# Der Wirklichkeitsbezug von Erzählungen.

# Über naturalistische Ontologie und narrative Lebensdeutung im Religionsunterricht –

# eine Kritik kulturphilosophischer Ansätze

Dr. habil. Martin Schmuck

# Vorwort

Bei dem vorliegenden Werk handelt es sich um meine leicht gekürzte, überarbeitete und im Titel veränderte Arbeit, die im Sommersemester 2021 vom Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften der Justus-Liebig-Universität Gießen als Habilitationsschrift im Fach Praktische Theologie angenommen wurde. Der ursprüngliche Titel der Arbeit lautete: „Fiktionenrealismus – religionspädagogische Überlegungen zur Frage nach der Wirklichkeit von Erzählungen: eine Auseinandersetzung mit den kulturphilosophischen Ansätzen von Koschorke, Lyotard und Luckmann“.

Ich bedanke mich ganz besonders bei Herrn Prof. Dr. Dr. Frank Thomas Brinkmann, der das Entstehen der vorliegenden Arbeit von Anfang an wohlwollend begleitet und die Arbeit schließlich auch begutachtet hat.

Für die Bereitschaft zur Erstellung der Zweitgutachten gilt mein herzlicher Dank Herrn Prof. Dr. Marcell Sass vom Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg, sowie Herrn Prof. Dr. Christian Polke von der theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen.

Hungen, im Frühjahr 2025

Martin Schmuck

Einleitung ..... 5
Problemexposition ..... 5
Eingrenzungen und kritische Thesen ..... 8
Voraussetzungen und Schlussfolgerungen ..... 15
Der Gang der Untersuchung ..... 23
1. Das religionspädagogische Projekt einer Ontologie von Erzählungen ..... 26
1.1. Kulturhermeneutische Dimension: Der narratologische Beitrag der Ontologie ..... 26
*1.1.1. Popkulturelle Universalisierung christlich-narrativer Motive ..... 26*
*1.1.2. Narrative Ontologie als ‚hermeneutischer Schlüssel' ..... 28*
1.2. Theologische Dimension: Ontologisierung und die Doktrin der Nichtverobjektiverbarkeit ..... 34
1.3. Religionspädagogische Dimension: Ontologie, Erfahrung, religiöse Entwicklung ..... 39
*1.3.1. Erfahrung statt ontologische Reflexion: Performativer Religionsunterricht ..... 39*
*1.3.2. Exkurs: Ontologie in Schleiermachers früher Religionstheorie ..... 42*
*1.3.3. Religiöse Entwicklung und die Frage nach der Wirklichkeit ..... 49*
1.4. Religionsdidaktische Dimension: Ontologisierung und Nichtverobjektivierbarkeitsdoktrin an konkreten Beispielen ..... 57
*1.4.1. Das Erzählmotiv ‚Schöpfung' ..... 57*
*1.4.2. Das Erzählmotiv ‚Gott' ..... 62*
*1.4.3. Offenlassen der Gottesfrage? ..... 67*
*1.4.4. Die hermeneutische Verantwortung der Religionsdidaktik ..... 70*
1.5. Zwischenbilanz und Ausblick ..... 73
2. Narrative Ontologie des Unbestimmten (Albrecht Koschorke) ..... 77
2.1. Epistemische Rehabilitierung des Narrativen ..... 77
2.2. Pluralismus: Widerstreit, Synthese, narrative Einbettung ..... 79
2.3. Narrative Kommunikation ..... 83
2.4. Narrative Abhängigkeit der Rationalität ..... 87
*2.4.1. Homo narrans ..... 88*
*2.4.2. Narration, Begriff und rationaler Diskurs ..... 90*
*2.4.3. Narration und wissenschaftliche Erklärung ..... 94*
*2.4.4. Narration, kritische Prüfung und Geltung ..... 97*
*2.4.5. Universalnarratologie an Beispielen ..... 101*
2.5. Narrative Ontologie des Unbestimmten ..... 102
*2.5.1. Kultursemiotischer Idealismus ..... 103*
*2.5.2. Narrative Konstruktion von Wirklichkeit ..... 103*
*2.5.3. Idealistische Raumzeit ..... 104*
*2.5.4. Absoluter Realismus – Realität des Absoluten ..... 106*
2.6. Religionspädagogische Bezüge und Bezugnahmen ..... 110
*2.6.1. Das Unbestimmte in der profanen Religionspädagogik ..... 110*
*2.6.2. Das Unbestimmte in der Bibeldidaktik ..... 115*
2.7. Kritik des universalnarratologischen Ansatzes ..... 119
*2.7.1. Homo narrans? ..... 119*
*2.7.2. Grenzen des Begrifflichen? ..... 122*
*2.7.3. Grenzen des rationalen Diskurses? ..... 124*
*2.7.4. Grenzen wissenschaftlicher Erklärung? ..... 128*

*2.7.5. Grenzen wissenschaftlicher Geltung? ... 136*
*2.7.6. Grenzen kritischer Prüfung? ... 139*
*2.7.7. Grenzen der rationalen Einheit der Diskurse? ... 142*
*2.7.8. Universalnarratologie an Beispielen ... 147*
*2.7.9. Grenzen der Interpretation? ... 152*
*2.7.10. Narrative Ontologie des Unbestimmten? ... 155*
2.8. Vom Pan-Narrativismus zu den Merkmalen des Narrativen ... 159
*2.8.1. Plotschema ... 161*
*2.8.2. Holismus und Sozialität ... 162*
*2.8.3. Zeitlichkeit und Möglichkeit ... 163*
*2.8.4. Existenzialität und Bedeutung ... 164*
*2.8.5. Praxisorientierung und Komplexitätsreduktion ... 166*
2.9. Zwischenbilanz und Ausblick ... 167
**3. Narrative Ontologie des Sprachereignisses (Jean François Lyotard) ... 169**
3.1. Radikalisierung des Widerstreit-Konzepts ... 169
*3.1.1. Was heißt Widerstreit? ... 169*
*3.1.2. Das Problem der narrativen Einbettung der Diskurse ... 172*
3.2. Deliberatives Denken - narrative Vernunft ... 176
*3.2.1. Denken des Widerstreits ... 176*
*3.2.2. Präskriptives statt räsonnierendes Denken ... 178*
*3.2.3. Geschichtliches Denken ... 179*
*3.2.4. Das Erhabene und das Narrative ... 181*
3.3. Die Wirklichkeit ... 183
*3.3.1. Ontologie des Satzereignisses ... 183*
*3.3.2. Grenzen begrifflicher Wirklichkeit ... 184*
*3.3.3. Nichts, Zwischen, Ungleichartigkeit, Möglichkeit ... 186*
3.4. Religionspädagogische Bezüge und Bezugnahmen ... 189
*3.4.1. Religionspädagogik und das Andere ... 189*
*3.4.2. Poetische Religionspädagogik ... 193*
*3.4.3. Deliberative Religionspädagogik ... 196*
*3.4.4. Das Andere als hermeneutischer Schlüssel ... 199*
3.5. Kritik der alteritätstheoretischen Philosophie des Widerstreits ... 201
*3.5.1. Kritik des Widerstreitkonzepts ... 202*
*3.5.2. Kritik der Vernunftkritik ... 207*
*3.5.3. Kritik des deliberativen Diskurses ... 213*
*3.5.4. Kritik der transversalen Vernunft ... 215*
*3.5.5. Kritik der Sprachontologie ... 222*
*3.5.6. Kritik der profanen Religionspädagogik ... 227*
3.6. Zwischenbilanz und Ausblick ... 234
*3.6.1. Narration: Semiotische Differenz, Existenz und Ästhetik ... 234*
*3.6.2. Rationale Synthese statt Widerstreit ... 234*
*3.6.3. Totalität des Existierenden statt Totalität der Sprache ... 237*
*3.6.4. Ausblick ... 238*
**4. Narrative Ontologie der Erfahrungstranszendenz (Thomas Luckmann) ... 241**
4.1. Erfahrung ... 241
*4.1.1. Transzendenzerfahrung ... 242*
*4.1.2. Erfahrung und Deutung ... 244*

*4.1.3. Sedimentierung, Objektivierung, Appräsentation ... 245*
*4.1.4. Erfahrung und Deutung anthropologisch ... 247*
4.2. Die Wirklichkeit ... 248
*4.2.1. Objektive Erfahrungswirklichkeit ... 248*
*4.2.2. Funktionalismus und Erfahrungsontologie ... 250*
*4.2.3. Ausgezeichnete Wirklichkeit ... 251*
4.3. Sinnsysteme ... 254
*4.3.1. Religiöse, symbolische Sinnsysteme – heilige Kosmen ... 254*
*4.3.2. Alltagswissen und außeralltägliche Sinnprovinzen ... 259*
*4.3.3. Heiliger Kosmos und Bedeutungshierarchie ... 262*
*4.3.4. Heilige Kosmen als Systeme letzter Relevanz ... 263*
*4.3.5. Entwicklung heiliger Kosmen ... 264*
*4.3.6. Heiliger Kosmos – Erzählung oder Theorie? ... 266*
*4.3.7. Konflikte symbolischer Sinnwelten ... 271*
4.4. Sozialphänomenologische Voraussetzungen ... 273
*4.4.1. Letztbegründung und Konstruktivismus – Husserl ... 273*
*4.4.2. Phänomenologische Soziologie – Schütz ... 276*
*4.4.3. Dialektik von Natur und Kultur ... 279*
4.5. Religionspädagogische Bezüge und Bezugnahmen ... 281
4.6. Kritik der sozialphänomenologischen Erzählkonzeption ... 286
*4.6.1. Phänomemologische Letztbegründung und Antiszientismus ... 286*
*4.6.2. Empirische Probleme einer phänomenologischen Anthropologie ... 292*
*4.6.3. Empirische Probleme einer phänomenologischen Soziologie ... 297*
*4.6.4. Idealistische Tendenzen in der Ontologie ... 302*
4.7. Zwischenbilanz und Ausblick ... 307
*4.7.1. Die Erfahrungstheorie als hermeneutischer Schlüssel ... 307*
*4.7.2. Eigenheiten des Narrativen als ‚heiliger Kosmos' ... 309*
*4.7.3. Theoretizität, Rationalität und Wahrheit ... 311*

5. Narrative Ontologie – religionspädagogische Schlussfolgerungen ... 313
5.1. Narrative und realwissenschaftliche Ontologie ... 313
*5.1.1. Empirische Erfahrungstheorie – faktisches Apriori ... 313*
*5.1.2. Vagheit des Erfahrungswissens ... 315*
*5.1.3. Bestätigungen aus der empirischen Anthropologie ... 318*
*5.1.4. Ontologische Abhängigkeit der narrativen Ontologie ... 320*
5.2. Realwissenschaftliche Ontologie ... 325
*5.2.1. Empirische statt transzendentale Ganzheit ... 325*
*5.2.2. Ontologischer Reduktionismus ... 331*
5.3. Grundlinien einer narrativen Ontologie ... 340
*5.3.1. Mesokosmische Vagheit und Wertorientierung ... 340*
*5.3.2. Kritische Typologie der Wertorientierungen ... 343*
*5.3.3. Narration, Religion, Dogmatik ... 349*
5.4. Religionspädagogische und -didaktische Konkretisierungen ... 357
*5.4.1. Religionspädagogik als kritisch-rationale Hermeneutik ... 357*
*5.4.2. Verstehensbedingungen des Narrativen: religiös, populär, szientistisch ... 358*
***Religiöse Narrationen ... 358***
***Populäre Narrationen ... 361***
***Szientistische Narrationen ... 364***

*5.4.3. Anwendungsbedingungen des Narrativen: performativ, theologisierend, problemorientiert* ..... *367*
*Schlussfolgerungen für einen performativen Religionsunterricht* ..... *368*
*Schlussfolgerungen für eine Kinder- und Jugendtheologie* ..... *371*
*Schlussfolgerungen für einen problemorientierten Religionsunterricht* ..... *378*

6. Literatur ..... 384

# Einleitung

> „Man kann das mythische Weltbild nur als ganzes annehmen oder verwerfen. Hier schuldet der Prediger sich und der Gemeinde und denen, die er für die Gemeinde gewinnen will, absolute Klarheit und Sauberkeit. Die Predigt darf die Hörer nicht darüber im Unklaren lassen, was sie nun eigentlich für wahr zu halten haben und was nicht“[1].

## Problemexposition

Der Kategorie der ‚Erzählung‘ kommt sowohl in systematischer Theologie als auch in Praktischer Theologie und Religionspädagogik seit langem eine zentrale Bedeutung zu. Bereits in der hermeneutisch orientierten Theologie des 20. Jahrhunderts spielt sie neben dem Symbolbegriff eine wichtige Rolle – etwa in den Debatten der 70er Jahre um die ‚Wahrheit des Mythos‘ oder eine ‚narrative Theologie‘[2]. Nimmt man exemplarisch das Werk Ricoeurs als Maßstab, so scheint sich das allgemeine Interesse sogar von der Symbolthematik weg auf das Thema Narration zu verlagern[3]. Mit der Annäherung der Theologie an die Literatur- und Kulturwissenschaften[4] verstärkt sich dieser Trend noch, sofern die sie bestimmenden semiotischen und poststrukturalistischen Ansätze auch theologisch relevant werden. Lyotard etwa beschwört in seiner programmatischen Schrift ‚Das postmoderne Wissen‘ ein ‚Ende der großen Erzählungen‘ und spricht gleichzeitig den kleinen Erzählungen eine höhere epistemische Relevanz zu[5]. Der Poststrukturalismus verbindet mit seiner Kritik am Logozentrismus[6] eine Ausweitung des Erzählbegriffs auch auf „Sachtexte[] und andere[] nicht-fiktionale[] Texte[], wie z.B. in der Historiographie …“[7]. So kann insgesamt von einem ‚narrative turn‘[8] in den Kulturwissenschaften gesprochen werden.

In der Religionspädagogik sieht nicht nur die narrative Theologie der 70er Jahre sondern auch die in den 80er Jahren einflussreich werdende Symboldidaktik das Spezifische der Religion in

[1] Bultmann, Neues Testament und Mythologie, 21.
[2] Vgl. Hübner, Die Wahrheit des Mythos; Wacker, Zehn Jahre ‚Narrative Theologie‘.
[3] Der entsprechende Denkweg Ricoeurs wird im Vergleich der Werke Ricoeur, Die Interpretation; Ricoeur, Die lebendige Metapher und Ricoeur, Zeit und Erzählung I deutlich. Vgl. auch Ricoeur, Zeit und Erzählung I, 7ff.
[4] Für die Durchsetzung narratologischer Ansätze in der Exegese vgl. exemplarisch Helmut Utzschneider/Nitsche, Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung (insbesondere §5a: ‚Die alttestamentliche Erzählung‘). Vgl. Erbele-Küster, Narrativität. Für die kulturwissenschaftliche Öffnung der systematischen Theologie vgl. exemplarisch Moxter, Kultur als Lebenswelt. Für die Praktische Theologie vgl. Gräb, Glaube aus freier Einsicht.
[5] Lyotard, Wissen, 54.188. Es sind die ‚kleinen Erzählungen‘ als „Form par excellence der imaginativen Erfindung, vor allem in der Wissenschaft“, die nach Lyotard im Gegensatz zur ‚großen Erzählung‘ der Philosophie auch in der Postmoderne noch Bestand haben (Lyotard, Wissen, 175).
[6] Berressem, Poststrukturalismus, 620.
[7] Antor, Erzählung, 191.
[8] Köppe/Kindt, Erzähltheorie, 21, im Verweis auf Martin Kreiswirth, Narrative Turn, 377–382.

Symbolen bzw. Erzählungen als besonderen sprachlichen Darstellungsformen gegeben[9]. Dort schlägt sich der genannte Wechsel von einer hemeneutischen zu einer postmodernen und poststrukturalistischen Perspektive am deutlichsten in den Debatten um eine semiotische Revision der Symboldidaktik nieder[10]. Spätestens seit dieser (poststrukturalistisch-) semiotischen Kritik der Symboldidaktik findet auch die religionspädagogische Reflexion Anschluss an die Kulturwissenschaften, mit der auch die Bedeutung des Narrativen noch einmal zunimmt. Für die aus dem semiotisch inspirierten ‚Blickwechsel'[11] erwachsene performative Religionspädagogik jedenfalls ist selbstverständlich, dass „Metaphorizität, Symbolizität und Narrativität" für ‚religiöse Kommunikation konstitutiv'[12] sind. Die kulturwissenschaftliche Fundierung wird deutlich, wenn Dressler von der „kulturtheoretische[n] Bedeutung" des Kernbegriffes der Performanz spricht, der die ‚vergleichende Beobachtung' „kulturelle[r] Lebensäußerungen" ermögliche: „und zwar nicht mehr als Produkte des Geistes oder der Gesellschaft, sondern als kulturelle Konstruktionen. In der Folge der sprachtheoretischen Wende – des *lingustic turn* – kann Kultur als Text, das heißt als strukturierter Zusammenhang von Zeichen verstanden werden. Der *performative turn* knüpft hieran an und rückt Kultur nicht mehr nur als textförmige Objektivationen in den Blick, sondern als ereignisförmige Phänomene. Performativität und Performanz werden von *termini technici* der Sprechakttheorie zu *umbrella terms* der Kulturwissenschaften"[13].

