of Equality in Early Christian House Churches. A Constructivist Approach, in: D. L. Balch – C. Osiek, Hg., Early Christian Families in Context. An Interdisciplinary Dialogue, Grand Rapids, MI/ Cambridge, UK 2003, 73-83 (Vorarbeit zu diesem Buch)

(k) ders., Die urchristliche Rede von der „Neuschöpfung des Menschen" im Lichte konstruktivistischer Wissenssoziologie, in: St. Alkier - R. Brucker, Hg., Exegese und Methodendiskussion, Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 23, Tübingen 1998, 21-32 (Vorarbeit zu diesem Buch)

(k) ders., Neutestamentliche Theologie für Atheisten? Konstruktivistische Perspektiven: Evangelische Theologie 64, 2004, 201-211,

französische Version: Une théologie du Nouveau Testament pour athées? Perspectives constructivistes, in: Études Théologiques et Religieuses (Paris) 81, 2006, 65-79 (Vorarbeit zu diesem Buch)

ders., Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, Tübingen 1989[2],
3. bearb. Aufl. (Engl.): From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries, Minneapolis/London 2003

ders., Der Brief an Philemon, in: N. Walter - E. Reinmuth - P. Lampe, Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon, Neues Testament Deutsch 8/2, Göttingen 1998, 203-232

ders., Die Apokalyptiker - ihre Situation und ihr Handeln, in: U. Luz - J. Kegler - P. Lampe - P. Hoffmann, Eschatologie und Friedenshandeln, Stuttgart 1982[2], 59-114

ders., Heidnischer Mythos und christlicher Widerstand, in: ders., Felsen im Fluss, Neukirchen-Vluyn 2004, 33-48

ders. - U. Luz, Nachpaulinisches Christentum und pagane Gesellschaft, in: J. Becker u.a., Die Anfänge des Christentums. Alte Welt und Neue Hoffnung, Stuttgart 1987, 185-216

Latour, B. – S. Woolgar, Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts, Princeton 1986[2]

Leibniz, G. W., Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, hg. v. E. Cassirer, I-II, Hamburg 1966[3]

Libet, B., Neuronal vs. Subjective Timing for a Conscious Sensory Experience, in: P. A. Buser - A. Rougeul-Buser, Hg., Cerebral Correlates of Conscious Experience, Amsterdam u.a. 1978, 69-82

ders. - C. A. Gleason - E. W. Wright - D. K. Pearl, Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness-Potential): Brain 106, 1983, 623-642

Locke, J., An Essay concerning Human Understanding (1690, 1700[4]), hg. v. P. Nidditch, Oxford 1975,
dt.: Versuch über den menschlichen Verstand (1690), Hamburg 1981

Lohfink, G., Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas, Studien zum Alten und Neuen Testament 26, München 1971

Lorenz, Konrad, Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte der gegenwärtigen Biologie: Blätter für Deutsche Philosophie 15, 1941, 94-125

ders., Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung: Zeitschrift für Tierpsychologie 5, 1942, 235-409

Lorenz, Kuno, Der dialogische Wahrheitsbegriff: Neue Hefte für Philosophie 2/3, 1972, 111-123

(k) *Lorenzen,* P., Lehrbuch der konstruktivistischen Wissenschaftstheorie, Stuttgart 2000
(k) *Luckmann* — siehe unter Bergmann und unter Berger
Lüdemann, G., Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie, Göttingen 1994
(k) *Luhmann,* N., Soziologische Aufklärung 5: Konstruktivistische Perspektiven, Wiesbaden 2005[3]
(k) *ders.,* Erkenntnis als Konstruktion, Bern 1988
(k) *ders.* – H. R. Maturana – M. Namiki – V. Redder – F. J. Varela, Hg., Beobachter. Konvergenz der Erkenntnistheorien, München 1990
ders., Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankurt a.M. 1992
ders., Gesellschaftsstruktur und semantische Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, I-III, Frankfurt a. M. 1993[3], IV 1999
ders., Einführung in die Systemtheorie, Heidelberg 2002
ders., Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M. 1987
Malebranche, N., Oeuvres complètes, hg.v. A. Robinet, I-XX, Paris 1958-1984
Mannheim, K, Wissenssoziologie, hg. v. K. H. Wolff, Berlin/Neuwied 1964
ders., Konservativismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens (1924), Frankfurt a. M. 1984
ders., Ideologie und Utopie (1928/29), Frankfurt a. M. 1985[7]
(k) *Martin,* D., The Corinthian Body, New York/London 1995
(k) *Marx* – siehe unter Helduser
(k) *Maturana,* H. R., Biologie der Realität, Frankfurt 2000[2]
(k) *ders.,* Erkennen. Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie, Braunschweig/Wiesbaden 1985[2]
(k) *ders.* – F. Varela, Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens, Bern/München/Wien 1987
(k) *ders.* – siehe unter Luhmann
Maunsell, J. H., The Brain's Visual World. Representation of Visual Targets in the Cerebral Cortex: Science 270, 1995, 764-769
Meier – siehe unter Koselleck
Mell, U., Neue Schöpfung. Eine traditionsgeschichtliche und exegetische Studie zu einem soteriologischen Grundsatz paulinischer Theologie, Beihefte Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 56, Berlin/New York 1989
(k) *Meierhofer,* C., Nihil ex nihilo. Zum Verhältnis von Konstruktivismus und Dekonstruktion, Münster 2006

Metzinger, Th., Hg., Bewusstsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie, Paderborn 1995
ders., Subjekt und Selbstmodell, Paderborn 1993
Mommsen – siehe unter Koselleck
(k) Moser, S., Hg., Konstruktivistisch Forschen. Methodologie, Methoden, Beispiele, Wiesbaden 2004
(k) Müller, A. – K. H. Müller – F. Stadler, Hg., Konstruktivismus und Kognitionswissenschaft. Kulturelle Wurzeln und Ergebnisse, Wien/New York 2001²
Neurath, O., Soziologie im Physikalismus: Erkenntnis 2, 1931, 393-431
ders., Protokollsätze: Erkenntnis 3, 1932/33, 204-214
Neville, R. C., Hg., Religious Truth. A Volume in the Comparative Religious Ideas Project, New York 2001
Newton, I., Opticks (1704), Dover/New York 1952⁴
Nietzsche, F., Sämtliche Werke, hg. v. G. Colli – M. Montinari, XI, Berlin/New York 1988²
Nipperdey – siehe unter Koselleck
(k) Nüse, R. – N. Groeben – B. Freitag – M. Schreier, Über die Erfindung(en) des Radikalen Konstruktivismus. Kritische Gegenargumente aus psychologischer Sicht, Weinheim 1995²
Paivio, A., Imagery and Verbal Processes, New York 1971
ders., Mental Representations. A Dual Coding Approach, New York 1986
ders., Images in Mind. The Evolution of a Theory, New York 1991
Pannenberg, W., Was ist Wahrheit?, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Band 1, Göttingen 1989³, 202-222
(k) Pasero, U. – F. Braun, Hg., Konstruktion von Geschlecht, Schriftenreihe des Zentrums für interdisziplinäre Frauenforschung der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel: Frauen, Männer, Geschlechterverhältnisse, Band 1, Pfaffenweiler 1995
(k) *dies.*, Geschlechterforschung revisited. Konstruktivistische und systemtheoretische Perspektiven, in: Th. Wobbe – G. Lindemann, Hg., Zur theoretischen und institutionellen Rede von Geschlecht, Frankfurt a. M. 1994, 264-298
Paslack, R., Urgeschichte der Selbstorganisation. Zur Archäologie eines wissenschaftlichen Paradigmas, Braunschweig 1991
Peirce, Ch. S., Schriften I und II, hg. v. K.-O. Apel, übers. v. G. Wartenberg, Frankfurt a. M. 1967-1970
Perelman, Ch. - L. Olbrechts-Tyteca, The New Rhetoric. A Treatise on Argumentation, Indiana/London 1971
ders., Das Reich der Rhetorik. Rhetorik und Argumentation, München 1980

Pfister, F., Die Reliquien als Kultobjekt. Geschichte des Reliquienkultes, II, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 5, Gießen 1912, Berlin/New York 1974
Pfleiderer, G., Theologie als Wirklichkeitswissenschaft. Studien zum Religionsbegriff bei Georg Wobbermin, Rudolf Otto, Heinrich Scholz und Max Scheler, Tübingen 1992
(k) Paulitz – siehe unter Helduser
Peters, T. - R. J. Russell - M. Welker, Hg., Resurrection. Theological and Scientific Assessments, Grand Rapids, MI/ Cambridge, UK 2002
(k) Piaget, J., Einführung in die genetische Erkenntnistheorie, Frankfurt a. M. 1973
(k) ders., La construction du réel chez l'enfant, Neuchâtel 1937
(k) ders. – *R.* Garcia, Psychogenesis and the History of Sciences, New York 1989
Pickering, A., Constructing Quarks. A Sociological History of Particle Physics, Chicago 1984
(k) Pörksen, B., Hg., Die Gewissheit der Ungewissheit, Heidelberg 2002
(k) Pörksen – siehe unter Foerster
Polkinghorne, J. - M. Welker, Hg., The End of the World and the Ends of God. Science and Theology on Eschatology, Harrisburg, PA 2000
Puntel, L. B., Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie, Erträge der Forschung 83, Darmstadt 1993[3]
RAC = Reallexikon für Antike und Christentum, hg. v. Th. Klauser u.a., I-XX, Stuttgart 1950-2004
Ramsay, F. P., Facts and Propositions (1927), in: G. Pitcher, Hg., Truth, Contemporary Perceptions in Philosophy Series, Englewood Cliffs, NJ 1964
Randall, L., Warped Passages. Unravelling the Mysteries of the Universe's Hidden Dimensions, New York 2005
dies. – R. Sundrum, A Large Mass Hierarchy from a Small Extra Dimension: Physical Review Letters 83, 1999, 3370-3373
Raphael, L., Geschichtswissenschaft im Zeitalter der Extreme. Theorien, Methoden, Tendenzen von 1900 bis zur Gegenwart, München 2003
Rascher, A., Christologie und Schriftauslegung im Hebräerbrief, Diss. theol. Heidelberg 2006
(k) Reich, K., Die Ordnung der Blicke, I-II, Weinheim 2005
(k) ders. – L. Sehnbruch – R. Wild, Medien und Konstruktivismus. Eine Einführung in die Simulation als Kommunikation, Münster/New York/München/Berlin 2005
Rescher , N., The Coherence Theory of Truth, Oxford 1973
Riedl, R., Biologie der Erkenntnis. Die stammesgeschichtlichen Grundlagen der Vernunft, Berlin 1979

Rorty, R., Objectivity, Realtivism, and Truth. Philosophical Papers, I, Cambridge 1991
Roth, G., Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen (1994), Frankfurt a. M. 1995[3]
Rüsen, J., Kann Gestern besser werden? Zum Bedenken der Geschichte, Kulturwissenschaftliche Interventionen 2, Berlin 2003
ders., Für eine erneuerte Historik. Studien zur Theorie der Geschichtswissenschaft, Stuttgart 1976
ders. – siehe unter Koselleck und unter Küttler
(k) Rusch, G. – S. J. Schmidt, Hg., Piaget und der Radikale Konstruktivismus, Frankfurt a. M. 1994
Russell, B., Logical Atomism (1924), in: R. Marsh, Hg., Logic and Knowledge, London 1956, 321-343
ders., Probleme der Philosophie (engl. 1912), Frankfurt a.M. 1967
ders., Human Knowledge. Its Scope and Limits, London/New York 1948
ders., Our Knowledge of the External World, Chicago/London 1914
ders., William James (1946), auszugsweise in: G. Skirbekk, Hg., Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1977, 59ff
Sandkühler, H. J., Die Praxis als Kriterium der Wahrheit, in: ders., Praxis und Geschichtsbewusstsein. Studie zur materialistischen Dialektik, Erkenntnistheorie und Hermeneutik, Frankfurt a. M.1973, 249-275
Scheler, M., Die Wissensformen und die Gesellschaft, Leipzig 1926, Bern 1960,
darin: Probleme einer Soziologie des Wissens, 60-135
ders., Hg., Versuche zu einer Soziologie des Wissens, München 1924
Schiller, F. C. S., Humanism. Philosophical Essays (1903), London/New York 1912[2]
ders., Studies in Humanism (1907), London/New York 1912[2]
Schwöbel, C., Toleranz aus Glauben. Identität und Toleranz im Horizont religiöser Wahrheitsgewissheiten, in: ders. – D. v. Tippelskirch, Hg., Die religiösen Wurzeln der Toleranz, Freiburg/Basel/Wien 2002, 11-37
(k) Schmidt, S. J., Geschichten und Diskurse. Abschied vom Konstruktivismus, Reinbek 2003
(k) ders., Hg., Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus, Frankfurt a. M. 2003[9]
(k) ders., Hg., Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus II, Frankfurt 1992[4]
(k) ders. – siehe unter Fischer, unter Foerster, unter Rusch

(k) Scholl, A., Hg., Systemtheorie und Konstruktivismus in der Kommunikationswissenschaft, Konstanz 2002

Schopenhauer, A., Die Welt als Wille und Vorstellung (1819), I-II, Stuttgart 1987

Schröter, J., Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart, Stuttgarter Bibelstudien 210, Stuttgart 2006

ders. – A. Eddelbüttel, Hg., Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer und theologischer Perspektive, Berlin/New York 2004; darin u.a.: J. Schröter, Konstruktion von Geschichte und die Anfänge des Christentums. Reflexionen zur christlichen Geschichtsdeutung aus neutestamentlicher Perspektive, 201-220

Schulin, E. – siehe unter Küttler

Searle, J. R., Geist, Sprache und Gesellschaft. Philosophie in der wirklichen Welt, Frankfurt a. M. 2001