Besondere Integrationskraft verspricht die Kategorie der Erzählung im Bereich der (praktisch) theologischen Popkulturforschung. Dies liegt zum einen daran, dass sich die gängigen popkulturellen Formen der (Selbst-)darstellung, seien es Filme, Serien oder Beiträge in sozialen Medien, um die Kategorie der Erzählung gruppieren lassen: „Alle Beteiligten sind einer Fülle von Texten ausgeliefert, die ihnen als sinngesättigte Erzählungen oder als sinnoffene Fragmente, als komplexe Gebilde mit sinnbildender Tiefenschicht oder als sinnhafte Miniaturen mit Verweischarakter gegenübertreten bzw. als solche erschlossen werden"[14]. Zum anderen korreliert die Bedeutung des Narrativen für die Popularkultur auffällig mit der Zentralstellung des Narrativen innerhalb der christlich-biblischen Tradition. Dies könnte die funktionale Nähe popkultureller Erzählungen zum narrativen Bestand der traditionellen (christlichen) Religion erklären, sowie die Fluktuation, der die traditionellen religiös-narrativen Sinndeutungsmotive unterliegen: „Das Kino bietet Vorbilder und Lösungen auf Zeit an. Es verlässt sich nach wie vor auf die Wirkung der klassischen Erzählstruktur (Identifikation, Konflikt und Lösung) und bietet Orientierung durch die Beschauung von lebensbedeutsamen Szenen und Geschichten, die früher in der Religion traktiert wurden"[15].

So sehr sich der Blick auf Narrationen als integrative Perspektive eignet, so wenig ist die folgende Arbeit als narratologische oder gar literaturwissenschaftliche Abhandlung zu verstehen. Vielmehr geht es um die epistemischen und damit immer auch ontologischen

[9] Vgl. Weidinger, Symboldidaktik, 160: „HALBFAS' symboldidaktisches Konzept baut v.a. auf lebendiges Erzählen und Interaktion, auf die Spreche der Träume, auf die in Mythen und kunsthistorischen Werken enthaltenen Urbilder, auf die Symbolsprache der Bibel, …".
[10] Meyer-Blanck, Vom Symbol zum Zeichen.
[11] Dressler/Meyer-Blanck, Vorwort Religion zeigen.
[12] Dressler/Meyer-Blanck, Vorwort Religion zeigen.
[13] Dressler, Performativer Religionsunterricht.
[14] Brinkmann, Religionspädagogik, 256.
[15] Kunstmann, Religionspädagogik, 266.

Implikationen jener philosophischen Ansätze, welche sich für die Narratologie als grundlegend erwiesen haben, wobei der Begriff der Narration in einem weiteren, allgemein-kulturwissenschaftlichen Sinne zu verstehen ist. Daher rücken für diese Arbeit mit der postmodernen Philosophie Lyotards und dem phänomenologisch inspirierten Sozialkonstruktivismus Luckmanns zwei Ansätze in den Fokus, die der erwähnten Anforderung entsprechen, in ihrem grundsätzlichen Verständnis von Narration theologisch, kulturwissenschaftlich und auch religionspädagogisch besonders relevant zu sein. Als dritter Schwerpunkt kommt die Beschäftigung mit der allgemeinen Erzähltheorie von Koschorke hinzu. Koschorke unterscheidet sich von den beiden genannten Theoretikern darin, dass er als Literaturwissenschaftler die vielfältigen philosophisch relevanten Erträge und Ansätze der Narratologie verarbeitet und im Rahmen einer ‚allgemeinen Erzähltheorie' ausdrücklich für die genannten philosophischen Fragestellung zugänglich macht[16]. An diese Vorarbeit Koschorkes anknüpfen zu können ist für die vorliegende Arbeit besonders wichtig, da es den Rahmen der Untersuchung und auch die Fachkompetenz des Untersuchenden sprengen würde, den im engeren Sinne literaturwissenschaftlichen bzw. narratologischen Diskurs zu dem ‚epistemischen und ontologischen Status von Erzählungen'[17] von Grund aus aufzuarbeiten.

Die genannten kulturwissenschaftlichen bzw. kulturphilosophischen Ansätze werden jeweils zusätzlich daraufhin untersucht, inwiefern sie Spuren in der religionspädagogischen Theoriebildung und Praxisreflexion hinterlassen haben. Naturgemäß sind die Wege solcher Beeinflussung verschlungen und in jeder Hinsicht vielfältig. Die Genese solcher ideengeschichtlicher Zusammenhänge aufdecken zu wollen, kann nicht Aufgabe der vorliegenden Arbeit sein; dies würde in jedem der genannten Fälle eine eigene Monographie erfordern. Jedoch lassen sich religionspädagogische Beispiele anführen, die mehr oder weniger deutlich solche Beeinflussung erkennen lassen: Für Luckmann kann die religionspädagogische Relevanz am wenigsten bestritten werden. Hier finden sich eine ganze Reihe von unterschiedlichen Rezeptionsbeispielen[18], auch wenn keines ausdrücklich und schwerpunktmäßig auf den Grundlagen von Luckmann aufbaut. Für Lyotard ist der Fall anders gelagert; hier begegnet man schnell der (viel zu wenig diskutierten) Konzeption der ‚profanen Religionspädagogik' von Beuscher und Zilleßen, die sich ausdrücklich auf Lyotards Befund postmoderner Pluralität beziehen, ohne jedoch Lyotards Konzeption ins Zentrum ihrer Religionspädagogik zu stellen oder die genaueren und weiterführenden Überlegungen seines Hauptwerkes zu berücksichtigen. Die geringste religionspädagogische Resonanz ist erwartungsgemäß für den noch jungen Entwurf einer ‚allgemeinen Erzähltheorie' von Koschorke festzustellen. Jedoch gibt es bereits einen Versuch, Koschorkes Überlegungen religionspädagogisch fruchtbar zu machen[19]. Außerdem sind die poststrukturalistischen Ideen, welche die Voraussetzung von Koschorkes Ansatz bilden, in ihrer Wirkung auf die Religionspädagogik natürlich auch unabhängig von Koschorkes Arbeit nachweisbar; beispielsweise in der genannten Konzeption von Beuscher und Zilleßen.

[16] Darauf verweist schon der Titel des hier im Zentrum stehenden opus magnum von Koschorke: Wahrheit und Erfindung.
[17] Siehe etwa Saupe/Wiedemann, Narration und Narratologie.
[18] Zuletzt besonders dezidiert in Brinkmann, Praktische Theologie, 193-198.
[19] Büttner, Wirklichkeit erzählen.

## Eingrenzungen und kritische Thesen

Es geht somit in dieser Arbeit nicht um Narratologie im engeren (literaturwissenschaftlichen) Sinne, sondern um die epistemischen und damit immer auch ontologischen Implikationen der verwendeten narratologischen Theorieansätze aus religionspädagogischer Perspektive. Dies erscheint widersprüchlich, da die meisten – und auch die als Thema der Untersuchung genannten – postmodernen und poststrukturalistischen Ansätze den Einsatz beim ‚Gegenstand' bzw. bei der ‚Wirklichkeit' schon aus sprachphilosophischen Gründen verwerfen. Eco etwa nennt es das „Mißverständnis vom referens"[20] und Derrida lehnt sogar die Vorstellung einer „Differenz zwischen Signifikat und Signifikant" ab[21]. Mit diesen Konsequenzen eines ‚linguistic turn' scheint nicht nur jegliche Ontologie und Metaphysik ‚durchgestrichen', sondern auch der ‚logozentrische' Anspruch einer begrifflichen Bestimmung der Bedeutung von (narrativen) Darstellungen[22]. Narration fungiert vor diesem Hintergrund geradezu als Modell einer Darstellungsform, welche logozentrische und referentialistische Fixierungen hinter sich lässt[23]. Diese Haltung bestimmt auch die genannten kulturphilosophischen Ansätze von Koschorke, Lyotard und Luckmann, die im Zentrum der folgenden Untersuchungen stehen sollen[24].

Ein Beispiel bietet Koschorke, wenn er – in typischer Überblendung von semiotischem und handlungstheoretischem Sinnbegriff – die Verwendung der Sinnkategorie problematisiert und selbst den sozialkonstruktivistischen Sinnbegriff von Berger und Luckmann für noch zu metaphysisch hält[25]. Es gebe keine institutionalisierbaren, feststehenden Sinnwelten, die als (Schutz-)Dächer der Gesellschaft fungieren könnten[26]. Sinn sei nur ein Effekt von Kommunikation[27] bzw. sozialer Aktivität[28], eine nützliche Konvention[29], er könne auf- und abgebaut werden[30]. Es handele sich also um ein dynamisches Phänomen, dem nur auf der semiotischen Ebene der Zeichenbewegungen bzw. in vorbegrifflich-präsemiotischen Zonen nachzuspüren sei[31]. Deshalb könne es auch kein oberstes, universales Sinnsystem geben,

[20] Eco, Zeichen Einführung, 69, will damit nicht leugnen, dass sich Zeichen auf eine zeichenunabhängige Wirklichkeit beziehen, sondern nur dafür argumentieren, das „Problem der Lüge (oder Falschheit) …" als „prä- oder postsemiotisch" anzusehen (Eco, Zeichen Einführung, 73). Er übersieht dabei, dass die Frage, ob Napoleon und/oder Odysseus real oder bloß fiktiv existieren bzw. existiert haben (vgl. Eco, Zeichen Einführung, 72), auch schon für das Verständnis der entsprechenden Sätze wichtig ist. Zudem bleibt sogar für fiktionale Darstellungen die Frage nach dem Realitätsbezug verständnisrelevant.

[21] Derrida, Grammatologie, 29.

[22] Berressem, Poststrukturalismus, 620.

[23] Vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 16ff.

[24] So überraschen Berger und Luckmann gleich zu Beginn ihres Standardwerkes mit der Ankündigung, methodisch-wissenschaftstheoretische Fragen ganz ausblenden zu wollen und Plessner feiert in seiner Einleitung diese Ausblendung als Überwindung des ‚Ideologieproblems' in der Wissenssoziologie, welche „vollkommene[] Distance und mitleidslos geschärfte[n] Blick" ermögliche (Plessner, Einleitung Konstruktion, XIV) und zu einer ‚Wissenssoziologie des guten Gewissens' (Plessner Einleitung Konstruktion, XVI) führe. Aber die Einsicht in die Unzuständigkeit für epistemische Fragen darf natürlich nicht zur Annahme besonderer Neutralität der Darstellung bzw. zur Verschleierung der eigenen epistemischen Voraussetzungen führen.

[25] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 153f.

[26] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 158.

[27] Koschorke, Wahrheit und Empfundung, 155.

[28] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 158.

[29] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 156 (‚princciple of charity').

[30] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 155.

[31] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 155f.

dieses wäre sowieso nur eines unter vielen[32]. Anzunehmen wäre vielmehr – hier decken sich die Überzeugungen von Koschorke und Luckmann – eine Vielfalt autonomer Sinnsphären[33] bzw. Sprachspiele[34]. Im Gegenteil sieht Koschorke mit dem Versuch der Fixierung von Sinn die Gefahr von ‚Sinnstress'[35] oder gar eines ‚Sinninfarkts'[36] aufkommen. An seine Stelle rückt daher die phänomenologisch-semiotische Empfehlung, den ‚horror vacui des Sinns'[37] zu überwinden und sich den ‚Triebkräften des Lebens'[38] auszusetzen: die ‚Dicke' des ‚kulturellen Raumes' in Alltag, Zerstreuung, Geselligkeit und Medienkonsum biete einen besseren Schutz gegen die drohende Sinnlosigkeit[39] als die üblichen ‚Hochsemantiken' mit ihrem Sinnanspruch. Diese gelte es vielmehr durch Störungen, Albernheit etc. zu zersetzen[40]. Koschorke positioniert dementsprechend Kulturwissenschaft gegen Philosophie, Theologie und Moraldiskurse als eine eher technische Wissenschaft bzw. als Sozialwissenschaft, die vorrangig mit Fragen der ‚Organisation, Distribution und Infrastruktur befasst' sei[41].

Bemerkenswerterweise sind sich in der Abweisung der ontologischen Frage theologische und kulturwissenschaftliche Perspektiven sehr einig, und auch die Differenz zwischen ‚alter' Hermeneutik und den ‚neuen' Ansätzen von Postmoderne und Poststrukturalismus tritt demgegenüber in den Hintergrund. So gehört die These der Nichtobjektivierbarkeit Gottes zum festen Bestand aller Spielarten der hermeneutischen Theologie und Gleiches gilt für kulturwissenschaftlich orientierte Theologiekonzeptionen[42]. Letztere meinen die alten hermeneutisch orientierten Ansätze in ihrem Anti-Ontologismus sogar noch übertrumpfen zu können. So lautet etwa der Vorwurf Moxters an Tillich, „[d]ie symbolische Rede von Gott als unhintergehbar zu behaupten und den Bezugspunkt dieser Rede *dennoch* nicht-symbolisch abzusichern" entspreche dem „Versuch, *to eat the cake and have it too*"[43]. Entsprechend hat auch Moxters kulturtheologischer Entwurf seine Pointe darin, „auf der Basis von Sinn, nicht von Sein" zu operieren und damit nicht nur die „realistische[] Supposition"[44] Tillichs zu überwinden, sondern auch grundsätzlich Abstand zu metaphysischen Fragen zu gewinnen[45].

[32] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 164.
[33] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 163.
[34] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 164. Vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 165.
[35] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 159.
[36] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 157.
[37] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 159.
[38] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 157f.
[39] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 160.
[40] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 161.
[41] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 166.
[42] Vgl. etwa Rendtorff, Religiöser Pluralismus, 84: „… im Kontext von Religion sind die pluralen Absolutheiten in den konkreten Religionen Repräsentanten derjenigen Absolutheit, auf die die Wissenschaft gerade keinen direkten und unmittelbaren Zugang hat. Religion repräsentiert gegenüber der relativierenden historischen Wissenschaft die ‚Sache' der Absolutheit, aber sie tut das in der Form des Pluralismus von religiösen Absolutheiten"; vgl. auch Moxter, Kultur als Lebenswelt, Kapitel 1: „Vom Sein zum Sinn …".
[43] Moxter, Kultur als Lebenswelt, 33. Vgl. Meyer-Blanck, Vom Symbol zum Zeichen, 162, Anm. 285.
[44] Moxter, Kultur als Lebenswelt, 97. Vgl. Meyer-Blanck, Vom Symbol zum Zeichen, 164, Anm. 288.
[45] Moxter, Kultur als Lebenswelt, 408: „Von einem Vermittlungsversuch zwischen Phänomenologie und Semiotik sollten beide Theorietraditionen profitieren können: Die eine, indem sie den nötigen Abstand zum Mentalismus und zum methodischen Solipsismus … deutlicher bezieht, die andere, indem sie mit dem Rekurs auf die wahrnehmbaren Phänomene ihre spekulative Metaphysik und Kosmologie abbaut". Vgl. Meyer-Blanck, Vom Symbol zum Zeichen, 160, Anm. 280. Immerhin ergänzt Moxter die Aufforderung zum Metaphysikabbau durch den alternativen Vorschlag einer Metaphysik, die „an den Phänomenen" aufzubauen wäre.

Die Abweisung epistemischer und ontologischer Fragen bestimmt zwangsläufig das Verhältnis von systematischer Theologie und Religionspädagogik. Auch von Seiten einer durch die poststrukturalistische Semiotik Ecos belehrte Praktische Theologie (Meyer-Blanck) ist gegen die von Tillich beeinflusste Symboldidaktik der Vorwurf der Ontologisierung erhoben worden[46]. Dabei ist schon für die Symboldidaktik die Ablehnung einer ontologischen Bestimmung des Gegenstandes von symbolischen Darstellungsformen konstitutiv – allerdings bezeichnenderweise mit dem ontologisierenden Hinweis, symbolische Rede eröffne „eine Wirklichkeitsschicht, die der nichtsymbolischen Redeweise unzugänglich ist“[47].

Demgegenüber besteht die erste Hauptthese der folgenden Arbeit darin, dass diese Ausblendung der Frage nach Gegenstandsbezug und begrifflicher Interpretation und damit Bestimmung des Nicht-begrifflichen unhaltbar ist[48]. Denn wie bereits angedeutet verdankt sich bereits die Abweisung der ontologischen Frage bestimmter epistemologischer Grundentscheidungen, die auch ontologische Implikationen haben. So betont Lotz in seiner kritischen Analyse der religionspädagogischen Semiotik-Rezeption, dass Ecos Semiotik keineswegs eine „neutrale Analysetechnik“[49] darstelle, sondern ein bestimmtes linguistisch-kommunikationstheoretisches Wirklichkeitsverständnis[50] transportiere. Ein „erkenntnistheoretische[r] Anspruch“[51] wird auch für Moxter anzunehmen sein, wenn er sich in der Konzeption seiner Kulturtheologie auf Cassirers (neukantianische) Philosophie der symbolischen Formen beruft[52]. Entsprechend besteht eine Hauptaufgabe der vorliegenden Arbeit darin, die epistemischen und ontologischen Implikationen der genannten kulturwissenschaftlichen bzw. -philosophischen Theorien von Koschorke, Lyotard und Luckmann herauszuarbeiten.

Dass die Frage nach der Wirklichkeit von Erzählungen gerade für Theologie und Religionspädagogik von grundsätzlicher Bedeutung ist, erhellt nicht nur daraus, dass sich in entsprechenden Reflexionen de facto ontologische Implikationen auffinden lassen. Gravierender ist die Konsequenz, dass es auf Grund der fehlenden Reflexion dieser Implikationen gerade auch in religionspädagogischer Theoriebildung und religionsdidaktischer Praxisreflexion zu fragwürdigen Ontologisierungen des narrativen Materials kommt, wie im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit aufgezeigt werden soll. Die mangelnde ontologisch-weltanschauliche Transparenz ist auch deswegen bedauerlich, weil Kinder, Jugendliche und junge Erwachsene die ontologische Frage durchaus stellen[53] und gerade Kinder entwicklungsbedingt eine eindeutige Antwort benötigen. Dies gilt auch für die religionspädagogisch viel beschworene ‚zweite Naivität‘, für die sich gleichfalls zeigen lässt, dass mit ihr epistemische und ontologische Annahmen transportiert werden, die nicht zuletzt

[46] Meyer-Blanck, Vom Symbol zum Zeichen, 94.100.124 und öfter.
[47] Tillich, Wesen religiöser Sprache, 215. Vgl. Zimmermann, Art. Symboldidaktik.
[48] Auf die Kurzschlüssigkeit einer theologischen Dispensierung der (metaphysischen) Frage nach Wahrheit und Wirklichkeit religiöser Darstellungen hat insbesondere Deuser immer wieder hingewiesen; vgl. exemplarisch Deuser, Universum.
[49] Lotz, Zeichen, 166, Anm. 26.
[50] Lotz, Zeichen, 165.
[51] Lotz, Zeichen, 169.
[52] Moxter, Kultur als Lebenswelt, Kapitel 1.
[53] Nipkow, Erwachsenwerden ohne Gott, 17f.

auf Grund pädagogischer Verantwortung und intellektueller Redlichkeit offengelegt bzw. didaktisch bearbeitet werden sollten.

Bereits Mitte der 80er Jahre, noch in der Hochzeit der Symboldidaktik und vor der religionspädagogischen Rezeption des in dieser Hinsicht viel weiter gehenden ‚cultural turn' hat Nipkow davor gewarnt, die christliche Symbolsprache allein unter soziologischen und psychologischen Gesichtspunkten, das heißt im Hinblick auf ihre Funktionalität etwa für die Identitätsfindung zu betrachten: „Sie [Jugendliche, Anm.] fragen … – gleichsam durch die ‚psychologische Funktionalität' hindurch – nach der Wahrheit der biblisch-christlichen Überlieferung"[54]. Nipkow ist sogar der Meinung, dass eine kulturhermeneutische bzw. kulturanthropologische Perspektivierung der Religionspädagogik einer Ablehnung der Religion Vorschub leisten könne[55]. Nipkow mahnt daher, dass die Religionspädagogik über die genetisch-kausale und die funktionale Frage hinausgehen müsse: „Etwas ganz anderes bleibt … das persönliche Interesse der Betroffenen selbst, das Interesse zu wissen, ob Gott wirklich ist und wie er ist (*ontologische* Frage) und ob das über ihn gesagte wahr und überzeugend ist (*Geltungs*- bzw. *Wahrheits*frage)"[56].

In eine ähnliche Richtung gehen aktuelle Überlegungen Englerts, der in der – mittlerweile kultursemiotisch orientierten – Religionspädagogik eine „Wende vom Bezeugen zum Beobachten" konstatiert: „Im Zeichen einer semiotisch orientierten Religionsdidaktik ist Religionsunterricht … nicht mehr Konfrontation mit der (in bestimmten Glaubenszeugnissen perspektivisch artikulierten) Wirklichkeit Gottes, sondern Begegnung mit der kulturellen Wirklichkeit von Zeichen. Ein solcher Religionsunterricht arbeitet nicht an der Auslegung von Welt, sondern an der Dechiffrierung von Codes … Wer etwa … die Ambition hat, zu den Sachen selbst vorzustoßen, gerät vor diesem Hintergrund in den Verdacht, er gehe naiv davon aus, die Wirklichkeit lasse sich unmittelbar abbilden"[57]. Hierzu zitiert Englert Dressler und Klie: „Im Unterricht ist nicht die ‚Sache selbst' zuhanden, sondern allein die je konkreten Ansichten einer ‚Sache'"[58]. Ähnlich wie schon Nipkow betont Englert die in diesem Zusammenhang stattfindende Ersetzung der Sache „GOTT" durch den (bloßen) Ausdruck „‚Gott'"[59]: „Das heißt, mit solchem Reden [von ‚Gott', Anm.] wird nicht mehr auf eine Wirklichkeit Bezug genommen, von der vorausgesetzt wird, dass sie der Erfahrung aller Menschen prinzipiell zugänglich ist, sondern auf ein Zeichen, das in einem bestimmten kulturellen Kontext in einem bestimmten Verständnis gebraucht wird"[60]. Damit aber, so die Kritik Englerts, „nimmt man Abschied von

[54] Nipkow, Erwachsenwerden ohne Gott, 18.

[55] Nipkow, Erwachsenwerden ohne Gott, 18: „Wir werden mit Aussagen von jungen Leuten zur Gottesfrage konfrontiert werden, die ihre Absage an den biblischen Gottesglauben gerade dadurch religionskritisch begründen, daß es sich bei ‚Gott' – sie setzten das Wort nun bewußt in Anführungsstriche – *bloß* um ein ‚Symbol' handele. Ein solches ‚Symbol' habe zwar eine große seelische Bedeutung, eine ‚Funktion' (einzelne Schüler gebrauchen ausdrücklich diesen Begriff), aber ob diesem Symbol, von seiner selbstverständlich zugestandenen psychologischen Funktionalität abgesehen, eine Realität entspreche, ob Gott wirklich existiert, sei für sie völlig unbewiesen".

[56] Nipkow, Erwachsenwerden ohne Gott, 19.

[57] Englert, Religion gibt zu denken, 44f. Er verweist auf Dressler/Klie, Zeichenspiele, 97 und Zilleßen, Freiheit religiöser Didaktik, 221ff.

[58] Dressler/Klie, Zeichenspiele, 97. Vgl. Englert, Religion gibt zu denken, 45.

[59] Englert, Religion gibt zu denken, 45.

[60] Englert, Religion gibt zu denken, 45.

den Wahrheitsvermutungen, die den religiösen Diskurs auch im Religionsunterricht bis dahin bestimmt haben“[61]. Englert sieht hier eine Parallele zum Skeptizismus von Jugendlichen[62].

Allerdings bleibt zu fragen, ob die von Nipkow und Englert vorgetragene Kritik am kulturwissenschaftlichen Denken und insbesondere die angedeuteten Lösungsvorschläge bereits hinreichend sind. Nach dem oben Gesagten ist die der vorgetragenen Kritik implizite Annahme einer epistemischen Enthaltsamkeit oder Neutralität der kulturwissenschaftlichen Perspektive (‚Beobachten statt Bezeugen‘) ebenso fragwürdig wie die kurzschlüssige Identifikation von ‚Gott‘ und GOTT. Weder sollte in Semiotik bzw. Kulturwissenschaft die Wahrheitsfrage dispensiert sein[63], noch kann die Lösung in der Restitution der alten religiösen Wahrheitsansprüche bestehen. Englert bemerkt selbst, dass eine solche ‚Lösung‘ auf eine naive Verobjektivierung religiöser Darstellungen, eine Neo-Orthodoxie bzw. – katholisch gewendet – „auf eine Erneuerung der neuscholastischen Theologie hinaus[liefe]“[64]. Nipkow beschreitet diesen Weg, wenn er „jeder Erfahrungstheologie und jeder erfahrungshermeneutisch orientierten Religionspädagogik“ im Bekenntnis der „Wirklichkeit Gottes“ eine „Grenze“[65] setzen will, welche verhindern soll, dass „Gott zum *Inbegriff von Erfahrung* wird“[66], in der der Mensch „nur noch sich selbst anschaut“[67]: „Gott wird in Anführungsstriche gesetzt. Welche Umkehrung dessen, was die Wort-Gottes-Theologie unserer Tage unter Gottes Wort versteht!“[68].

Allerdings ließen sich die genannten falschen Alternativen vermeiden, würde man in Erwägung ziehen, die epistemischen und ontologischen Implikationen der maßgeblichen kulturwissenschaftlichen Ansätze zu eruieren. Sie sollten zum einen Auskunft darüber geben können, wie das Verhältnis narrativer Darstellungen, insbesondere der narrativen Supersignatur[69] ‚Gott‘ sich zur dargestellten – von Englert als ‚GOTT‘ bezeichneten – Wirklichkeit verhält und wie diese inhaltlich zu bestimmen wäre.

Nicht zuletzt würde ontologische Reflexion des Narrativen in der Religionspädagogik auch einen wesentlichen Beitrag zu einer allgemeinen Erzähltheorie leisten. Denn es sind gerade die ontologisierenden Tendenzen innerhalb der christlichen Tradition, die fragwürdige erzähltheoretische Kategorien – etwa Mottés Unterscheidung von christlichen, religiösen und existenziellen Erzählungen[70] – befördern und damit die vorurteilsfreie Inblicknahme des

[61] Englert, Religion gibt zu denken, 45.
[62] Englert, Religion gibt zu denken, 45.
[63] Gegen Meyer-Blanck, Vom Symbol zum Zeichen, 95.97.
[64] Englert, Religion gibt zu denken, 25.
[65] Nipkow, Erwachsenwerden ohne Gott, 68.
[66] Nipkow, Erwachsenwerden ohne Gott, 67.
[67] Nipkow, Erwachsenwerden ohne Gott, 68.
[68] Nipkow, Erwachsenwerden ohne Gott, 70. Vgl. ebenda: „Nun ist ‚Gott‘ nur ein Wort. Für den betreffenden Jugendlichen schwindet auch das Vertrauen in die religiöse Rede als symbolisch verdichtete Erfahrung. Sind vielleicht religiöse Symbole unbeschadet ihres Erfahrungsgehalts – so der Verdacht – doch nur Ausdruck der Symbolisierungsfähigkeit des Menschen selbst, Ergebnis seiner eigenen Symbolisierungsleistung, damit sie ihrerseits für ihn etwas leisten? Die Schüler geraten damit vor genau die Betrachtungsweise, die für die funktionale Analyse in den modernen Sozial- und Verhaltenswissenschaften und ihre Aufnahme in Theologie und Religionspädagogik bezeichnend ist“.
[69] Brinkmann, Praktische Theologie, 310.
[70] Motté, Implizites und explizites Reden von Gott, 27, unterscheidet „drei *Kategorien* … eine allgemein ethisch-existentielle, eine transzendental-religiöse und eine jüdisch-christliche Dimension“.

religiösen Potentials popkultureller Erzählungen, die nur auf der Grundlage einer allgemeinen Erzähltheorie möglich ist, behindern. Es ist daher ein Missverständnis, dem Narrativen gerade durch Ausblendung epistemischer und ontologischer Reflexion gerecht werden zu wollen.

Die zweite Hauptthese dieser Arbeit bezieht sich auf die inhaltliche Bestimmung der in den genannten Ansätzen von Theologie, Kulturwissenschaft und Religionspädagogik aufzufindenden epistemologischen und ontologischen Grundlagen. Wie die Analysen der drei genannten Ansätze und ihrer religionspädagogischen Rezeption zeigen werden, erweist sich diese als erstaunlich einheitlich; sie ergibt sich aus den erwähnten sprachphilosophischen Voraussetzungen, die im Wesentlich darin übereinkommen, dass sie die Referenz von Darstellungen ausblenden bzw. als nicht zur Semiotik gehörend betrachten. Zurückzuführen ist dies auf ein bestimmtes (transzendentalidealistisches) Verständnis von Wirklichkeit, wonach aus der Darstellungsunabhängigkeit der Wirklichkeit auf die Nichtdarstellbarkeit der Wirklichkeit zu schließen sei. Angenommen wird ein epistemischer Graben zwischen Darstellung und Wirklichkeit; eine Voraussetzung, welche allenfalls durch die Annahme einer „Dialektik von Enthüllen und Verbergen" gemildert, jedoch nicht aufgehoben wird[71]. Diese epistemische Prämisse bestimmt jedenfalls die Ausführungen Meyer-Blancks[72] ebenso wie diejenigen Moxters[73]. Insofern scheint allerdings auch der Vorwurf des Nominalismus berechtigt, gegen den beide Autoren vehement Einspruch erheben würden[74].

Diese nominalistische Epistemologie führt zwangsläufig zu einer Metaphysik des unerkennbaren Absoluten, wie der Begründer der Semiotik, Charles Sanders Peirce, schon früh erkannt hat: „Der Nominalist muss zugeben, daß ‚Mensch' wirklich auf etwas angewendet werden kann, aber er ist davon überzeugt, daß dahinter noch ein Ding-an-sich steckt, eine unerkennbare Realität. Er ist es also, der an metaphysische Figmente glaubt!"[75]. Es ist also nicht nur so, dass die ontologische Frage sinnvoll gestellt werden kann, sondern dass bereits die formale Zurückweisung der ontologischen Frage eine ontologische Positionierung beinhaltet, die inhaltlich bestimmt werden kann. Bemerkenswert ist ferner, dass Theologie und Kulturwissenschaft auch hier weitgehend konvergieren[76]: sowohl formal in der Auffassung, eine Stufe epistemischer Reflexion erreicht zu haben, welche von ontologischen

[71] Vgl. exemplarisch Failing/Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen, 280. Die genannte epistemische Grundannahme begegnet in diesem Beispiel in phänomenologisch-hermeneutischer Form. Wie die vorliegende Arbeit zeigt, lässt sie sich aber auch als epistemische Grundlage von postmodernen und poststrukturalistischen Entwürfen nachweisen.

[72] Vgl. exemplarisch Meyer-Blanck, Vom Symbol zum Zeichen, 82: „Die Frage nach den realen Gegenständen, nach dem Referenten, ist nach Eco als solche zwar nicht belanglos, aber sie gehört nicht in die Semiotik".

[73] Vgl. exemplarisch Moxter, Kultur als Lebenswelt, 337: „Was repräsentiert werden muß, ist in keinem gegenwärtigen Moment des Bewußtseins als es selbst gegeben und bedarf deshalb einer Übersetzung in weitere Zeichen". „Jedes Phänomen und jedes Zeichen wird überschritten, aber nicht zur Sache selbst". Vgl. Meyer-Blanck, Vom Symbol zum Zeichen, 153.

[74] Vgl. Meyer-Blanck, Vom Symbol zum Zeichen, 153; Moxter selbst erhebt den Nominalismusvorwurf gegen Eco (Moxter, Kultur als Lebenswelt, 332, Anm. 254).

[75] Peirce, Einige Konsequenzen aus vier Unvermögen, 5.312.

[76] Diese Konvergenz dürfte nicht zuletzt darauf zurückzuführen sein, dass Theologie und Kulturwissenschaft historisch wie philosopisch auf gemeinsame transzendentalidealistische Wurzeln zurückzuführen sind. Für die hermeneutische Theologie und Kulturwissenschaft scheint dies im Blick auf Gadamers ‚Wahrheit und Methode' evident; es dürfte aber auch für das poststrukturalistische und postmoderne Denken zutreffen. Dies punktuell aufzuzeigen ist ein Ziel der vorliegenden Arbeit.