(k) Sehnbruch – siehe unter Reich

(k) Siebert, H., Die Wirklichkeit als Konstruktion. Einführung in konstruktivistisches Denken, Frankfurt 2005

(k) Simon, F. B., Einführung in Systemtheorie und Konstruktivismus, Heidelberg 2006

Snadowsky, A. M., Problemlösung im Kommunikationsnetz von experimentellen Kleingruppen, in: A. Heigl-Evers, Hg., Sozialpsychologie, Band 1, Die Erforschung der zwischenmenschlichen Beziehungen, Weinheim/Basel 1984, 451-462

Spiegel, G., Hg., Practicing History. New Directions in Historical Writing after the Linguistic Turn, London 2005

dies., History and Fiction. A Note: Rivista di Storia della Storiografia Moderna 3, 1995, 95-104

dies., Towards a Theory of the Middle Ground. Historical Writing in the Age of Postmodernism: Historia a Debate 1, 1995, 169-176

dies., Geschichte, Historizität und die soziale Logik von mittelalterlichen Texten, in: Conrad, s.o., 1994, 161-202

dies., History and Post-Modernism IV: Past and Present 135, 1992, 194-208

(k) Stadler, F. – siehe unter Müller

Stadler, M. - P. Kruse, Über Wirklichkeitskriterien, in: V. Riegas, Hg., Zur Biologie der Kognition, Frankfurt 1990, 133-158

(k) Stenger, H. – H. Geißlinger, Die Transformation sozialer Realität. Ein Beitrag zur empirischen Wissenssoziologie: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 43, 1991, 247-270

ders., Kontext und Sinn. Ein typologischer Versuch zu den Sinnstrukturen des „New Age": Soziale Welt 41, 1990, 383-403

Straub, J., Hg., Erzählung, Identität und historisches Bewusstsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte; Erinnerung, Geschichte, Identität 1, Frankfurt 1998
Strawson, P. F., Truth: Analysis 9, 1949, 83-97
Stuhlmacher, P., Erwägungen zum ontologischen Charakter der καινὴ κτίσις bei Paulus: Evangelische Theologie 27, 1967, 1-35
Tarski, A., Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen (1935; polnisch schon 1933), in: K. Berka – L. Kreiser, Hg., Logik-Texte. Kommentierte Auswahl zur Geschichte der modernen Logik, Berlin 1983[3], 445-546
ders., Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik (engl. schon 1944), in: G. Skirbekk, Hg., Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1977, 140-188
Theißen, G. - A.Merz, Der historische Jesus, Göttingen 1997[2]
(k) Tomaschek, N., Der Konstruktivismus. Versuch einer Darstellung der konstruktiv(istisch)en Philosophie, Regensburg 1999
Toulmin, St., Der Gebrauch von Argumenten, Kronberg 1975
TRE = Theologische Realenzyklopädie, hg. v. G. Krause – G. Müller, I – XXXVI, Berlin 1977-2004
(k) Unger, F., Kritik des Konstruktivismus, Heidelberg 2005[2]
(k) Varela, F. J., Kognitionswissenschaft – Kognitionstechnik. Eine Skizze aktueller Perspektiven, Frankfurt 1990[5]
(k) ders. – siehe unter Maturana und unter Luhmann
Vico, G., Le orazioni inaugurali, il *De italorum sapientia* e le polemiche (1710), Bari 1914
Vollmer, G., Evolutionäre Erkenntnistheorie, Stuttgart 1975
(k) Watzlawick, P. – F. Kreuzer, Die Unsicherheit unserer Wirklichkeit. Ein Gespräch über den Konstruktivismus, München 2004[10]
(k) ders., Hg., Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus, München 2002[18]
(k) ders. – siehe unter Foerster und unter Krieg
(k) Weber, St., Die Dualisierung des Erkennens. Zu Konstruktivismus, Neurophilosophie und Medientheorie, Wien 1996
Welker, M. – siehe unter Polkinghorne und unter Peters
White, H., Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe, Baltimore 1973,
dt.: Die historische Einbildungskraft des 19. Jahrhunderts in Europa, Frankfurt a. M. 1991
ders., The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation, Baltimore 1987,
dt.: Die Bedeutung der Form, Frankfurt a. M. 1990
(k) Wild – siehe unter Reich

Wilson, D. S., Darwin's Cathedral. Evolution, Religion and the Nature of Society, Chicago 2002

Wippich, W., Bildhaftigkeit und Lernen, Darmstadt 1979

Wittgenstein, L., Tractatus logico-philosophicus, in: Werkausgabe, I, Frankfurt a.M. 1984

XII. Register

1. Sach- und Personenregister

A

Abbild(theorien) 19-21, 32-33, 44, 46, 55, 62, 90-91
Abendmahl s. Eucharistie
Achtzehngebet 104, 106, 154, 194
adaequatio s. Korrespondenz
Ähnlichkeit 19-20, 46, 74-75, 90, 105, 124, 130-133-134, 139, s. weiter Abbild
Albert, H. 34
Aletheia s. Wahrheitsbegriff
Alkmene 197, 199
Allgemeingültigkeit 36-38
Alltagswissen 59-62, 64, 68
Ämter, Hierarchie, urchristliche 120-121, 127
Anthropologie 81-82, 103, 148, 192, 195
Apokalyptik 105, 107-108, 152, 154, 192-195, 197, s. auch Eschatologie, Johannesoffenbarung
Apostolatsverständnis, paulinisches 146
Apotheose 103, 197, 200
archimedischer Punkt 25, 32-33, 37, 61, 167, 185
Aristoteles 18-19, 23, 31
Artemis 119
Asch, S. 75
Ästhetik 86, 172 u.ö.
Atheismus 41-42, 91, 94
Auferstehung 14-16, 77-78, 81-82, 101-112, 124-125, 142, 145-146, 148, 150, 163, 180, 184-185, 192-201
Augustin 89
Aussagenlogik 31, 33-34, 39
Austin, J. L. 15-16
Axiome 70-71, 73, 80-85, 93, 95, 101-104, 106-110, 142, 150, 175

Ayer, A. J. 31-32

B

Baal Schamem 193
Barnes, B. 65
Basileia Gottes 104, 108, 110, 150-160
Becker, J. 151
Beichtpraxis 164
Berger, P. 64
Berkeley, G. 19-21, 23, 25, 29, 51, 57
Bertalanffy, L. von 17
Beschneidung 76, 114
Betz, H. D. 124-125
Bickermann, E. 197
Blanshard, B. 33
Bloor, D. 65
Bonum, das Gute 40, 175-179
Bradley, F. H. 33
Brandenburger, E. 198
Bund 89, 130-135
Bußpraxis 164