Fragen dispensiert[77], als auch inhaltlich in der Bestimmung der ontologischen Implikationen solcher epistemischen Reflexion im Sinne einer Metaphysik des unerkennbaren Absoluten.

Die dritte Hauptthese dieser Arbeit besagt, dass die in Theologie und Kulturwissenschaft gleichermaßen vorausgesetzte nominalistische Epistemologie und Ontologie einer kritischen Prüfung nicht Stand hält. Als epistemische These der Nichtverobjektivierbarkeit ist sie zumindest performativ widersprüchlich, weil sie zur Darstellung zu bringen beansprucht, was nicht darstellbar sein soll: „Ein Wort kann nichts anderes meinen als die Vorstellung, die es hervorruft: so daß wir nicht einmal über etwas *sprechen* können, wenn es keinen erkennbaren Gegenstand gibt. Das Unerkennbare, worüber Hamilton und die Agnostiker reden, kann nichts anderes sein als ein Unerkennbares [sic!] Erkennbares. Das absolut Unerkennbare ist eine nicht-existierende Existenz. Das Unerkennbare ist eine nominalistische Häresie“[78]. Auch die bereits angesprochene Behauptung der Möglichkeit nichtgegenständlicher Darstellung oder der Ausblendung von Referenz ist performativ widersprüchlich, weil der Objektbezug von Zeichen und damit die Dreistelligkeit vor Darstellungsereignissen (Peirce) bzw. die Darstellungsfunktion der Sprache (Bühler, Albert[79]) faktisch unhintergehbar sind.

Daher verfehlt die hier im Zentrum stehende These der Nichtverobjektivierbarkeit narrativer Darstellungen ihr an sich berechtigtes Anliegen, die Besonderheit der Narration als Darstellungsform zu sichern. Da die Frage des Wirklichkeitsbezuges beantwortet werden muss, verkehrt sich die nur scheinbar epistemisch bescheidene Infragestellung aller (wissenschaftlichen) Erkenntnisbemühungen regelmäßig in den Anspruch, ‚mehr‘ erfassen zu können, als die Wissenschaften; eine über alle Gegenstandserkenntnis hinausgehende Wirklichkeit zur Darstellung zu bringen. Damit aber wird Narration gerade mit jenen epistemischen Ansprüchen belastet, die den Unterschied zwischen theoretischer und narrativer Darstellungsform verwischen[80]. Auch ist die etwa von Eco geäußerte Befürchtung unbegründet, die semiotische Berücksichtigung der Referenz führe in eine falsche Abhängigkeit von epistemischen Fragen, denn Eco geht dabei von falschen Annahmen aus. Den Gegenstandsbezug von Darstellungen semiotisch zu berücksichtigen bedeutet nicht, den „semiotischen Wert des Signifikans von seinem Wahrheitswert abhängig“[81] zu machen, sofern selbst Fiktionen sich, wie indirekt auch immer, auf Wirklichkeit beziehen[82]. In der Tat wäre man, wie Eco behauptet, bei Berücksichtigung des Referenten gefordert, zum rechten Verständnis des Zeichens „den Gegenstand zu identifizieren, auf den sich das Signifikans bezieht“. Dies führt aber nur dann in eine „Aporie“[83], wenn man wie Eco von einer Dichotomie von Zeichen und Gegenstand ausgeht und nicht in Erwägung zieht, dass der als Gegenstand

[77] Vgl. dazu auch Kapitel 2.7.11.
[78] Peirce, Wissenschaft, Erfahrung, Gott, 243f.
[79] Albert, Traktat, 143.181f; vgl. Albert, Kritischer Rationalismus, 11.
[80] Dem entspricht, dass Koschorke, Wahrheit und Empfindung, 103.107 und öfter, um eine epistemische Rehabilitierung der Narration bemüht ist. Vgl. Kapitel 2.1. dieser Arbeit.
[81] Eco, Zeichen Einführung, 71.
[82] Peirce, Lowell, Chance, 6.95: „… all experience and all knowledge is knowledge of that which is, independently of being represented. Even lies invariably contain this much truth, that they represent themselves to be referring to something whose mode of being is independent of its being represented.”
[83] Eco, Zeichen Einführung, 71.

eines Zeichens zu identifizierende Gegenstand seinerseits in zeichenhafter Repräsentation gegeben sein kann – etwa in Gestalt gut bestätigter Theorien.

## Voraussetzungen und Schlussfolgerungen

An dieser Stelle seien die Voraussetzungen der vorliegenden Studie benannt. Diese liegen zunächst in der Semiotik von Charles Sanders Peirce, der als der Begründer dieser Disziplin angesehen werden kann. Im Unterschied zu allen Semiotik-Adaptionen des 20. Jahrhunderts (von Saussure bis Lotman und Eco[84]), die kulturwissenschaftlich vorrangig rezipiert worden sind, geht Peirce davon aus, dass der Referenzpol des Zeichens entscheidend für das Verständnis der Funktion der Zeichen bzw. des Zusammenhangs der Zeichen ist[85]. In der Semiotikkonzeption von Peirce ist die Frage, wie sich eine Darstellung auf die Wirklichkeit bezieht, eine auch semiotisch entscheidende Frage, weil durch sie erst die semiotische Differenz der Darstellungsformen wie die von Narration und Kognition verständlich wird. Peirce kann daher im Unterschied zu Eco, Derrida und anderen Vertretern eines „literary style in philosophy"[86] die Dynamik der Semiose erklären, weil in seiner Semiotik „das Objekt, indem es sich durch den Zeichenprozess hindurchzieht, an seiner Determinationsfunktion festhält."[87] Der gemeinsame Wirklichkeitsbezug garantiert in Peirces Zeichenkonzeption zudem, dass der Interpretationszusammenhang zwischen den Darstellungsformen gewahrt bleibt und nicht aufgehoben wird, wie es etwa im Rahmen der Nichtverobjektivierbarkeitsthese der Fall ist.

Für Peirce ergibt sich aus der Dreistelligkeit des Zeichens ein dezidierter Realismus und eine enge Verknüpfung von Semiotik und Metaphysik[88]. Unter Berufung auf Peirce hat insbesondere Deuser immer wieder auf die Bedeutung dieses Umstands für die theologische Theoriebildung hingewiesen[89]. Im Unterschied zum Nominalismus konvergieren bei Peirce die verschiedenen Darstellungsformen nicht unterschiedslos, das heißt ihre semiotische Differenz nivellierend, gegen ein unerkennbares Absolutes. Vielmehr besteht der Realismus Peirces darin, dass die Wirklichkeit, auf die alle Darstellungsformen bezogen sind, bestimmbar ist, da sie mit den wahren Sätzen gegeben ist: „ … in Wirklichkeit ist der Realist einfach jemand, der nicht mehr verborgene Realität kennt als die, welche in einer wahren Zeichenrepräsentation

[84] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 116ff, beruft sich vor allem auf Lotmans ‚Kultursemiotik'.

[85] Die Bedeutung des Gegenstandsbezuges für den Interpretationsprozess wird bereits in folgender Zeichendefinition Peirces deutlich: „… alles, … was zwischen einem Objekt und einem Interpretanten vermittelt, da das Zeichen sowohl durch das Objekt relativ zum Interpretanten bestimmt ist als auch den Interpretanten in Bezug zum Objekt derart bestimmt, dass es den Interpretanten … durch das Objekt bestimmt sein lässt." (Peirce, Pragmatismus, 253. Vgl. Lotz, Zeichen, 176). Vgl. dagegen Eco, Zeichen Einführung, 71: „Um aber zu verstehen, wie ein Zeichen funktioniert, hilft dieser Rückgriff auf das Referens in keiner Weise. Er hilft höchstens zu verstehen, wie das Referens funktioniert".

[86] Zur Kritik daran vgl. Lotz, Zeichen, 179 und ebenda, Anm. 73.

[87] Lotz, Zeichen, 179.

[88] Zum Zusammenhang von Semiotik und Metaphysik vgl. Pape, Einleitung Naturordnung; Deuser, Gott: Geist und Natur, Kap. 1–4; Deuser, Religionsphilosophie, Teil III und V; Schmuck, Peirces Religion of Science.

[89] Vgl. exemplarisch Deuser, Gottesinstinkt, 14: „Ein ‚Ding an sich' jenseits aller Erfahrung überhaupt ist ein Widerspruch, weil alles Denken zeichenvermittelt und also auf etwas Bestimmtes bezogen sein muss; umgekehrt wird die Erfahrbarkeit von dem uns Fremden, noch Unbekannten keineswegs geleugnet, sondern sie liegt gerade im Prozess der real möglichen Erkennbarkeit aufgrund von Darstellungen. Das gilt selbstverständlich auch für den Gottesbegriff im Verhältnis zum Weltprozess als ganzem".

repräsentiert wird“[90]. Für Peirce – jedenfalls den Peirce der frühen Schaffensperiode[91] – ist die Wirklichkeit daher mit den Gegenständen der wahren Sätze der Wissenschaft identisch, die sich aus der Anwendung der ‚wissenschaftlichen Methode‘ ergeben[92]. Daraus lässt sich bezüglich des Zusammenhangs der verschiedenen Darstellungsformen inklusive der Narrationen schließen, dass alle auf die Wirklichkeit an sich referieren, dass jedoch die Bestimmung der Wirklichkeit allein den wahren Sätzen der Realwissenschaften und der mit ihnen verbundenen philosophischen Disziplinen obliegt.

Aus dieser realistischen Perspektive ergibt sich somit ein völlig anderes Bild für den Zusammenhang der vielfältigen Darstellungsformen und Diskurse: Der kulturwissenschaftliche Nominalismus geht von inkommensurablen Sprachspielen oder sozialen Funktionsbereichen aus, die auf Grund der postulierten Unerkennbarkeit der Wirklichkeit nur formal, nicht aber inhaltlich auf diese bezogen sind. Demgegenüber bleiben für den Realisten auf Grund der Bestimmbarkeit der Wirklichkeit alle Darstellungsformen und Diskurse auch inhaltlich aufeinander bezogen. Den (hypothetischen) Bestimmungen der Realität, wie sie von der grundlegendsten Realwissenschaft, der Physik, vorgenommen wird, kommt dabei eine besondere Bedeutung zu. Diese geben den ontologischen Rahmen vor, innerhalb dessen sich alle anderen Darstellungsformen – wie sehr sie auch mit ihrer normativen oder pragmatischen Perspektive von Details absehen mögen – auf Grund des für sie alle konstitutiven Gegenstands- bzw. Wirklichkeitsbezuges halten müssen. Die realwissenschaftliche Bestimmung des Ganzen der Wirklichkeit ersetzt somit die transzendentalidealistische Bestimmung der Wirklichkeit als das unbestimmte Andere jenseits aller Darstellungen und sichert somit deren inhaltlichen Zusammenhang. Dieser verhindert illegitime Überschreitungen von Diskurs- bzw. Darstellungsgrenzen, was insbesondere insofern gilt, als keine Darstellungsform und kein Diskurs befugt ist, andere Wirklichkeiten unabhängig und jenseits der von den Realwissenschaften bestimmten Ontologie zu setzen. Nur auf diese Weise kann der jeweiligen Besonderheit im Wirklichkeitszugang jeder einzelnen Darstellungsform bzw. jedes Diskurses Rechnung getragen werden.

Für eine narrative Ontologie[93] bedeutet dies, dass die Bestimmung des Gegenstandes von Narrationen auf der Grundlage der wissenschaftlichen Weltauffassung erfolgen muss, wobei die eigentliche Frage einer narrativen Ontologie dann darin bestünde, auf welche spezifische Art und Weise sich Narrationen auf die wissenschaftlich bestimmte Wirklichkeit beziehen.

[90] Peirce, Einige Konsequenzen aus vier Unvermögen, 5.312.

[91] Zu den Details der (durchaus nicht eindeutigen) Periodisierung der philosophischen Entwicklung Peirces siehe exemplarisch Deuser, Einleitung zu Peirce, Religionsphilosophische Schriften, XXIII-XXIX.

[92] Peirce, Festlegung einer Überzeugung, 5.384: „Das ist die Methode der Wissenschaft. Ihre grundlegende Hypothese … lautet: Es gibt reale Dinge, deren Eigenschaften völlig unabhängig von unseren Meinungen über sie sind; dieses Reale wirkt auf unsere Sinne nach regelmäßigen Gesetzen ein, und obwohl unsere Sinnesempfindungen so verschieden sind wie unsere Beziehungen zu den Gegenständen, können wir doch, indem wir uns auf die Gesetze der Wahrnehmung stützen, durch schlussfolgerndes Denken mit Sicherheit feststellen, wie die Dinge wirklich und in Wahrheit sind; und jeder, wenn er hinreichende Erfahrung hätte und genug darüber nachdächte, wird zu der einen einzig wahren Konklusion geführt werden“. Vgl. Peirce, Ideen, 5.407: „Die Meinung, die vom Schicksal dazu bestimmt ist, daß ihr letztlich jeder der Forschenden zustimmt, ist das, was wir unter Wahrheit verstehen, und der Gegenstand, der durch diese Meinung repräsentiert wird, ist das Reale“.

[93] Dieser Begriff kommt neuerdings bei Hutter, Narrative Ontologie, vor; er wird in dieser Arbeit in einem stark abweichenden Sinn verwendet.

Somit ermöglicht Peirces Realismus eine rationale Hermeneutik des Narrativen: die Frage nach der Wirklichkeit des Narrativen kann gestellt werden, und sie kann unter Bezugnahme der Ergebnisse der Realwissenschaft beantwortet werden ohne auf vermeinliche Grenzen der Erkenntnis bzw. auf Unerkennbares rekurrieren zu müssen. Der Realismus Peirces hat damit noch eine weitere Konsequenz: Dadurch, dass für den Realisten die Wirklichkeit durch wahre Darstellungen zugänglich wird, ist der Realismus ontologisch auf die (holistische) Bestimmung der Wirklichkeit als Summe der erkannten Gegenstände festgelegt, während die (alteritätstheoretische) Bestimmung der Wirklichkeit als das unerkennbare Andere per se als unplausibel gelten kann.

Allein auf der Grundlage der Philosophie Peirces lassen sich allerdings die genannten Schlussfolgerungen noch nicht ziehen. Das liegt daran, dass Peirce die wissenschaftliche Wahrheit wie angedeutet nur als abstraktes Endergebnis eines unendlichen Forschungsprozesses denken kann, nicht aber als konkretes wissenschaftliches Ergebnis[94]. An dieser Stelle rückt Peirces Semiotik wieder in die Nähe zu den aktuellen ‚kultursemiotischen' Ansätzen, die den Fokus auf die Vielfalt der Darstellungsprozesse und die Unendlichkeit der Semiose setzen.

Als zweite Voraussetzung dieser Arbeit ist daher die Epistemologie und Wissenschaftstheorie des kritischen Rationalismus zu nennen, welche das genannte Problem einer tragfähigen Lösung zugeführt hat. Zentral für den kritischen Rationalismus ist die Methode kritischer Prüfung, welche die Aporien des Begründungsdenkens überwindet und es ermöglicht, die Gegenstände der aktuell am besten bestätigten Theorien als Dinge an sich, das heißt als die Wirklichkeit anzusehen. Epistemisch setzt die Methode kritischer Prüfung die Aufgabe des Ideals sicheren Wissens voraus, sofern von Wissen und Wahrheit von Überzeugungen nur unter fallibilistischem Vorbehalt die Rede sein kann. Die Aufgabe dieses Ideals ermöglicht es, wahre Sätze mit Hilfe von Argumenten anhand bestimmter Kriterien hypothetisch zu identifizieren. Albert spricht von der Entkopplung von Sicherheit und Wahrheit, wie sie in Poppers Begriff des ‚Vermutungswissens' zum Ausdruck kommt[95]. Dies bedeutet den Wechsel vom naiven zum kritischen Realismus, vor allem aber vom klassischen, begründungsorientierten Rationalismus zum kritischen Rationalismus. Damit unterscheidet sich diese vor allem naturwissenschaftlich orientierte realistische Philosophie prinzipiell von der obigen sprachphilosophisch orientierten, nominalistischen Denktradition, die bei allen Differenzen darin übereinkommt, „daß man, um absolute Sicherheit zu erreichen, den Realismus und damit die Idee einer inhaltlichen Wahrheit opfern" muss[96]. Der kritische Rationalismus übt Kritik an dieser antirealistischen Erkenntnistheorie[97], die dem kulturwissenschaftlichen Denken wesentlich zu Grunde liegt.