C

Carnap, R. 26, 28
Cassirer, E. 183
certitudo s. Gewissheit
Cetina, K. K. 66
Chaostheorie 17
Charismatiker, charismatisches Christentum 152, 164, s. weiter Enthusiasmus, Glossolalie, Prophetie
Christenverfolgung 119
Christologie 104, 110-111, 134, 136, 158-159, 169, 196-198, 200-201
Christophanie 14, 102, 111-112, 180
Christus 81-82, 89-90, 101-112, 114, 119-120, 125, 128, 130, 133, 135-139, 148, 163, 169, 180, 195, 198, 201 u.ö., s. auch Jesus von Nazareth, Messias
Churchland, P. S. 17, 28
claritas 26
Clark, E. A. 180
Clooney, G. 193
cohesiveness 33
Collins, H. 65

color constancy 46
comprehensiveness 33, 68, 86, 172, 181
Conrad, C. 180
Crossan, J. D. 152

D

Dämonologie 137
Denis, A. M. 198
Descartes, R. 20, 26, 38, 47, 52, 55
Dewey, J. 39
dialogische Konsensustheorie 34-39, 43, s. weiter Konsensus
Dianoia 18
Diskurstheorie 34-39
distinctio 26
Domitian 118-120
Doxa (Meinung) 18
Doxologie 88-89, 104, 109
Du, das 55, 91, 145
Dualismus 18, 52
Durkheim, E. 64

E

Eddelbüttel, A 180
Eikasia 18
Ekklesiologie 113
elektromagnetische Energie 20, 45-46, 48, 59, 61
Elia 196-201
Emotion 68-69, 76-77, 79, 83, 85, 87, 109, 128-129, 140, 152-153, 161, 163-164, 174, 187
Empirie 18-19, 27-29, 34, 56, 61, 65, 68-69, 73-74, 77-80, 83, 86, 95-96, 171-172, 174, 181-182, s. auch Erfahrung, Sinnes(daten), Wahrnehmung
Empirismus 19, 38, logischer E. 17, 27-29, 93, 95, 182
Enthusiasmus urchristlich-charismatischer E. 15-16, 70, 80-82, 88, 125-127, 136, 145-148, 196
Entrückung 196-201, s. auch Apotheose
Entwicklungspsychologie 24
Ephesus 119
Episteme 18

Erfahrung 16, 19, 22, 51, 55, 66, 70-72, 74, 78, 81-82, 85, 87, 92, 108, 124-128, 138, 140, 161, 164, 187, s. weiter Empirie
Erlebenswelt 54-55, 91, 95-96, 151, 153, 161
Erotik 117
Eschatologie 35-39, 81, 89, 105-108, 110-111, 115-116, 120, 125, 136, 145-148, 167-170, 192-195, s. auch Basileia, Apokalyptik, Johannesoffenbarung
Esra 196
Essener 195
Ethik 40, 85, 115-116, 120, 138-140, 142-148, 175-177, s. auch Handeln, Toleranz
Eucharistie 124, 126-127, 130-142, 147, 162, 164
Evidenz, Evidenzquellen 38, 69-70, 73-77, 79-80, 82-87, 106-109, 123-129, 132, 140-141, 143-144, 151, 152-164, 175, 183, 186-187
Evolution 26-27, 42
Evolutionäre Erkenntnistheorie 26-27
Existentialismus 30

F

Farben(wahrnehmung) 20, 45-46, 59, 61, 65-66
Feyerabend, P. K. 28
Fichte, J. G. 26, 57-58
Franzen, W. 30
Frau, Rolle der 113-122, 128
Frege, G. 27
Freiheit 30-31, 57-59, 90, 121, 148, 167, Fr. des Willens 54, 55-59, 113
Freitag, B. 47
Funk, R. 187

G

Galater 113-114
Gebet 14, 89, 102, 104, 180
Gedächtnis 45, 48-49, 78
Gehirn s. Hirnforschung
Geißlinger, H. 63, 69-70, 79, 83
Geist s. Vernunft, Pneuma
Gemeinschaft 128, 130-142 u.ö.
Gerechtigkeit 23, 194, 196, s. auch Weltgericht

Geschichte, Geschichts-
verständnis, -schreibung 14, 112, 180-189
Gesellschaft 63-67 u.ö.
Gesetzmäßigkeiten 27
Gestaltwahrnehmung 49, 78
Geulincx, A. 58
Gewissheit 26-27, 37, 58, 61, 68, 73, 75, 93, 167-168-171, 178 u.ö., s. auch Evidenz
Glasersfeld, E. von 39, 51
Glaube 18, 21, 27, 37, 61, 88, 91, 114, 168
Gleason, C. A. 56
Gleichheit, von Menschen 113-122, 142
Gleichnisse 151, 153, 155-160
Glossolalie 15-16, 70, 80, 82, 126-127, 147, 164
Gloy, K. 21, 30, 32, 39
Goertz, H.-J. 180
Gott(esbild) 21, 25-27, 30-31, 33, 40-42, 51, 58, 70, 76, 83, 88-102, 105, 107, 119-120, 132-133, 150-160 u.ö., Souveränität G.'s 88-91, 146-147, 150-160, 165, 168-169, 180, 193-194, s. auch Schöpfung, Offenbarung
Gottfried, K. 95
Grabestradition, jesuanische 102-104
Groeben, N. 47
Gute, das s. Bonum

H

Habermas, J. 34-39, 43, 167, 172
Hamartia 142-144, 163-164, 166, 194
Handeln, Verhalten 109, 114, 117, 120, 122-123, 125, 128-129, 151, s. weiter Ethik
Härle, W. 13
Hausgemeinden 113, 117-118
Heidegger, M. 30
Hellenismus 192-193, 195, 197
Hellholm, D. 124
Henoch 196, 199-201
Henry, J. 65
Herakles 197, 199
Hermeneutik 15, 111, 139-140, 155, 159, 162-164, 184
Herms, E. 13
Herrenmahl s. Eucharistie
Herrscherkult 118-119

Hesse, M. 28
Hierarchie, urchristliche 120-121
Himmelsreise 196
Hiob 40, 103
Hirnforschung 20, 27, 44-61, 65-66, 77-79, 175-176
Historiographie s. Geschichte
Hoffmann, P. 192
Hoffnung 76, 81, 93, 108, s. auch Eschatologie
Höhlengleichnis 18, 54
Hume, D. 23, 28, 56
Hurvich, L. M. 47
Husserl, E. 23

I

Ich, das 54-61, 81, 91, 123, 129, 142-144, 165f
ideale Sprachsituation 35-39, 172
Idealismus ontologischer 17, 19, 21, 23, 29, 51, erkenntnistheoretischer 17-18, 21-22, subjektiver 23
Ideen 18, 21, 47, 64, 161
Identifikation (mit einer anderen Person) 128, 143, 146, 163, s. weiter Kreuzestheologie
Induktion 68
Intelligibilia 18
interkontextueller Wettbewerb 94, 98-100, 167-179
interpersonale Verifikation 35-39, s. weiter Sprachpragmatik, intersubjektive Wahrheit
Intersubjektivität 34ff, 63-66, 69-70, 75, 77, 82-84, 86, 96-97, 108, 113-114, 116, 143-145

J

James, W. 25, 39, 41
Jameson, D. 46-47
Jenkins, K. 180
Jesus von Nazareth 14, 101-112, 134, *150-160*, 184, 186, 196, 199-201, s. weiter Christus
Johannes der Täufer 152, 154, 197
Johannesoffenbarung 118-121
Judentum 101, 103, 105-107, 110-111, 190, 192-201
Jülicher, A. 153, 157
Junia 117
Justin 99, 131, 138

K

Kaiserkult s. Herrscherkult
Kamlah, W. 35
Kanon, biblischer 92-93, 139-140, 162ff, 169
Kant, I. 20-24, 28, 32-33, 46, 50, 55, 57
Kategorien des Geistes 22, 24, 26, 63-64
Kausalität 20-25, 29, 64, 86, 183-184
Kelly, G.A. 17
Kessel, M. 180
Klauck, H.-J. 135, 138
Kleinasien 118-119, 121
Koep, L. 197
kognitive Konstruktion 74, 81, 84-86, 105-108, 110-111, 124-125-126, 130-140, 144, 153ff, 157-159, 161, 163-164, 194 u.ö.
Kohärenz 33-34, 37-39, 61, 65, 67-68, 79, 82-83, 86, 93, 96, 103, 171-172, 181-182, 185
Koinzidenz 74, 86, 183
Kolossae 118
Kommunikation 65-66, s. auch Konsens
Kongruenz 74, 86, 124, 146, 158-159, 183, s. weiter Ähnlichkeit
konsensueller Bereich 66
Konsensus(theorie) 34-39, 42-43, 69, 83, 86, 172-174, 188, s. auch soziale Bestätigung
Konsistenz 34, 39, 67, 82, 86, 171, 182
Kontext, „mentaler" und „sozialer" 69-70, 116-122, 142, 144-145, s. weiter Sinnzusammenhang
Korinth, Korinther 15-16, 80-82, 88, 125, 127, 135-136, 138-139, 145-147
Korrespondenz(theorie) 19, 24-27, 29-34, 36-37, 41, 44, 54, 63, 167, 169-172, 179, 185, 187
Koselleck, R. 180
Kreuz(estheologie) 15-16, 76, 89-90, 125-126, 128, 130-131, 134-139, 142-143, 145-148, 163
Kruse, P. 77
Kult 89-90, 132, 136, 193, s. auch Herrscherkult, Ritual
Kultur 63-66, 69, 78, 115, s. auch Sinnzusammenhang
Kurucz, J. 65
Küttler, W. 180
Kybernetik 17

L

Lampe, P. 13-14, 38, 90, 104, 113, 115, 118, 120, 122, 126, 128, 132, 135-139, 147, 193
Laodizea 119
Latour, B. 65
Leibniz, G.W. 20, 25, 46, 50
Leiden 15-16, 119, 146, 163, s. auch Peristasenkataloge
Libet, B. 56, 58, 60
Literaturwissenschaft 42, 180
Locke, J. 47
Logos 90
Lohfink, G. 197
Lorenz, K. 24 (Konrad), 35 (Kuno)
Lorenzen, P. 35
Lösegeld 89
Luckmann, Th. 64
Lüdemann, G. 14
Luhmann, N. 35, 64
Luz, U. 115, 122

M

Malebranche, N. 23, 25, 58
Mannheim, K. 64
Maranatha 102
Martyrium, Märtyrer 119, 121, 194
Marx, K. 64
Maturana, H. L. 66
Maunsell, J. H. 45
Mauss, M. 64
Menschensohn 110-111, 150, 200-201
Menschenwürde 23, 113
mentaler Kontext 70, 84, s. weiter Sinnzusammenhang
Merz, A. 139, 151
Messias 110, 150
Mischehe 115-116, 118
Mission 76
Monotheismus 90-91, 101, s. weiter Gott
Mose 90, 133, 197-201
Myers, D. G. 47
Mysterien(kulte) 124, 137

N

Naturgesetze 94-95
Naturrecht 122
Neodarwinismus 27
Nero redivivus 120
Neue Rhetorik 43
Neurath, O. 28, 33
Neurobiologie s. Neurophysiologie
neuronaler Kode 45-47, 49-50, 61, 65
Neurophysiologie 20, 27, s. weiter Hirnforschung
Neuschöpfung 123-129, 142-143, 194, s. weiter Schöpfung, Taufe
Neville, R. C. 177
Newton, I. 45
Nietzsche, F. 32
Noesis 18
Nominalismus 23
Normen s. Ethik
Notwendigkeit 22
Noumena 22
Nüse, R. 47
Nützlichkeit 39-42, 68, 76, 87, 174-175, s. weiter Pragmatismus

O

Observer-created universe 29
Offenbarung(sbegriff) 30-31, 92-93, 98, 110, 150, 164-166, 168-169
Okkasionalismus 23, 25, 58
Ökumene 139-140, 162, 176, s. auch Pluralismus
Olbrechts-Tyteca, L. 43
Omnipotenz Gottes 58
Onesimus 115, 118
ontische Schranken 51, 53, 92
Ontogenese 48, 50, 78
Opfer(fleisch) 89, 119, 132-134, 136-138, 148, israelitische Heilsopfer 132-133, Brandopfer 132, Sühnopfer 132

P

Paradigmenwechsel 83
Parmenides 18

partizipatorische Christologie 89, 124-125, 142-143, 145-147
Parusie 103, 120, 199-200
Paslack, R. 17
Paulus 15-16, 88-89, 102-104, 110, 113-117, 123, 137, 139, 142, 144-147 u.ö.
Pearl, D. K. 56
Peirce, Ch. S. 39, 177
Perelman, Ch. 43
performative Sprache 16, 144-145
Peristasenkataloge 16, 146
Personbegriff 102
Persönlichkeitsentwicklung 64
Peters, T. 168
Petrus 106, 109, 112, 184-185
Pfister, F. 197
Phänomen, Phainomena, Phänomenologie 17-18, 20, 22, 23, 51, 53-54
Pharisäer 194
Philemon 115, 118
Phoebe 117
Phylogenese 48, 78
Piaget, J. 24
Pickering, A. 65
Pinch, T. 65
Pistis s. Glaube
Planck, M. 95
Plato, platonisch 18, 22-23, 30, 40, 47, 54, 169, mittlerer P. 99
Pluralismus 37, 167-179, 188-189, s. auch Ökumene
Pneuma, pneumatisch 15, 70, 81-82, 103, 120, 125-127, 135-136, 138-139, 146, 148, 164, s. auch Enthusiasmus
Polkinghorne, J. 168
Pragmatismus, Pragmatik 21, 25, 39-42, 61, 63, 68-69, 73, 76-79, 83, 87, 95-96, 106, 108-109, 168, 172, 174-177
Priska 117
Prognosen 95
Prophetie 103, 120-121, 126-127, 164, 200, s. auch Charismatiker
Prosopon 102
Protagoras 23-24
Psychologie 17, 38, 64, 75-76, 112, 143, 184 u.ö., Sozialpsychologie 127-129