Lauster etwa bringt diese antirealistische Grundhaltung deutlich zum Ausdruck, sofern aus dem gescheiterten Begründungsdenken ein Skeptizismus bezüglich der Möglichkeit einer

[94] Peirce, Festlegung einer Überzeugung, 5.384. Vgl. Peirce, Naturgesetz, 308f. Zum Begriff der ‚ultimate opinion', die nur ‚in the long run' zu erreichen sei, vgl. Apel, Denkweg, 73f. Zu der Problematik des ‚final-futuristischen' Realitätsverständnisses als ‚Grenzbegriff des Erkennbaren' vgl. Schmuck, Peirces Religion of Science, 50ff.
[95] Albert, Traktat, 38ff. Vgl. Popper, Objektive Erkenntnis, 76–79.
[96] Albert, Traktat, 39.
[97] Albert, Kritik der reinen Erkenntnislehre, 29–34.

inhaltlichen Bestimmung der Wirklichkeit resultiert. Dies erklärt die Konzentration auf Erfahrung und Deutung[98]; es handelt sich um einen Weg, den laut Lauster „die akademische Theologie seit bald 200 Jahren mehrheitlich geht“[99] – woran erneut deutlich wird, wie eng theologisches und kulturwissenschaftliches Denken ideen- bzw. geistesgeschichtlich verknüpft sind. Dabei wäre das Angebot einer „schiedlich-friedliche[n] Kompetenzaufteilung“[100] an die Realwissenschaften missverstanden, wollte man es als Zugeständnis an einen kritischen Realismus im beschriebenen Sinne werten. Vielmehr geht es Lauster darum, die Geltung der Realwissenschaften bezüglich ihrer Fähigkeit zur Darstellung der Wirklichkeit zu bestreiten. Es handelt sich um eine Relativierung und somit Infragestellung des wissenschaftlichen Realismus im für die Kulturwissenschaften typischen Hinweis darauf, „dass alle Wirklichkeitszugänge des Menschen prinzipiell deutenden Charakter haben“ und keine „Wirklichkeitsabbildung“ darstellten[101]: „Selbst die vermeintlich so objektiven naturwissenschaftlichen Argumentationsgänge tragen in sich einen unabweisbaren Modellcharakter …“[102]. Der naturwissenschaftliche Erkenntnisanspruch wird in Frage gestellt im Hinweis auf die „Konstruktivität und Perspektivität“ bzw. die „Sprachrelativität von Erkenntnis“, die selbst als das „Resultat eines kulturellen Vermittlungsprozesses“ anzusehen sei. „Jede Form der Erkenntnis ist in diesem Sinne eine Konstruktion des erkennenden Subjekts, das unter seinen jeweiligen anthropologisch vorgegebenen und kulturell vermittelten Erkenntnisvoraussetzungen und dann vor allem unter einer ganz bestimmten Perspektive Erkenntnis als eine Deutung von Wirklichkeit konstruiert“[103]. Daraus leitet sich dann die Vielfalt menschlicher Wirklichkeitszugänge ab[104].

Wenn aber Erzählung epistemisch – im Hinblick auf Erschließung von Wirklichkeit – ebenso relevant sein soll wie wissenschaftliche Erklärung, dann wird der von Lauster selbst als wichtig markierte Unterschied der Hinsicht, in der hier jeweils auf Wirklichkeit Bezug genommen wird[105], verwischt. Bezeichnenderweise kritisiert Lauster entsprechend die wichtige und nötige Differenz von subjektiv-religiöser und objektiv-wissenschaftlicher Bezugnahme auf Wirklichkeit[106], wobei er erneut gegen das „naturwissenschaftliche[] Objektivitätsideal“ die Einsicht ausspielt, „dass jede Form von Erkenntnis eine subjektive, konstruktive und

[98] Lauster, Religion als Lebensdeutung, 11. Lauster rekurriert hier auf die „deutungstheoretische Fassung des Religionsbegriffs“ (Lauster, Religion als Lebensdeutung, 15).
[99] Lauster, Religion als Lebensdeutung, 15.
[100] Lauster, Religion als Lebensdeutung, 15.
[101] Lauster, Religion als Lebensdeutung, 12.
[102] Lauster, Religion als Lebensdeutung, 12.
[103] Lauster, Religion als Lebensdeutung, 12.
[104] Lauster, Religion als Lebensdeutung, 12.
[105] Lauster, Religion als Lebensdeutung, 16: „Religiöse Deutungen verfahren in ihrer Symbolisierung anders als wissenschaftliche Erklärungsversuche, doch beziehen sie sich auf ein und dieselbe Wirklichkeit“. Wenn dies gelten soll, dann kann Lauster nicht gleichzeitig behaupten, in religiös-symbolischer Deutung käme ein (besonderer) „Aspekt der Wirklichkeit“ (Lauster, Religion als Lebensdeutung, 16) zur Sprache, denn dies impliziert, dass sich dieser ‚Wirklichkeitsaspekt‘ von jener Wirklichkeit unterscheidet, auf welche sich die Realwissenschaften beziehen.
[106] So meint Lauster dem Projektionsverdacht durch die Behauptung der Objektivität von Sinn entgehen zu können, obwohl diese Behauptung mit dem realwissenschaftlichen Befund nicht vereinbar ist. Vgl. dazu etwa Albert, Kritischer Rationalismus, 44, der für solche Fälle von einem „deskriptive[n] Mißverständnis der normativen Sprache“ spricht.

produktive Leistung des Erkennenden“ sei[107]. Daher weist Lauster auch den Vorschlag Gräbs zurück, Sätze des Glaubens als symbolische Sinndeutungen scharf von „objektive[n] Wirklichkeitsbehauptungen“ zu unterscheiden und gleichzeitig dem Wirklichkeitsbezug der letzteren Rechnung zu tragen, denn das müsste zu dem Eingeständnis führen, dass religiöse Deutungen „die Welt, die Natur und die Geschichte, die an sich keinen Sinn haben, in einen solchen für uns überführen“[108]. Lauster meint jedoch die bei Gräb vorausgesetzte Objektivitätsunterstellung bezüglich der Realwissenschaften wie ausgeführt allein im Hinweis auf den konstruktiven Charakter jeder Erkenntnisbemühung ad absurdum führen zu können: „Eine solche am Idealbild des objektiven, forografischen Abbilds orientierte Wirklichkeitserfassung gibt es nicht“[109].

Dass der konstruktive, sprachabhängige, perspektivische, plurale Charakter menschlicher Erkenntnisbemühungen die zutreffende Darstellung von Wirklichkeit per se ausschließe, diese unausgesprochene Voraussetzung der Argumentation Lausters verweist auf das klassische Erkenntnisideal sicherer Erkenntnis, wonach nur eine voraussetzungslose, sichere Erfassung von Wirklichkeit als Erkenntnis in Frage komme. Wissenschaftliche Erkenntnis hat aber aus Sicht des kritischen Rationalismus schon längst einen epistemischen Wechsel vorgenommen, der Wahrheit und Wirklichkeitsbezug von Darstellungen nicht genetisch über die Voraussetzungslosigkeit des Zugangs zur Wirklichkeit, sondern über das Verfahren kritischer Prüfung bestimmt. Denn in der Tat: „Wir haben nur die historische Abfolge von Theorien mit ihren verschiedenen Repräsentationen der Natur …“[110]. Diese haben jedoch verschiedene „Bewährungsgrade[]“, was eine Entscheidung über die vermutlich zutreffende Theorie ermöglicht. Diese kritische Prüfung berechtigt dann aber auch zu dem aus kulturwissenschaftlicher Sicht so fragwürdigen Schritt, bestimmte bewährte Konstruktionen als wahr und der Wirklichkeit entsprechend anzusehen: „Was wir vernünftigerweise als existierend ansehen, ist der Objektbereich, über den die zum gegenwärtigen Zeitpunkt besten Theorien sprechen“[111]. Grund für diesen Wechsel der epistemischen Perpektive ist die Einsicht in das Scheitern des Begründungsdenkens, sofern weder Evidenz[112], noch Erfahrung[113], weder Introspektion noch Intuition[114] die jeweiligen Erkenntnisbemühungen zu sichern vermögen.

---

[107] Lauster, Religion als Lebensdeutung, 13. Entsprechend wird die Auffassung kritisiert, dass die Geisteswissenschaften „im Gegensatz zu den Naturwissenschaften keine objektiv ausweisbaren Erklärungen der Wirklichkeit vorlegen könnten“.

[108] Gräb, Lebensgeschichten, 18, vgl. Lauster, Religion als Lebensdeutung, 14.

[109] Lauster, Religion als Lebensdeutung, 15.

[110] Kanitscheider, Von der mechanistischen Welt, 6.

[111] Kanitscheider, Von der mechanistischen Welt, 6.

[112] Gegen Lauster, Religion als Lebensdeutung, 18. Vgl. Lauster, Religion als Lebensdeutung, 26: „Es geht also um jene Situationen und Begebenheiten, die von sich aus danach drängen, die eigene Erfahrung der Wirklichkeit als Erscheinungsform einer transzendenten Dimension zu deuten. In dieser Evidenz von Transzendenz liegt jener gesuchte Referenzpunkt, der die religiösen Wirklichkeitsdeutungen ‚empirisch‘ und das kann in unserem Zusammenhang nur heißen: an konkreten Erfahrungen der Wirklichkeit absichert“.

[113] Subjektive Erfahrungsevidenzen sagen nichts über die Plausibilität der dadurch geglauben Deutungen aus. Vgl. dazu Popper, Logik der Forschung, 70f: „Erlebnisse können Entschlüsse, also auch Festsetzungen motivieren [vielleicht sogar entscheidend]; aber sie können einen Basissatz ebenso wenig begründen wie ein Faustschlag auf den Tisch“. Popper hat daher seinem Stolz Ausdruck gegeben, kein ‚Glaubensphilosoph‘ zu sein (Popper, Objektive Erkenntnis, 25f).

[114] Vgl. Peirce, Einige Konsequenzen aus vier Unvermögen, 5.265. Ebenso verhält es sich mit einem eventuellen Zwang zur Anwendung bestimmter Deutungskategorien, wie sie Lauster, Religion als Lebensdeutung, 25,

Im Bereich der Theologie und Kulturwissenschaft hat diese Einsicht in das Scheitern des Begründungsdenkens jedoch nicht zur Aufgabe der entsprechenden begründungsorientierten Epistemologie geführt, sondern zu deren Fortführung unter skeptischen Vorzeichen. Dabei spielt vermutlich auch eine Rolle, dass diese Epistemologie als ‚Offenbarungsmodell der Erkenntnis' (Albert) bereits historisch unter theologischem Vorzeichen steht und daher von vornherein den Gedanken der Grenzen des Erkennens bzw. den Verweis auf eine Unverfügbarkeitsdimension in sich trägt[115]. Dies legt zumindest der Umstand nahe, dass Lauster bestrebt ist, seine Deutungstheorie in Übereinstimmung mit dem theologischen Gedanken der Offenbarung zu bringen[116]. Ohne den (kritischen) Realismus, der die Wirklichkeit mit dem Ganzen des materiellen Universums identifiziert, bleibt nur das Offenbarungsmodell der Erkenntnis, welches aus der Not der unsicheren Erfassung der Wirklichkeit die Tugend der Bestimmung der Wirklichkeit als unerkennbar macht und diese epistemische Einsicht als das Spezifikum religiöser bzw. narrativer Deutungen ausgibt: „Die Wirklichkeit begegnet dem Menschen in der religiösen Erfahrung in einer Weise, von der er sich ergriffen und zutiefst angesprochen erfährt und daher sich selbst, das Leben und die Wirklichkeit im Lichte dieser Erfahrung deutet und dabei immer zugleich auch um die Abständigkeit und Vorläufigkeit seiner Deutungsoptionen weiß"[117]. „Es [das Subjekt, Anm.] nimmt in seiner Wirklichkeitsdeutung ein der Wirklichkeitswahrnehmung selbst eingeschriebenes Versprechen wahr, einen Einspruch zur Welt, dass sie nicht nur so ist, wie sie ist"[118]. Erfahrung steht dabei lediglich für die subjektive Seite des unerkennbaren Absoluten, das Affiziertwerden vom ‚ganz Anderen'[119].

Dass diese Positionierung Lausters den theologischen und vor allem auch religionspädagogischen Regelfall beschreibt, zeigt ein kurzer Vergleich mit der Konzeption von Failing und Heimbrock. Deren Verweis auf Wahrnehmung entspricht einerseits insofern genau dem ‚Offenbarungsmodell der Erkenntnis', als der epistemische Anspruch einer „schärfere[n] Wahrnehmung der Wirklichkeit"[120] erhoben und „der Wahrnehmung selbst … eine religiöse Qualität zugebilligt"[121] wird. Andererseits spielt auch hier die epistemische Konstruktion eines unerkennbaren Anderen, Absoluten eine zentrale Rolle, sofern von einem „erkenntnistheoretische[n] Vorbehalt, auf das Phänomen verwiesen zu sein, das etwas zeigt, ohne das Gezeigte ganz offenzulegen"[122] die Rede ist. „[D]ie direkte Begegnung" mit der Wirklichkeit „[wird] ausgeschlossen … und übergangsartige zwischenräumliche Berührungen dennoch für möglich gehalten". Die damit für die Wahrnehmung behauptete „Dialektik von Enthüllen und Verbergen" stellt dabei den Zusammenhang her zwischen Phänomenologie und

beschwört: „Das Subjekt erfährt sich von der Wirklichkeit so angegangen, dass es in seiner Interpretation dieser Wirklichkeitsbegegnung nicht anders kann, als jene Deutungsmuster des Göttlichen, des Heiligen, des Übersinnlichen und des Übernatürlichen anzuwenden". Auch ein solcher (vermeintlicher) Zwang kann den Wahrheitsbezug der betreffenden Kategorien nicht sicherstellen.

[115] Zur Diagnose des theologischen Denkens in der Erkenntnistheorie vgl. exemplarisch Albert, Traktat, Abschnitt 3 (‚Das Offenbarungsmodell in der Erkenntnislehre').

[116] Lauster, Religion als Lebensdeutung, 11f.

[117] Lauster, Religion als Lebensdeutung, 26f.

[118] Lauster, Religion als Lebensdeutung, 27.

[119] Lauster, Religion als Lebensdeutung, 16.25f.

[120] Failing/Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen, 9.

[121] Failing/Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen, 276.

[122] Failing/Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen, 280. Dort finden sich auch die folgenden Zitate.

kulturalistischer Interpretation der „Einsicht in die Vermitteltheit allen menschlichen Lebens und die fundamentale Bedeutung von Symbolen und Sprache“. Ausdrücklich verweisen Failing und Heimbrock in diesem Zusammenhang noch einmal auf das epistemisch relevante Anliegen, dem ‚Fremden‘ und ‚Anderen‘ sein Eigenrecht lassen zu wollen. Dieser epistemische Bezugspunkt und die damit einhergehende These „prinzipielle[r] Relativität“ führt jedoch dazu, dass wie Lauster auch Failing und Heimbrock den ansonsten üblichen wissenschaftlichen Ansprüchen ‚universalisierenden‘, ‚gegenständlichen‘ Denkens eine Absage erteilen[123].

Positiv ist gegenüber Lauster hervorzuheben, dass dieser gegenüber funktionalistischen und pragmatischen Engführungen die Notwendigkeit der Frage nach der Referenz bzw. dem Realitätsbezug von Deutungen betont[124]. Darüber hinaus will er – im Unterschied zum Pluralismus, der in den Kulturwissenschaften vorherrscht – auch den Gedanken der „Einheit unseres Wirklichkeitsverständnisses“[125] ausdrücklich festhalten. Lauster möchte das „Referenzproblem“ keineswegs dispensieren, er erkennt, dass der deutungstheoretische Ansatz zu einer „Multiperspektivität“ der Wirklichkeitszugänge führt, gesteht aber zu, dass es „um der Einheit unseres Wirklichkeitsverständnisses willen eines gemeinsamen Bezugspunktes“ bedarf[126]. Allerdings bleibt Lauster insofern dem Offenbarungsmodell der Erkenntnis verhaftet, als er den Wirklichkeitsbezug von Deutungen genetisch durch Rückbezug (‚Aufweis‘, „Verifikation“) auf die Erfahrung der die Deutung hervorbringenden Wirklichkeit sichern will[127]. Jedenfalls sieht Lauster in der These eines außersprachlichen ‚Anstoßes‘ der Deutungsaktivität einen Weg, eine Brücke zwischen Deutungstheorie und Offenbarungstheologie zu schlagen[128].

Der Rückzug auf die These der Hervorbringung von Deutungen durch die Wirklichkeit selbst ist jedoch kein Ausweg, der auch nur den Realitätsbezug von (religiösen) Deutungen sichern könnte[129]. Selbst wenn es ausgemacht wäre, dass es die an sich seiende Wirklichkeit ist, welche die jeweilige (religiöse) Deutung hervorbringt, so wäre mit diesem genetischen Befund noch nichts über die Geltung, das heißt den Realitätsbezug der Deutung als Deutung, ausgesagt – geschweige denn über den angeblichen ‚Aspekt‘ der Wirklichkeit[130], der so

[123] Failing/Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen, 280; vgl. Failing/Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen, 278: „Die je vom Subjekt als seine Lebenswelt erfahrene Welt ‚zeigt sich‘ ihm, bleibt ein ‚Gegenüber‘, ohne ein Ding zu werden“; vgl. Failing/Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen, 293f: „Sie [die – praktisch-theologisch in Anspruch genommene – Phänomenologie, Anm.] legt keinen einheitlichen Logos mehr zugrunde, verweigert sich daher auch einer abschließenden Bestimmbarkeit des Alltäglichen wie des Außeralltäglichen“; vgl. Failing/Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen, 292: „Dem hier anvisierten Theorietyp dient nicht die objektivierende Einstellung des Beobachters als Modell für die Einstellung des Theoretikers“.

[124] Lauster, Religion als Lebensdeutung, 13.15.21.

[125] Lauster, Religion als Lebensdeutung, 15.

[126] Lauster, Religion als Lebensdeutung, 15.

[127] Lauster, Religion als Lebensdeutung, 14.

[128] Lauster, Religion als Lebensdeutung, 16f.

[129] Lauster, Religion als Lebensdeutung, 16: „Um dieser Projektionsfalle zu entgehen, müsste der Nachweis gelingen, dass religiöse Deutungen tatsächlich einen Aspekt der Wirklichkeit in symbolischer Deutung zum Ausdruck bringen, der auf die Wirklichkeit konstruktiv antwortet und nicht aus der reinen Konstruktion des Bewußtseins stammt“. Vgl. Lauster, Religion als Lebensdeutung, 16: „Entscheidend ist für unseren Zusammenhang, dass die Wirklichkeitskompetenz religiöser Deutungen daran hängt, inwieweit sie sich als Reaktionen auf die Wirklichkeit selbst erfassen lassen“.

[130] Lauster, Religion als Lebensdeutung, 17.

angeblich zur Darstellung komme. Durch Aufdecken der Genese einer Darstellung kann nicht ohne Weiteres sichergestellt werden, dass diese „durchaus etwas von dieser Wirklichkeit einzufangen vermag“[131] – wobei im übrigen offen bleibt, wie die Behauptung einer Affizierung durch die Wirklichkeit selbst plausibel gemacht werden soll. Solche Bestimmungen, die einen Abgleich von Konstruktionen an der Realität selbst suggerieren, stehen in Spannung mit der Einsicht in das Fehlen einer dazu nötigen unmittelbaren Gegebenheit der Wirklichkeit. Denn in der Tat: „Eine … am Idealbild des objektiven, fotographischen Abbilds orientierte Wirklichkeitserfassung gibt es nicht“[132]. Allerdings bedeutet das nicht, dass nicht eine kritische Prüfung von Konstruktionen anhand von Kriterien möglich wäre, die darauf hindeuten, dass die betreffende Konstruktion der an sich seienden Wirklichkeit entspricht bzw. nicht entspricht. Es ist demnach nicht die Voraussetzungslosigkeit der Wirklichkeitbegegnung bzw. die Einwirkung der Wirklichkeit auf den Erkennenden, welche die Darstellungen im Hinblick auf ihre Wahrheit und ihren Wirklichkeitsbezug beglaubigt, sondern ihre kritische Prüfung.

Für die vorliegende Arbeit ergibt sich aus den genannten Voraussetzungen der Semiotik Peirces und der Epistemologie Poppers, dass die zur Analyse anstehenden kulturwissenschaftlichen Konzeptionen von Koschorke nicht nur im Hinblick auf die epistemischen und ontologischen Implikationen ihres Verständnisses von Erzählungen kritisch zu befragen sind. Herauszuarbeiten ist in diesem Zusammenhang auch die Verhältnisbestimmung von Narration und Kognition, die von den einzelnen Ansätzen jeweils vorgenommen wird. Denn sie entscheidet darüber, ob im Rahmen der jeweiligen Konzeption eine rationale Interpretation der Erzählung im Licht des rationalen Weltwissens möglich ist oder ob im Namen der Erzählung eigene Erkenntnisansprüche gesetellt werden, die auf rational Nicht-Ausweisbares zielen.

Aus der kritischen Auseinandersetzung mit den genannten Ansätzen zu einer narrativen Ontologie bei Koschorke, Lyotard und Luckmann ergibt sich als konstruktive These dieser Arbeit, dass Erzählung als eine Form existenziell-erfahrungsbezogener und darin wertender, das heißt ästhetisch-ethischer Darstellung der Wirklichkeit als Ganzes aufgefasst werden sollte. Dazu kann sich diese Arbeit auf einige Elemente des phänomenologischen Sozialkonstruktivismus von Luckmann stützen, insbesondere auf seine Theorie von Erfahrung, Transzendieren und Sinndeutung. Von diesen Theorieelementen aus kann deutlich gemacht werden, dass nicht nur die Wirklichkeit als Ganzes, sondern auch kleinere Wirklichkeitseinheiten Gegenstand von Erzählungen sein können. Luckmanns Theorie der Erfahrungstranszendenz wird hier allerdings in modifizierter Form verwendet. Vor allem wird die mit epistemischen Ansprüchen belastete phänomenologische Grundlegung seines Ansatzes aufgegeben. Dadurch wird seine Theorie der Erfahrunstranszendenz und narrativen Sinndeutung anschlussfähig an eine empirische Anthropologie und ihre Bestimmungen können als (ästhetisch-ethische) Werttheorie entfaltet und vor dem Hintergrund des rationalen Weltwissens interpretiert bzw. präzisiert werden.

[131] Lauster, Religion als Lebensdeutung, 16.
[132] Lauster, Religion als Lebensdeutung, 15.

## Der Gang der Untersuchung

Aus den bisherigen Ausführungen ergibt sich die inhaltliche Struktur und Gliederung der vorliegenden Arbeit wie folgt:

Im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit soll die Bedeutung der Frage nach der Wirklichkeit des Narrativen für die Religionspädagogik aufgewiesen werden. Als Ausgangspunkt dient hierbei der Beitrag, den eine Ontologie des Narrativen für eine (kulturhermeneutische) Verhältnisbestimmung von christlicher Tradition und Popularkultur leisten kann, die beide gemeinsam haben, dass in ihnen das Narrative eine zentrale Rolle spielt. Grundsätzlich wird die Problematik der theologischen Nichtverobjektivierbarkeitsdoktrin dargestellt, die üblicherweise mit der narrativen religiösen Überlieferung verbunden wird. Es wird aufgezeigt, dass auch dezidiert erfahrungsorientierte Ansätze wie der performative RU nicht ohne ontologische Voraussetzungen auskommen. Schließlich wird dafür argumentiert, dass sich unreflektierte ontologische Voraussetzungen auch in weit verbreiteten Annahmen über die Religiosität von Kindern auswirken. Im Verweis auf die Verwendung der religiös-narrativen Motive ‚Gott' und ‚Schöpfung' soll schließlich die Problematik der Nichtverobjektivierbarkeitsdoktrin an konkreten religionsdidaktischen Beispielen dargestellt werden.

Mit dem zweiten Kapitel beginnt die Analyse der genannten maßgeblichen erzählphilosophischen Ansätze, die sich direkt oder indirekt auch auf das religionspädagogische Verständnis der Wirklichkeit von Erzählungen ausgewirkt haben. In der kritischen Auseinandersetzung mit der ‚allgemeinen Erzähltheorie' Koschorkes stehen im Wesentlichen zwei Aspekte im Vordergrund: Zum einen seine These der epistemischen Abhängigkeit kritischer Rationalität vom Narrativen und zum anderen die seinem Ansatz inhärente Ontologie des Unbestimmten. Abschließend werden die Ergebnisse der Auseinandersetzung für eine kritische Analyse von religionspädagogischen Ansätzen, welche von ähnlichen Voraussetzungen wie Koschorke ausgehen, fruchtbar gemacht. Ein zentrales Argument lautet hier, dass ein Pan-Narrativismus, wie ihn Koschorke anzielt, aus kritisch-rationaler Sicht nicht plausibel ist.

Im dritten Kapitel wird die postmoderne Philosophie Lyotards im Hinblick auf dessen Verständnis von Erzählung und sein Wirklichkeitsverständnis untersucht, wobei Lyotards Hauptwerk ‚Der Widerstreit' im Zentrum steht. Lyotard sieht Erzählungen kritischer als Koschorke, versucht aber ähnlich wie dieser gegen ‚raisonnierendes' Denken ein alternatives (deliberatives) Verständnis von Vernunft zu etablieren, welches narrative Züge trägt. Dagegen wird hier die These vertreten, dass Lyotard mit dem Postulat bzw. der Zielsetzung des Widerstreits der Diskurse von falschen Voraussetzungen ausgeht, sofern es durchaus möglich erscheint, eine rationale Verhältnisbestimmung und somit eine vernünftige Synthese der verschiedenen Diskurse vorzunehmen. Des Weiteren bietet Lyotards Ästhetik des Erhabenen bzw. Undarstellbaren Raum, das Narrative positiv zu bestimmen. Ähnlich wie bei Koschorke ist darin eine implizite Ontologie des Anderen (der Sprache) nachweisbar, wobei von diesem Anderen angenommen wird, dass es im Ästhetischen (und somit auch im Narrativen) zur Sprache kommen kann. Bei Lyotard wird deutlich, dass er einer idealistischen Ontologie folgt, die von der Totalität der Sprache bzw. dem Anderen der Sprache als letzter Wirklichkeit ausgeht, statt die von ‚raisonnierender' Vernunft aufgewiesene Totalität des Existierenden

zum Ausgangspunkt zu nehmen. Die genannten Kritikpunkte werden abschließend für eine kritische Auseinandersetzung mit inhaltlich verwandten religionspädagogischen Ansätzen verwendet. Dabei steht wie erwähnt die ‚profane Religionspädagogik' von Beuscher und Zilleßen im Mittelpunkt, welche unter dem Motto der ‚Verunsicherung' die Infragestellung aller sprachlichen Festsetzungen als die zugleich philosophisch, theologisch und religionspädagogisch gebotene Haltung propagiert.

Kapitel vier bietet eine Darstellung und Kritik des Sozialkonstruktivismus von (Berger und) Luckmann. Luckmanns Ansatz unterscheidet sich von denen Koschorkes und vor allem Lyotards durch seine phänomenologische Fundierung, weshalb zunächst die Beschäftigung mit Luckmanns Theorie der Erfahrungstranszendenz bzw. sein Verständnis des Zusammenspiels von ‚Erfahrung' und ‚Deutung' im Mittelpunkt der Untersuchung steht. Der Zusammenhang zum Narrativen ergibt sich daraus, dass es sich bei den symbolischen Sinnsystemen, insbesondere den heiligen Kosmen als den symbolischen Sinnsystemen ‚letzter Relevanz', in denen Erfahrungen ‚großer Transzendenz' zum Ausdruck kommen, vorwiegend um Erzählungen handelt. Es wird darauf hingewiesen, dass Luckmanns Konzeption in vielfältiger Weise in der Religionspädagogik Resonanz gefunden hat, ohne allerdings zum Ausgangspunkt eines religionspädagogischen Ansatzes geworden zu sein. In der kritischen Auseinandersetzung mit Luckmann wird seine phänomenologische Orientierung kritisiert. Diese führt einerseits zu falschen Letztbegründungsansprüchen und zu einer Marginalisierung begrifflicher Deutungsaktivität, andererseits befördert sie eine idealistische Interpretation der phänomenologischen Begriffe von Erfahrungstranszendenz, wodurch die erreichte Bedeutungsdifferenz von ‚Transzendieren' einerseits und ‚Transzendenz' im klassisch-metaphysischen Sinne andererseits wieder eingeebnet zu werden droht. Die somit auch bei Luckman bestehende Tendenz zu einer Metaphysik des unerkennbaren Absoluten (etwa in der unbestimmten Rede von ‚anderen Wirklichkeiten') erhält allerdings ein Gegengewicht dadurch, dass Luckmanns Überlegungen durchweg an der Struktur menschlicher Erfahrung orientiert sind, wodurch sie sich im Rahmen der Erfahrungswelt halten und somit eher auf Totalität als auf Alterität zielen. Hinzu kommt, dass Luckmanns Sinnbegriff einen guten Ausgangspunkt dafür abgibt, die Besonderheit des narrativen Zugriffs auf Wirklichkeit genauer zu bestimmen.

Die genannten Anknüpfungspunkte bei Luckmann werden im fünften Kapitel zum Ausgangspunkt eigener Überlegungen im Hinblick auf eine narrative Ontologie in religionspädagogischer Absicht genommen. Einer Idee Peirces folgend handelt es sich bei narrativem Wissen demnach um ‚instinktives' Erfahrungswissen[133], das insofern unmittelbar ist, als es anthropologisch fundiert ist. Im Rahmen einer modifizierten Theorie der Erfahrungstranszendenz ließe sich dies inhaltlich und ontologisch so konkretisieren, dass Menschen ein unmittelbares Verhältnis zu sich (‚Ich'), den (belebten und unbelebten) Dingen der Umwelt (‚Wir') und zum Ganzen der Welt (‚Alles') haben. Dies lässt sich anhand der Ergebnisse verschiedener empirischer Forschungsansätze aus Religionspsychologie, Soziobiologie des Religiösen etc. untermauern. Narratives Erfahrungswissen ist allerdings vage[134], das heißt inhaltlich unterbestimmt und insofern ontologisch abhängig von den

[133] Zu Peirces Konzeption von Instinkt und common sense vgl. Schmuck, Peirces Religion of Science, Abschnitt 2.
[134] Zu Peirces Konzeption von Vagheit vgl. Schmuck, Peirces Religion of Science, Abschnitt 2.

Ergebnissen der Realwissenschaften und der sich daraus ergebenden wissenschaftlichen Weltauffassung. Narrative Ontologie stellt insofern keine eigenen Erkenntnisansprüche, sofern sie eine ‚lebensweltliche' Abblendung der Komplexität der realen Welt darstellt, wie sie von den Realwissenschaften erforscht und repräsentiert wird. Gerade dadurch, dass die narrative Ontologie in diesem Sinne an die realwissenschaftliche Ontologie gebunden bleibt, wird allerdings der Weg dafür frei, die Eigenart des narrativen Zugangs zur Geltung zu bringen. Es wird somit der entgegengesetzte Weg eingeschlagen gegenüber der theologischen Tradition und den hier analysierten kulturphilosophischen Ansätzen. Diese wollen die Besonderheit des narrativen Zugangs zur Wirklichkeit durch eine Form der Nichtverobjektivierbarkeitsdoktrin sichern, erheben aber genau dadurch eigene ontologische Ansprüche, wodurch Narration als eine eigene Form von Erkenntnis des Unerkennbaren ins Spiel gebracht wird.

Anschließend wird (im Mittelteil des Kapitels) erläutert, inwiefern davon gesprochen werden kann, dass Erzählungen sich auf ‚das Ganze' der Wirklichkeit beziehen, ohne dass damit bereits der Rahmen einer empirischen Ontologie der Realwissenschaften überschritten wird. Vor allem wird näher auf die Frage der besonderen Eigenart des narrativen Zugangs zur Wirklichkeit eingegangen. Der diesbezügliche Vorschlag lautet, dass es sich bei Narrationen um einen existenziell-wertenden Zugang zur Wirklichkeit handelt, der insofern einen ästhetisch-ethischen Charakter hat, als er Möglichkeiten existenzieller Identifikation und Wertorientierung aufzeigt. Denkt man Luckmanns Idee der Erfahrungstranszendenz in diesem Verständnishorizont weiter, so besteht die Möglichkeit, bei der Analyse von Narrationen Identifikationsgrößen bzw. ‚Wertzentren' mit verschiedenster Reichweite zu bestimmen, die wie bereits erwähnt vom ‚Ich' über verschiedenste Formen des ‚Wir' bis hin zum ‚Ganzen' reichen – also zu dem, was Luckmann vor einem etwas anderen Verständnishintergrund ‚große Transzendenz' genannt hat. Damit wäre mit der narrativen Ontologie zugleich die Grundlage für eine rationale Hermeneutik des Narrativen geschaffen. Diese wäre in der Lage, eine konsequente Verhältnisbestimmung nicht nur von religiös-narrativer Tradition, populären Erzählungen und narrativen Weltanschauungsmotiven, sondern auch von narrativen und begrifflich-dogmatischen Bestandteilen innerhalb religiöser Traditionen vorzunehmen. Am Ende der Arbeit schließlich soll aufgezeigt werden, wie es aus der Perspektive der skizzierten rationalen Hermeneutik und narrativen Ontologie möglich ist, das Reflexionsdefizit der performativen Religionspädagogik, das Ontologisierungsproblem der Kinder- und Jugendtheologie, sowie das Religionsdefizit des problemorientierten Religionsunterrichts zu vermeiden und doch dem Wahrheitsmoment der genannten Ansätze gerecht zu werden.