Puntel, L. B. 30, 39
Pyrrhon von Elis 22

Q

Quantenmechanik 29, 97-98
Quintilian 38, 159
Qumran 194-195

R

Ramsay, F. P. 31
Randall, L. 97
Ranke, L. von 180
Raphael, L. 180
Rascher, A. 111
Raum 22, 24, 26, 29, 53, 64, 97, 178-179
reader response criticism 42
readiness potential 56-58
Realismus 18-19, 21, 24-27, 29, 32, erkenntnistheoretischer 21, 27, 29, naiver R. 15, 17, 29, 44, 59, 61, 77, 94, 169-170, kritischer R. 15, 47, 95, ontologischer 21-22, 29
Rechtfertigung(slehre) 89, 145, 147
Rechtsverzicht 148
Renaissance 18
Rescher, N. 33, 172
Rezeption(sästhetik) 42, 165
Rhetorik 38, 43
Riedl, R. 26-27
Ritual 124-141, 164, s. auch Kult, Taufe, Eucharistie
Rom 115, 120
Roth, G. 27, 44, 47-56, 59-60, 66, 77, 79, 95, 176
routinisierte Sinnherstellung 84
Rüsen, J. 180
Russell, B. 27-28, 41, 47, 52
Russell, R. J. 168

S

Sakramente s.Taufe, Eucharistie
Sandkühler, H. J. 39
Sarapis 136

Sarx 142-143
Saturnalien 139
Schein 18, 35, s. auch Doxa
Scheler, M. 64
Schelling, F. W. J. von 57
Schiller, F. C. S. 39
Schopenhauer, A. 24
Schöpfer, Schöpfung 14, 25, 27, 91-92, 102-103, 106, 112, 143, 168, s. auch Neuschöpfung
Schreier, M. 47
Schröter, J. 180
Schulin, E. 180
Schwöbel, C. 188
Schwören 119
Sebomenoi 76
Seele 81, 103, 195, rationale 18
Sein 18-19, 30, 64, 169 u.ö.
Selbstbewusstheit 38
Selbstbild s. Ich
Selbstorganisation 17
Seleukiden 192-193
semantisches Wirklichkeitskriterium 77-79, 106-107, 172
Sensibilia 18
Sextus Empiricus 22
Sinn 69-73, 83, 138, 142, 145, s. auch Textsinn
Sinne(sdaten) 19-22, 25, 28-29, 34, 38, 48-51, 65, 78, 80, 83, 93, 96, 97, 171, 182, s. weiter Empirie
Sinnzusammenhang 69-88, 96, 98-99, 101-102, 104, 107-110-111, 113, 115-122, 134, 142, 145, 148, 150, 159, 161-162, 172-173, 175, 188, 199 u.ö., s. auch Kontext
Skeptiker, griechische 22, 47, 77, 97
Sklave 113-118, 120-121, 139
Snadowsky, A. M. 127
Sohn Gottes 110-111, 150
Sokrates 178
Solipsismus 51
Soteriologie 89, 132, 134, 138
soziale Bestätigung 75-76, 80, 85-86, 108-109, 126-128, 141, 153, 158, 161-164, 172-173, 187, s. auch Konsens
sozialer Kontext 70, 73, 82, 84-85, 88, s. weiter Sinnzusammenhang

Sozialpsychologie 127-128
Spiegel, G. 180
Sprache, performativ 16, 144-145
Sprachgemeinschaft 35-39, 172-173, s. weiter Konsens
Sprachpragmatik 34-39, 69, 75, 83
Sprachtheorie 15
Stadler, M. 77
Stellvertretung 89, 132, 140
Stenger, H. 63, 69-70, 79, 83
Stephanas 127
Stoa, stoisch 25, 122
Strahlungsgesetz 95
Straub, J. 180
Strawson, P. F. 32
Strecker, G. 197
Stuhlmacher, P. 123
Subjektimmanenz 33, 37-44 , 54, 82, 170-179
Substanz 22, Geist-S. 18, 56, materielle 18
Sühne 89, 132
Sühnopfer 132
Sünde s. Hamartia
Sundrum, R. 97
Synergetik 17
syntaktisches
Wirklichkeitskriterium 77-78, 172
Systemtheorie 17, 35

T

Tabubruch 133, 139
Targum 123
Tarski, A. 31, 33
Taufe 81, 89, 114-116, 120, 123-129, 137, 142-143, 145-146, 148, 154, 164
Textsinn 42, s. auch Sinn
Theißen, G. 139, 151
Theodizee 193-194
Theologiegeschichte 161-169
Thomas von Aquin 18, 23, 30-33, 44, 58, 63, 167, 179, 185, 187
Timon 22
Tod 14, 16, 81, 102-103, 105-106, 111-112, 124-126, 130, 132, 134, 137-138, 146-147, 192-201
Toleranz 170, 175, 188-189
Toraobservanz 114, 193

Toulmin, St. 43
transzendental 36

U

Umweltselektion 27
Universalien 23, 47
Universum, kosmologische Theorien vom 97
Urbild 21, s. weiter Abbild
Ursache/Wirkung s. Kausalität
Urwille 24
Utilitarismus 39-42, 61, 76, 174, s. weiter Pragmatismus

V

Verhaltensforschung 24
Vernunft, Verstand, Geist 18-19, 21-22, 24-25, 29, 32, 35, 44, 52, 56, 58, 64, 78, 94, 167, u.ö., Weltvernunft 25
Versöhnung 89
Vespasian 120
Viabilität 39, s. auch Pragmatismus
Vico, G. 23
Vision 104, 106, 108-110, 112, 180, 194, 196, subjektive, produktive 14, 111-112, 184-185, objektive, rezeptive 14, 111-112, s. auch charismatisches Christentum
Vollmer, G. 26-27

W

Wahrheit(sbegriff) 30-33, 82, 99, 164, *167-179*, intersubjektiv 34ff, kohärenztheoretisch 33-34, konsenstheoretisch 34-39, 172-174, korrespondenztheoretisch 31, ontisch 30-31, 169, performativ 32, pragmatisch 39-42, 174, redundanztheoretisch 31-32, semantisch 31, sprachimmanent 33, 67, 171-172, 174, sprachpragmatisch 34-39, 172-173, subjektimmanent 33, 37-44, 82, 170-179, 185
Wahrheitskriterien 21, 26, 33-34, 38-39, 171-179, 181-

182, 185, kohärenztheoretisch 34, pragmatisch 21, 174, s. weiter Wahrheitsbegriff
Wahrnehmung 22-23, 25, 28, 44-45, 47-52, 55, 58, 60, 73-81, 85-86, 97, 106-108, 140, 152-154, 158-160, 164, siehe weiter Empirie
Wahrnehmungskategorie 72, 74, 82, 86, 106-107, 110, 125, 140, 161, 164, 195
Wahrscheinlichkeit 170-171
Wanderprophet, -prediger, -lehrer 121, 146, 153, 159
Welker, M. 168
Weltanschauung 64, 66-67
Weltgericht, Weltrichter 110-111, 194, 196, 199-201
White, H. 180
Wiener, N. 17
Wille 24, 54, 56-59, 78, s. auch Freiheit
Wilson, D. S. 42
Wilson, K. G. 95
Wirkungsgeschichte 42-43, 122
Wissen(serwerb) 18-19, 22, 74, 80, 84, 86, 94, 109, s. auch Wissenssoziologie
Wissenssoziologie 24, 63-66, 67-87, 116
Wittgenstein, L. 21
Woolgar, S. 65
Wright, E. W. 56

Z

Zeit 22, 24, 29, 64, 97, 124, 137, 178-179, 186
Zeus Olympios 193
Zufall 22
Zungenrede s. Glossolalie
Zweifel, methodischer 26

2. Stellenregister

Erfasst werden pagan-antike, biblische, frühjüdische, patristische und mittelalterliche Belege.