Im Folgenden sind bei der Zitation Hervorhebungen im Original nur dann wiedergegeben, sofern sie für das Verständnis des Zusammenhangs wesentlich sind.

# 1. Das religionspädagogische Projekt einer Ontologie von Erzählungen

## 1.1. Kulturhermeneutische Dimension: Der narratologische Beitrag der Ontologie

### *1.1.1. Popkulturelle Universalisierung christlich-narrativer Motive*

Erzählungen im weitesten Sinne erfreuen sich bekanntermaßen einer äußerst großen Beliebtheit. Gerade im Hinblick auf die populäre Kultur ist gut plausibel zu machen, dass ‚jeder gern Geschichten hört'[1]. Hinzu kommt die biographische Bedeutung des Narrativen[2]. Vor allem die gegenwärtige Popularkultur verdeutlicht den Stellenwert von Erzählungen, insbesondere dann, wenn sich diese durch moderne Medien wie Film realisieren: „Das Kino ist somit ein relevanter Faktor im Prozeß der Identitätsbildung"[3].

Der aktuellen Bedeutung, die Narrationen haben, korrespondiert in fast überraschender Weise die große Bedeutung, des Narrativen für die christliche Religion. Spätestens seit der Bewegung der ‚Narrativen Theologie' der 70er Jahre ist es in Theologie und Religionspädagogik weitgehend Konsens, dass das Christentum in hohem Maße von seiner narrativen Tradition lebt und von ihr her verstanden werden muss. So stellen Narrationen den zentralen Aspekt, gewissermaßen den Kern, der Glaubenstradition dar: „Die Bibel enthält zwar im Alten wie im Neuen Testament auch Texte, die nicht erzählender Natur sind …, aber ich sage sicher nicht zu viel, wenn ich behaupte, daß die wichtigsten, die religiös relevanten Texte Erzählungen sind. Jesus von Nazareth tritt uns vornehmlich als erzählte Person, … entgegen, und die Jünger erscheinen als Zuhörer von Erzählungen, die ihrerseits die gehörten Erzählungen weiter- und nacherzählen. So sind diese Erzählungen schließlich auch auf uns gekommen … Das Christentum ist Erzählgemeinschaft"[4]. Dogmatische Begrifflichkeiten sind dagegen als nachträgliche Verdichtungen bzw. als erster Versuch reflexiver Bestimmung der Wirklichkeit des narrativ gegebenen Traditionsgutes aufzufassen[5].

Im Bereich der Popularkultur, wenn auch längst nicht nur bzw. nicht erst dort, ist bei näherer Betrachtung ein reger Austausch zwischen den ‚alten' christlichen und den neuen populärkulturellen Erzählungen festzustellen. Dies betrifft einzelne Motive, ganze

[1] Hilger, Erzählen, 352.

[2] Diese hat religionspädagogisch zur Ausbildung ‚narrativer Religionsdidaktik' geführt; vgl. dazu im Überblick Lämmermann, Grundriß, 158f; Gennerich, Narrative Religionsdidaktik; zur ‚narrativen Identität' vgl. Ziebertz, Wozu religiöses Lernen, 148–151.

[3] Herrmann, Sinnmaschine, 28.

[4] Weinrich, Narrative Theologie, 330; vgl. Adam, Erzählen, 139f. Vgl. auch Büttner/Dieterich/Roose, Einführung, 56: „In der Tat bilden die Erzählungen (in einem weiten Sinne gemeint) der Bibel das Herzstück jeglicher Inhaltlichkeit. Dies gilt für das Judentum und den Islam im Hinblick auf deren ‚heilige Bücher' ebenfalls". Vgl. Grözinger, Die Sprache des Menschen, 158: „Der Gott, von dem die Hebräische Bibel und das Neue Testament berichten, ist ein in Geschichten verstrickter Gott. Deshalb wird in den biblischen Schriften so viel erzählt. … Und auch dort, wo andere literarische Formen als die der Erzählung verwendet werden, ist die Erkenntnis leitend, daß Gott ein Gott inmitten von Geschichten ist".

[5] Vgl. entsprechend die Kritik von Wacker, Zehn Jahre ‚Narrative Theologie', 19: „Fixiert auf das Interesse an kognitiv-begrifflicher Erkenntnis reduziert diese Theologie in ihrem Vollzug die integrale Gestalt des Glaubens auf dessen begrifflich-satzhaft explizierbares Moment. Der Akt des Glaubens geht im Für-Wahr-Halten auf, sein Inhalt wird zur Formel".

Erzählungen oder auch nur eine bestimmte Erzählstruktur, wie die ‚Reise des Helden'[6] veranschaulicht: Das christlich-biblische ‚Material' wird dabei mehr oder weniger ausgewählt, auch transformiert, mit anderem Material verschmolzen und wirkt dabei auch auf die christlichen Selbstverständnisse zurück – ein Prozess, der über viele Stationen verläuft und iteriert zu denken ist[7]. Die Verschmelzung der Geschichten der biblisch-christlichen Tradition mit denen der Popularkultur lässt den Schluss zu, dass es nicht mehr sinnvoll erscheint, christlich-religiöse Erzählungen kategorisch von profanen Geschichten abgrenzen zu wollen. Dadurch erhöht sich zugleich die Plausibilität des hier avisierten Unterfangens, eine allgemeine Theorie der Erzählung anzustreben. Vielfach dominiert jedoch immer noch eine Sichtweise, welche die Unterscheidung ‚christlich' – ‚religiös' – ‚existenziell' im besten Fall inklusivistisch versteht[8] bzw. von einem Primat der biblischen Erzählungen gegenüber den nichtbiblischen ausgeht. Deutlich ist das zu sehen an Zuordnungsmodellen, die davon ausgehen, dass die biblische Geschichte die nichtbiblische bestätigt, überbietet, beantwortet, konfrontiert, verwandelt, verwirklicht[9].

Andernorts scheint sich eine universalisierende Sicht auf Erzählungen religionspädagogisch längst durchgesetzt zu haben – selbst dort, wo nicht im Horizont der (Pop-) Kulturwissenschaft argumentiert wird. So sprengt es bereits die Einengung auf einen biblisch-christlichen Religionsbegriff, wenn Hilger betont, dass zum religiösen Lernen „nicht nur biblische Geschichten, sondern auch die eigenen Geschichten …"[10] gehören und er dem entsprechend die ‚Lebensnotwendigkeit des Erzählens'[11] herausstellt. Mit Bezug auf die Autoren Nadolny, Meyer-Blanck, Kumlehn und Niehl benennt er die seiner Meinung nach entscheidenden Bedeutungsdimensionen von Erzählung. Dabei werden vor allem lebensbezogene, existenzielle Aspekte benannt: Erzählung schafft einen Sinnhorizont des Lebens, bietet die Chance, auch negative Erfahrungen zu bewältigen, ermöglicht Identifikation und ist daher elementar identitätsstiftend und gemeinschaftsbildend. Erzählungen prägen daher unser alltägliches Leben zutiefst. Daher bieten sich Erzählungen vor allem für biographisch

[6] Vgl. Campbell, Heros, 42–52.264f. Campbell hat sein Schema der Heldenreise ausdrücklich als Essenz einer umfassenden Mythenanalyse präsentiert und – vor psychoanalytischem Hintergrund (vgl. schon Campbell, Vorwort, 11) – als anthropologisch-kosmologische Konstante verstanden (Campbell, Heros, Teil 2, Kap. 1.1.: ‚Von Psychologie zu Metaphysik'). Weniger anspruchsvoll, wenngleich plausibler, scheint die These, dass Campbells Schema auf die Prägekraft des christlich-heilsgeschichtlichen Denkens im europäisch-nordamerikanischen Kulturraum zurückzuführen ist (Vgl. ähnlich Gutmann, Herr der Heerscharen, 41). Dies würde auch die Karriere und Bedeutung des Campbell-Erzählschemas im (nord-)amerikanischen ‚Erfolgskino' erklären (vgl. Vogler, Odyssee des Drehbuchschreibers). Diese These muss nicht der Position von Herrmann, Sinnmaschine, 36, widersprechen, wonach die Popularität der erwähnten Filme darauf zurückzuführen ist, dass sie „auf spannende und eingängige Weise universale Grundkonflikte aufarbeiten". Vgl. dazu Kapitel fünf dieser Arbeit.

[7] Herrmann, Sinnmaschine, 36, spricht vom „allgemeine[n] Phänomen der Umformung der religiösen Tradition durch andere Kulturformen" und deutet die damit verbundene Rückkopplungsstruktur als ‚hermeneutischen Zirkel' der Auslegung – so dass sich ein Plädoyer für die theologische Aufgabe einer Hermeneutik der populären Kultur ergibt: „Indem die hermeneutische Bemühung über die Reflexion der Subjektivität des Interpreten hinaus auch die gegenwartskulturellen Kontexte einbezieht, kann sie allgemeinere Erschließungskraft gewinnen und darin dem jüdisch-christlichen Interesse an allgemeiner Nachvollziehbarkeit der eigenen Glaubensüberzeugungen entsprechen".

[8] Vgl. Motté, Implizites und explizites Reden von Gott, 27ff.

[9] Adam, Erzählen, 160.

[10] Hilger, Erzählen, 354.

[11] Hilger, Erzählen, 352.

orientiertes Lernen an[12]. Besonders für den RU sind sie daher nach Hilger grundlegend, da sie Selbstverortung und Selbstmitteilung ermöglichen. Erzählungen können ‚Selbstverständlichkeiten infrage stellen', eine ‚bessere Welt' aufrufen und damit zu ‚widerständigen Hoffnungsgeschichten' werden. Besonders gilt dies für die biblischen Erzählungen[13]. Wichtig ist, dass auch Hilger mit dem Hinweis auf die Lebenswichtigkeit noch einmal die Universalität des Erzählens betont. Auch die Bemerkung Schweitzers, es gehöre ‚gewissermaßen zum Wesen' von Erzählungen, „dass sie im Plural auftreten"[14], verweist auf die Notwendigkeit einer universalen Hermeneutik des Narrativen.

Daher sollte es ein großes religionspädagogisches Interesse daran geben, Verbindungen zwischen der christlich-religiösen Erzähltradition und insbesondere popkulturell präsenten Narrationen herzustellen. Hier liegt das Projekt einer universellen Hermeneutik nahe, die es erlaubt alle Erzählungen im Hinblick auf ihre universelle existenzielle Bedeutung in den Blick zu bekommen. Die existenzielle Bedeutung kommt aber nur dann zur Geltung, wenn sie nicht durch ontologische Erkenntnisansprüche überlagert wird, die im Namen des Narrativen erhoben werden, so dass eine ontologische Reflexion des Narrativen notwendig wird.

### *1.1.2. Narrative Ontologie als ‚hermeneutischer Schlüssel'*

Ein Hauptmotiv der narrativen Theologie der 70er und 80er Jahre war die Überwindung der Dogmatik und der mit ihr einher gehenden kognitiven Deutung der Religion. Nach Laubi ‚signalisieren' bereits die in den programmatischen Aufsätzen[15] verwendeten Begriffe wie „Subjekt (‚Ich'), Religion, Erfahrung, … Aktualisierung, Erlebnis, Bedürfnis", „daß sich der Glaube vom Dogma freimacht und daß das neue Glaubensbewußtsein im Erzählen eine ihm gemäße Form wiederentdeckt hat"[16]. Damit werden zugleich „narrative[] Betroffenheit" und „Weisheit als Begriff narrativ vermittelter Lebenserfahrung" gegenüber der Orientierung etwa an „der historischen Wahrheit" herausgestellt[17]. Nach Schneider-Flume ging es der narrativen Theologie vor allem um eine Erfahrungsorientierung der Theologie[18]. Adam betont, dass es dem Erzählen nicht um ‚denkerische Systeme' gehe, sondern um ‚Handlungen': „Solche Geschichten stellen eine Aufforderung an den Zuhörer dar, glaubend, hoffend und wirkend in die Geschichte ‚einzusteigen', sich auf die Geschichte und das mit ihr Weitergegebene einzulassen"[19]. Nach Schneider-Flume begegnen Erzählungen Menschen in ihrer Lebensgeschichte und nehmen diese in sich auf[20]. Sie betont für die narrative Theologie die Möglichkeit der Horizontverschmelzung, das heißt die Möglichkeit, die ‚Geschichte Gottes' so

[12] Hilger, Erzählen, 352f, im Rekurs auf Kumlehn, Leben (anders) erzählen; Meyer-Blanck, Erinnern heißt wieder holen; Nadolny, Das Erzählen und die guten Absichten; Niehl, Erzählen.
[13] Hilger, Erzählen, 354.
[14] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 41.
[15] Ostermann, Gotteserzählung, 77ff, verweist vor allem auf Weinrich, Narrative Theologie und Metz, Kleine Apologie des Erzählens.
[16] Laubi, Die Himmel erzählen, 19; vgl. Ostermann, Gotteserzählungen, 78.
[17] Ostermann, Gotteserzählungen, 78f, unter Berufung auf Laubi, Die Himmel erzählen, 18f.
[18] Schneider-Flume, Dogmatik erzählen, 4.
[19] Adam, Erzählen, 139.
[20] Schneider-Flume, Dogmatik erzählen, 3.

zu erzählen, „dass sie Menschen als ihre je eigene Geschichte erzählt wird und dass Menschen in sie geradezu hineinerzählt werden“[21].

Der Ansatz der narrativen Theologie der 70er Jahre ist wie erwähnt dogmenkritisch, zugleich aber auch vernunftkritisch und daher im Hinblick auf Reflexion unterbestimmt, woraus Probleme erwachsen sind. Schneider-Flume nennt u.a. die drohende ‚Beliebigkeit‘ sowie die Gefahr „ideologischem Missbrauch des Erzählens“ Vorschub zu leisten[22]. Entsprechend betont Ostermann: „Nicht die Theologie selber sollte narrativ vorgehen, sondern die Theologie als reflexive und argumentierende Wissenschaft sollte sich in ihrer spezifischen Perspektive der Narrativität als einem wichtigen Element der Kultur der Gegenwart zuwenden. Ziel kann also nur eine Theologie der Narrativität und nicht eine narrative Theologie sein“[23]. Ähnlich urteilt Schneider-Flume, wobei sie von der Dogmatik als dem systematisch-theologischen Ort der kritischen Reflexion der Überlieferung ausgeht: Theologie als Dogmatik gehe es „primär gerade nicht um das Erzählen, sondern um die Reflexion über das Erzählen“. Dogmatik könne daher „nicht als narrative Theologie durchgeführt werden“[24]. Davon ausgehend wäre also ernst zu machen mit einer Neubestimmung der Theologie, die nicht nur als (unreflektiert-unmittelbare) begrifflich-dogmatische Fassung der vorgegebenen Erzählungen zu verstehen sein kann[25], sondern konsequent als Reflexion von Erzählungen auf einer Metaebene begrifflich wird. Das von Schneider-Flume vorgeschlagene Verfahren, Erzählungen im Rekurs auf die erzählphilosophisch reformulierte heilsgeschichtlich-dogmatische Rede von der ‚Geschichte Gottes mit den Menschen‘ zu verstehen[26], kann dieser Anforderung allerdings nicht genügen. Die damit vorgenommene bruchlose Überführung von Erzählungen in dogmatische Begriffe scheint kurzschlüssig und wird der jeweiligen Eigenheit des Narrativen wie des Kognitiven nicht gerecht. Zumeist kulminiert dieser Ansatz in der Behauptung einer heilsgeschichtlichen Wirklichkeit, die als solche nicht ausgewiesen wird. Damit aber wird die Notwendigkeit einer ontologischen Reflexion des Narrativen offenkundig.