Pagan-antike Autoren

Aelius Aristides,	*Sarap.* 54,20ff	136
Aristoteles,	*De anima* 418a.5-6	19
	424a.17ff	19
	Metaph. 1051b-52a	31
Arrian,	*Anab.* 7,27,3	197
Chariton,	*Chaer. et Kall.* 3,3	197
Diodorus Sic.,	*Bibl. Hist.* 4,38,5	197
Diogenes Laertius,	*Biogr.* 8,69	197
	9,105	22
Herodot,	*Hist.* 7, 166-167	197
Lukian,	*De morte Per.* 35-42	197
Parmenides,	*De natura*	18
Plato,	*Apol.* 30 B	178
	Politeia 514a ff	18
	Theaitet 152a	23-24
	Theaitet 191d	19
Plinius,	*Epistula* 10,96,10	119
Plutarch,	*Romulus* 28	197
Protagoras, bei Plato,	*Theaitet* 152a	23-24
Quintilian,	*Inst. Or.* 9,2,71.78	159
Sextus Empiricus,	*Phyrr.* 1,97	97-98
	1, 100-101	77
	1,124	22, 47, 77
	1,135	22
Timon, bei Diog. Laert.,	*Biogr.* 9,105	22

Altes Testament

Gen	1,26	91
	5,24	196
Ex	15,18-19	154
	16,6	104
	19,3-6	154
	24	89, 132, 134
	24,8	132-133
Lev	4,3-21	132
	16	89, 132
Dtn	8,14	104
	12,24	133
	33,2-5	154
	34,6	197, 199
1Kg	19,10	200
2Kg	2,11.13	196
1Chr	4,23	123
Hiob	15,8	89
Psalm	2,6-7	111
	34	164
	44,5-9	154
	47,3.8-10	154
	93	154
	96-99	154
	99,1	153-154
	99,2	153
	99,4.7	154
	103,19-22	154
	110,1	111, 184
	115	104
	132,13-15	155
	145,1	154-155
	145,4-6	154
	145,7-9	155
	145,11-13	154-155
	145,14	155
	145,15-16	154-155
	145,21b	154
Prediger	5,1-2	89
	5, 11	89
	8,1-3	98
	8,8	89
	8,17	89

	11,5	89
Jes	26,19	192
	40,13 LXX	89
	43,19	154-155
	52,6	154
	52,7-8	153-154
	53	89
	53,4ff.12	132
Jer	9,22	147
	16,14	104
	23,18	89
	31,31	133
Ez	37,1-14	192
Dan	2	193
	2,44	154
	4,43	154
	7	111, 193, 200-201
	7,7-8. 19-20. 23-24	193
	8,13.23	193
	9,12	193
	11,24	193
	11,30b.32a	193
	12	103, 106-107
	12,1-2	192
Hos	6,1-3	192
Micha	2,12-13	154
	4,6-8	154-155
Zeph	3,14-15	154
Sach	14,9.16-17	154
Maleachi	3,1.23-24	196

Neues Testament

Matth	1-2	199
	2,2	120
	3,17	111
	4,3	111
	5-8	199
	5,44	148
	7,12	177
	11,10.14	196

	14,26	106
	17,10-13	196
	22,39	148
	22,44	111
	23,29ff	200
	25,31-32	201
	26,64	111
	28,3	78
Mk	4,15-16.18	130-131
	4,22ff	120
	4,32	157
	4,35-41	120
	6,15	196
	8,27ff	120, 196
	8,38	200-201
	9	199
	9,1	152
	9,3	78
	9,4-5	196, 198
	9,11	196
	9,13	196
	12,36	111
	14,22	131, 138
	14,23-24	131
	14,62	111
	16, 1-8	102, 104, 199
	16,19	111
Lk	3,22	111
	6,31	177
	9,5	159
	11,20	152, 158
	11,23	159
	12,8-9	200-201
	13,1-5	157
	13,18-20	157
	13,21	155-160
	15	157
	20,42-43	111
	22,19	131
	22,30	198
	22,69	111
	24,37	106
	24,39-43	102
Joh	1	90
	1,49	111
	3,8	127

	5,24-25	82
	6,52-58.63	138
	14,9	90
	20,27	102
Apg	2,34-35	111
	7,35.51-53	200
	9,3	78
	13,33	102, 111
	17,31	102
	18,18.26	117
Röm	1,3	110
	1,4	110,120
	1,26-27	114
	3,24	132
	3,25	132, 89
	3,27-31	147
	4,24	102
	5	148
	5,11	89
	6	89, 124-125, 146
	6,2	143
	6,3-8	137
	6,3	124, 128
	6,4	128, 143, 145
	6,5	124-125
	6,6	143, 146
	6,7	143
	6,10	138
	6,11-14	143
	6,12-20	148
	6,22	143
	7,4	125
	7,6	143
	7,18	142
	8,11	102
	8,34	111, 198
	9,6ff	147
	11,21ff	147
	11,34	89
	12,8	127
	13,14	126
	14-15	148
	15,1-3	148
	15,7	148
	16,1-3	117
	16,7	109, 117

1Kor	1-2	90, 146
	1,18-2,5	138, 147
	1,18	90
	1,22ff	147
	1,23	76
	1,31	146-147
	2,1-5	146
	2,2	136
	2,3	89
	3-4	146
	3,16	135
	3,21-22	146
	4,8	81, 136
	4,9-13	16, 146
	5	148
	5,7	132, 134
	5,10	115
	6	144, 148
	6,1-11	148
	6,2	198
	6,5	114
	6,9-11	143
	6,12-20	82
	6,13	81
	6,17	125
	6,20	89
	7	115-116, 148
	7,17	118
	7,23	89
	7,29.32.37-40	117
	8-10	148
	8,11	138
	9	148
	10,1ff	135
	10,4	125, 137
	10,16	126, 130, 132, 135-138
	10,17	126
	10,18-22	136
	10,20	137
	10,21	135
	11	139, 142, 147
	11,2-16	117
	11,17-34	127, 138, 140, 148
	11,23-26	134
	11,23	130, 135-136
	11,24	130, 132, 135-136, 138

	11,25	89, 130-131, 133-137
	11,26	136-137
	11,26-34	147
	12-14	82, 126-128, 147-148
	12,4ff	127
	12,13	125
	12,28	127
	13,4	147
	13,13	148
	14,26ff	127
	15	81, 104, 125
	15,5-8	102, 106, 108-109, 111
	15,6	153
	15,20ff	198
	15,20	107, 195
	15,21-22	195
	15,23	120, 195
	15,25	111
	15,35ff	103
	15,44	103
	15,50	102, 103
	15,51-54	103
	16,15-16	127
	16,22	102
2Kor	1,22	146
	3,6	90
	3,17	125, 135
	4,4	90
	4,7-12	16, 146
	4,7	146
	4,10	146, 163
	4,14	102
	4,16-17	146
	5,1-3	103
	5,4	103
	5,5	146
	5,6	103
	5,8	103
	5,14-17	123
	5,16	117
	5,17	123
	5,18-19	89
	6,4-10	16
	10,17	147
	11,1-12,13	148
	11,23-29	16, 146

	11,30-33	146
	11,26	126
	12	146
	12,2-4	196
	12,9	146
	12,10	16
	13,4	146
Gal	1,1	102
	2,19	125-126, 146
	2,20	126
	3,26	114
	3,27-28	113-122
	3,27	126
	4,24	130
	5,16-26	143
	5,24	142
	6,13-15	123
	6,14	146-147
	6,17	146, 163
Eph	1,20	111
	2,5-6	82
	5,14	82
Phil	2	138
	2,4	148
	2,5-8	148
	2,9-11	110, 148
	3	89
	3,10	146
	3,12	89, 169
Kol	2,12-13	82
	2,12	102
	3,1	82, 111
	3,11.22ff	121
	4,1	121
1Thess	2,15	200
	4,14	107, 110, 199
	4,15	152
	4,16-17	152, 199
	4,17	103
	5,12	127
1Tim	6,2	117
2Tim	2,18	82
	4,19	117
Phlm	6. 12. 16-18	115
Hebr	1,3.5.13	111
	5,5	111

	8,1	111
	10,12	111
	13,20	102
1Joh	2,1	198
Offb	1,6	198
	1,9	119-120
	2,2-3.7.9-11.13.17.19.26	119
	2,10	121
	3,5.8.10-12	119
	3,21	119-120
	4,12	119
	5,6	119
	5,10	198
	6,5-6	120
	6,9-11	119
	7,3	120
	7,14	119
	10,7	120
	11	196, 200
	11,3-13	198
	11,11	120
	11,12	200
	11,18	120
	12,11.18ff	119-120
	13,1-18	119-120
	14,13	119
	16,6.13	119-120
	17,4	120
	17,6	119
	18,12-13.16	120
	18,24	119-120
	19,2	119
	19,5.10	120
	19,20	119
	20,4	119
	20,6.10.12	120
	21,7	119
	22,6.16	120

Frühjüdische Schriften, inkl. Josephus und Qumran

4 Esra	7,26-44.88-89	195
	14,9	196

1Henoch	20,8	195
	22	195
	37-71	195
	46,1.3-4	200
	48,3.4.6	200
	51,1-5	195
	62,2-3.5.8-9	200
	62,13-14	201
	63,11	200
	69,27-29	200
	70-71	196
	71,14.17	201
	81,6	196
	90,33.38	195
	91,10-11	195
	92,3-5	195
Himmelfahrt des Mose	1,14	198
	6	197
	7,1	197
	10,1-7	154
	10,8-10	154, 198
	10,12	197-198
	11,5-7	198
	11,6	199
	11,8	198-199
	11,10f.16f.19	198
	12,6	198
Josephus, *Ant.*	4,326	197
	18,14	194
Bellum	2,153-154	195
	2,163	194
Jub	1,27-28	154
	4,23-24	196
	19,25	123
Liber Ant. Biblicarum	3,10	195
1Makk	1,11	192-193
2Makk	7	194
	7,14	194
	14,37-46	194
Mart. & Asc. Jesajas	7-9	196
Sir	48,9-10.12	196
Syr. Baruch	21,23-24	195
	30,1-5	195
	42,7	195
	49,2	103
	50,2-4	195

	51	103
Test.Dan	5,13	154
Test. Hiob	39-40	103
1 QH	6,29-30.34	195
	7,31	195
	11,12-14	195
1 QM	12,7	154
1 Q	4,7-8.12-14	195

Patristische Belege

Hippolyt,	*Haer.* 9,27	195
Justin,	*Apol.* 1,21	197
	1,66,2	138
		131

Mittelalterliche Belege

Thomas von Aquin,		
Quaes. disp. de veritate	I, art. 1-2	19
Summa contra gent.	III, 69	23
	III, 69-70	58
Summa Theologica	I,83,1	58

Der Autor, geb. 1954, ist Ordinarius an der Universität Heidelberg (Neutestamentliche Theologie), zuvor Lehrstühle in Virginia/USA (1987-1992) und Kiel (1992-1999). Studium von Theologie, Philosophie und Archäologie in Bielefeld, Göttingen, Rom; wiss. Assistenz in Bern/Schweiz (1981-1987; Prof. U. Luz). Seit 2001 auch Leitung eines Archäologieprojektes in Phrygien/Türkei, aus dem heraus das Buch entstand: *Pepouza and Tymion: The Discovery and Archaeological Exploration of a Lost Ancient City and an Imperial Estate* (Berlin/New York 2006; zus. m. W. Tabbernee).

Weitere Bücher der letzten Jahre: *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries* (Minneapolis/ London 2003), *Wortglassplitter* (Gedichtband; Oberhausen 2005); im Neukirchener Verlagshaus: *Felsen im Fluss: Schriftworte in provokativer Auslegung zu Themen der Zeit* (2004) sowie *Küsste Jesus Magdalenen mitten auf den Mund?: Aktuelle christliche Themen in Predigt, Feuilleton und Kurzgeschichte* (2007).

The author, born 1954, is Professor of New Testament Studies at the University of Heidelberg, he also held chairs in Virginia, USA (1987-1992) and Kiel, Germany (1992-1999). He studied theology, philosophy and archaeology in Bielefeld, Göttingen, Rome, Italy, and taught as junior faculty in Bern, Switzerland. Since 2001, he has been directing an archaeological surface survey in Phrygia, Turkey, with the resulting book: *Pepouza and Tymion: The Discovery and Archaeological Exploration of a Lost Ancient City and an Imperial Estate* (Berlin/New York 2006; co-authored by W. Tabbernee).

Other recent books by Peter Lampe: *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries* (Minneapolis/London 2003), *Wortglassplitter* (poems; Oberhausen 2005), *Felsen im Fluss: Schriftworte in provokativer Auslegung zu Themen der Zeit* (Neukirchen-Vluyn 2004), and *Küsste Jesus Magdalenen mitten auf den Mund?: Aktuelle christliche Themen in Predigt, Feuilleton und Kurzgeschichte* (Neukirchen-Vluyn 2007).