Wie konsequent aber wird in der Religionspädagogik praktisch umgesetzt, dass die biblischen Texte des ‚Evangeliums‘ eines hermeneutischen Schlüssels bedürfen – und dieser wiederum als Option für ‚Liebe, Hoffnung, Vertrauen und Mut zum Leben‘[27] auszulegen ist? Vielfach dominiert eine große Unbedarftheit, die von dem klassischen Diktum Salzmanns von der

[21] Schneider-Flume, Dogmatik erzählen, 4.
[22] Schneider-Flume, Dogmatik erzählen, 4.
[23] Ostermann, Gotteserzählungen, 81.
[24] Schneider-Flume, Dogmatik erzählen, 5.
[25] Dies gilt erst recht für das Vorhaben, sämtliche biblischen Narrationen in das dogmatische Schema von sechs ‚Grundbescheiden‘ einordnen zu können, vgl. Berg, Grundriss der Bibeldidaktik, 76–95. Bei einem so gearteten dogmatisch geprägten ‚hermeneutischen Schlüssel‘ (Berg, Grundriss, 94) liegt auf der Hand, dass die biblische Zentralvokabel ‚Gott‘ schon aus methodischen Gründen jedem reflexiven Zugriff entzogen bleiben wird – auch und gerade deshalb, weil bei Berg durchgängig von „geschichtliche[n] Erfahrungen von Menschen in konkreten Lebenszusammenhängen“ (Berg, Grundriss, 93) die Rede ist.
[26] Schneider-Flume, Dogmatik erzählen, 11: „Dass aber die historisch kontingenten Geschichten verschiedener Herkunft auf die eine Geschichte Gottes verweisen, dass sich in der Bewegung dieser Geschichten Gottes Geschichte erschließt, ist historisch nicht festzumachen, vielmehr lässt sich das nicht anders als durch das Verwickeltsein in die Geschichten begreifen, das durch den Geist Gottes selbst gewirkt wird. In den Geschichten der biblischen Texte zeigt sich die Spur der Geschichte Gottes, die die Geschichten miteinander verbindet und auf die Mitte bezieht“.
[27] Adam, Erzählen, 161 nach Lachmann, Kindergarten, 261.

Erzählung als dem Königsweg, ‚Kindern Religion beizubringen'[28] ausgeht und dabei dem Offenbarungsmodell[29] folgend auf das einfache Wirkenlassen der Geschichten vertraut. Vom zwischenzeitlich durchaus aufkommenden Problembewusstsein bezüglich der ideologierenden Tendenzen von Erzählungen ist aktuell wenig zu spüren[30].

Der klassische Hinweis von Adam, es gelte die Erzählungen im Unterricht nicht zu historisieren (durch Verwenden des Perfekt, statt Präsens, Imperfekt), zu psychologisieren (vor allem hinsichtlich des Motivs ‚Gott') und zu moralisieren[31], geht in die richtige Richtung, erweist sich allerdings als nicht hinreichend. Die existenzielle Bedeutung der Texte ist gerade in der Arbeit mit Kindern und Jugendlichen und im Horizont ihrer Verstehensbedingungen nicht ohne kritische Auseinandersetzung mit den unvermeidlichen kognitiven Ausdeutungen zu erschließen. Erst das Angebot eines (entmythologisierenden) Verständnisses ermöglicht die kontrolliert-nachvollziehbare interpretative Entschärfung der metaphysischen und moralischen Zumutungen der narrativ-bekenntnishaften biblischen Tradition und die Entdeckung ihrer existenziellen Bedeutung. Die existenzielle Dimension von Erzählungen kann insofern nur durch Bearbeiten der Frage nach der Wirklichkeit von Erzählungen zur Geltung kommen. Diese kognitive Aufgabe und Verpflichtung der Praktischen Theologie sollte daher bei aller berechtigen Erfahrungs- und Handlungsorientierung der letzten Jahrzehnte verstärkt in den religionspädagogischen Fokus rücken[32]. Der Weg in einen theologischen Obskurantismus ist im Rahmen einer Religionspädagogik, welche die kognitive Dimension narrativer Sinndeutungen vernachlässigt oder gar zu unterdrücken versucht, vorprogrammiert.

Damit ist die Frage nach der Bedeutung der Ontologie für eine universale Hermeneutik des Narrativen in religionspädagogischer Absicht aufgeworfen. Beispielsweise scheint nach dem Gesagten einsichtig, dass insbesondere im Bereich der religionspädagogisch besonders relevanten Erforschung der Popularkultur die Nachzeichnung der Rezeptionswege bzw. ein Motivvergleich zwischen biblisch-christlichen und populärkulturellen Narrationen allein nicht

[28] Adam, Erzählen, 141 im Verweis auf Salzmann, Über die wirksamsten Mittel. Vgl. Salzmann, Über die wirksamsten Mittel, 205: „Spiel und Erzählung sind immer die angenehmsten Unterhaltungen für Kinder".

[29] Anders ist es nicht zu erklären, dass etwa Schweitzer die Antworten, die der Mensch ‚einmal ganz von selbst entdecken wird' von solchen unterscheiden zu können meint, ‚die der biblischen Tradition zugetraut werden' (Schweitzer, Recht, 93).

[30] Vgl. die kurzen Hinweise bei Adam, Erzählen, 139f. Auch die Äußerung des Religionspädagogen Hilger, Erzählen, 354, Erzählungen könnten „auch missbraucht werden … zur Legitimation ungerechter Herrschaftsverhältnisse, zur Verfälschung von Wirklichkeit, zu Manipulation und zur Verdummung" bleibt merkwürdig blass und ohne konkrete didaktische Folgen. Nach Adam dient Erzählen dazu „eine gemeinsame Welt herzustellen, Gemeinsamkeit herbeizuführen, in der Menschen aneinander Anteil nehmen, in der Sprecherin und Hörer miteinander integriert werden" (Adam, Erzählen, 138). Auch diese Funktion wäre ideologiekritisch zu reflektieren. Vgl. Grözinger, Die Sprache des Menschen, 157: „Eine naive, unproblematisierte Rede vom Erzählen wird uns jedenfalls nicht mehr möglich sein".

[31] Adam, Erzählen, 148f.

[32] Dem könnte das auch von Schweitzer, Recht, 102–106, befürwortete Konzept des Theologisierens mit Kindern und Jugendlichen entsprechen, wenn es echte, aktuelle philosophisch-theologische Verständnisalternativen kritisch-rationaler Diskussion zugänglich machen würde, und nicht bei einem „Begriff und … Verständnis jener voraufgeklärten, bewusst naiven Theologie, die in diesen Diskursen aufgerufen wird" (Brinkmann, Religionspädagogik, 251f) verharren würde.

hinreichend ist[33]. Die Motive des Sühnetodes und der Auferstehung etwa werden inhaltlich nicht schlüssiger, wenn sie in transformierter Gestalt im Kontext der Harry-Potter-Erzählung auftauchen[34]. Dem entspricht der Umstand, dass christliche Motive gerade nicht als narrative Bearbeitung existenzieller Fragen, sondern der theologischen Tradition entsprechend meist in kognitiv-dogmatischer Interpretation und somit als metaphysische Thesen popkulturelle Karriere machen[35]. Schließlich muss dieses Verfahren in die Krise kommen, wenn die Vergleichbarkeit von (christlichen) Motiven endet. Wie schon Sölle deutlich gemacht hat, können moderne Erzählungen einen existenziellen Gehalt transportieren, der sich auf dieser Ebene mit religiösen bzw. christlichen Grundeinsichten vergleichen lässt, ohne dass dabei auf die entsprechende biblisch-christliche Motivwelt zurückgegriffen werden muss[36]. Insofern ist Kritik an Mottés Unterscheidung von existenziellen, religiösen, christlichen Erzählungen[37] angebracht – nicht zuletzt weil das existenzielle eine Interpretationskategorie ist, das heißt gegenüber den als ‚christlich' oder ‚religiös' identifizierbaren Motiven auf einer Metaebene angesiedelt ist. Denn offenbar besteht das Religiöse einer Erzählung entscheidend darin, dass sie existenziell betrifft, so dass auch die Kategorie des Christlichen zunächst nur einen Unterschied in der Form, nicht in der Sache markieren kann. Wer die genannten Unterscheidungen Mottés (modifiziert) beibehalten will, der müsste sie demnach von Distinktionen her rechtfertigen, die auf der Ebene des Existenziellen (und damit indirekt auch des Ontologischen) genauer zu bestimmen wären.

Auch der phänomenologische Rekurs auf eine ‚Ur-Intuition', die in der Unmittelbarkeit der Begegnung bzw. Ausrichtung des Bewusstseins auf den religiösen Gegenstand alle allgemeinen, kategorialen Fragen nach einem adäquaten Religionsbegriff meint abweisen zu können, scheint zu kurzschlüssig[38]. Eine narrative Ontologie böte demgegenüber die

[33] Vgl. Herrmann, Sinnmaschine, 36: „Allerdings beruht die religionsanaloge Bedeutung der populären Kultur nicht in erster Linie auf der eklektizistischen Fortschreibung der jüdisch-christlichen Traditionsströme". Anders dagegen Herrmann, Sinnmaschine, 96: „Bei näherem Hinsehen zeigt sich eine Fülle struktureller und motivischer Ähnlichkeiten zwischen biblischer und filmischer Erzählkultur".

[34] Kumlehn, Der letzte Feind, 27–34.

[35] Vgl. exemplarisch zur Auferstehung Reuter, Der christliche Glaube, 205–210. Als Beispiele werden genannt: die ‚Auferstehung' Gandalfs in Tolkiens ‚Herr der Ringe', die Rückkehr des klinisch toten Neo ins Leben durch die Kraft der Liebe Trinitys im Film ‚Matrix', die „naturmystische Transformation" Sullys in ‚Avatar'. Reuter selbst spricht bei aller Erfahrungsorientierung dann doch metaphysisch, wenn er pauschal die ‚Überwindung des Todes' (Reuter, Der christliche Glaube, 210) in Aussicht stellt. Wer behauptet, dass „die Welt aber dennoch mehr ist als das Empirisch-Vorfindliche, nämlich durchwaltet von einem göttlichen Prinzip der Liebe und Hingabe …" (Reuter, Der christliche Glaube, 212), der überschreitet eine erfahrungsorientierte Auferstehungsdeutung, die ‚Auferstehung' als Bebilderung der „stärksten Kräfte im Menschen" – „Liebe, Verantwortungsbewußtsein und das Gefühl des Einsseins mit dem Leben und der Welt" – versteht (Reuter, Der christliche Glaube, 210).

[36] Sölle, Das Eis der Seele, 9: „… Das theologische Interesse an Literatur richtet sich wie das ästhetische auf Stil, Formen und Strukturen, nicht in erster Linie auf Gegenstände oder Inhalte eines Kunstwerks. Das ‚was uns unbedingt angeht' verbirgt sich in der reinen Profanität der künstlerischen Gestalt … Die Theologie hat die Aufgabe, dieses Verborgene zu entdecken. Sie findet in der Sprache der Kunst eine nicht-religiöse Interpretation der theologischen Begriffe … Theologische Begriffe sind solche, die den Menschen in seiner Totalität aussprechen und die ihn auf sein ewiges, d.h. authentisches Leben beziehen …".

[37] Motté, Implizites und explizites Reden von Gott, 27.

[38] Vgl. dazu Kubik, Hermeneutik der populären Kultur, 109: „Es ist … ersichtlich, dass Theologische Kulturhermeneutik geradezu danach schreit, dass sie mit einer solchen [phänomenologischen, auf eine religiöse Ur-Intuition bezogenen, Anm.] Besinnung anfangen möge. Denn der Gegenstand drängt sich ja eben nicht an sich einer theologischen Interpretation auf, sondern lediglich über den Umweg des von ihm affizierten Bewußtseins". Kubik betont, dass in diesem Sinne „sich das Forschersubjekt ja nicht aussuchen [kann], an welchen Gegenstand

Möglichkeit, alle Erzählungen als eine bestimmte Form der existenziellen Bezugnahme auf Wirklichkeit zu verstehen und damit zugleich einen wichtigen Baustein für eine moderne Religionstheorie bereitzustellen. Erzählung könnte als Basiskategorie einer allgemeinen Religionstheorie fungieren. Dieser Aspekt wird dadurch verstärkt, dass die Faszination und Bedeutung von Narrationen in der Geschichte des Christentums ebenso wie in der Populärkultur der Gegenwart nicht in ihrem Informationsgehalt oder ihrer vermeintlichen Welterklärungskompetenz, sondern in ihrem Lebensbezug zu suchen ist. Nicht die Oberflächensemantik, sondern die übertragene Bedeutung der narrativen Motive für das Leben macht die Wirksamkeit von Narrationen aus.

Die Frage des Gegenstandsbezugs spielt dabei dennoch eine zentrale Rolle[39]. Gerade wenn die ‚eigentliche' Bedeutung von Erzählungen nicht darin besteht, ontologische Erkenntnisansprüche zu erheben, ist es umso wichtiger, ihre ontologischen Implikationen zu bestimmen bzw. transparent zu machen, auf welche Wirklichkeit sie sich beziehen. Ohne den Rekurs auf die ontologische Frage nimmt die Wahrscheinlichkeit zu, dass das Bewusstsein für den Erzählcharakter und damit die Fiktivität[40] von Erzählungen verlorengeht. Die Folge sind fundamentalistische Tendenzen, die menschliche ‚Verstrickung in Geschichten' (Schapp) nicht mehr gedanklich zu bewältigen, so dass Erzählmotive kurzschlüssig zu Tatsachen verdichtet werden. Hier zeigt sich erneut die sowohl religionstheoretisch-theologische als auch kulturhermeneutische Relevanz einer Ontologie der Erzählung. Die ontologische Dimension solcher Darstellungsformen ist daher immer mitzureflektieren um einer kurzschlüssigen Ontologisierung, welche der eigentlichen existenziellen Bedeutung entgegenstehen kann, vorzubeugen.

Auffällig sind diesbezüglich Gemeinsamkeiten und Unterschiede von biblischen und populärkulturellen Erzählungen, beispielsweise in der Rezeption supranaturaler Erzählmotive. Die Beschäftigung mit Wundergeschichten im RU etwa wird von sich aus immer wieder die Frage nach Wahrheit und Wirklichkeit provozieren. Erklärbar ist diese Präsenz der ontologischen Frage durch die entsprechende Rezeptionstradition der biblischen Texte, die stark von theologischen Ansprüchen auf Wahrheit und weltanschauliche Relevanz geprägt ist. An dieser Stelle spielt auch der bereits erwähnte enge Zusammenhang von Erzählung und Dogmatik eine Rolle, in der Dogmatik tendenziell die Aufgabe einer direkten Überführung von Erzählmotiven in Begriffe innehatte.

---

es seine religiösen Erfahrungen macht; die Ur-Intuition ist wegen ihres responsorischen Charakters völlig unableitbar". Die Fragen nach der Willkür bezüglich des Gegenstands religiöser Popkulturforschung und der Universalettikettierung aller möglichen Gegenstände als religiös im Sinne einer ‚impliziten Religion' (Kubik, Hermeneutik der populären Kultur, 109f) können von daher elegant unterlaufen werden. „Die Bezeichnung ‚religiös' ist ja keine nachträglich überlegte Qualifizierung, die noch einmal zur Debatte stünde, sondern bezeichnet die ursprüngliche Qualität der Objektbeziehung: Der Gegenstand ‚gab' sich mir so; es ist schwer, dagegen anzudisputieren" (Kubik, Hermeneutik der populären Kultur, 111).

[39] Insofern ist Kubik, Hermeneutik der populären Kultur, 108f, der Formulierung (nicht dem phänomenologischen Verständnis) nach durchaus zuzustimmen, dass es um die „Auslegung der Beziehung zwischen dem Akt, in dem sich das Bewusstsein auf etwas richtet, und dem Gegenstand dieses Bewusstseins, vor allem der spezifischen Art, *wie* dieser Gegenstand sich im Bewusstsein gibt" geht.

[40] Nach Zipfel, Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität, 166, ist die Fiktionalität von Erzählungen nicht denkbar ohne den Rekurs auf Fiktivität.

Was demgegenüber populäre Erzählungen der modernen Kultur angeht, so fällt einerseits die Sicherheit auf, mit der in diesem Rezeptionsrahmen supranaturale Motivik in existenzieller und emotionaler Hinsicht gedeutet wird. Die ontologische Frage scheint in diesem Zusammenhang gar nicht aufzukommen, da die Geschichten von vornherein existenzbezogen aufgefasst werden. Anderserseits sind Tendenzen zu einer kurzschlüssigen Ontologisierung nicht nur bei der Rezeption anerkannt religiöser Erzählungen festzustellen[41]. Sie existiert offenbar – wenn auch in anderer Dimension – ebenso für populärkulturelle Erzählungen: wenn etwa die ‚Harry Potter'-Romane mit der Faszination des Übersinnlichen spielen[42] oder die Star-Wars-Filmreihe zur Genese einer entsprechenden Religion der ‚Macht' führt[43]. Auch schützt die populärkulturelle Perspektive christlicher Theologie nicht vor einer biblizistisch enggeführten Interpretationspraxis. Andererseits liegt das Problem vor, dass auch populäre Filme ihre lebensbedeutsamen Impulse gar nicht entfalten, wenn sie als pure Fiktion betrachtet und lediglich in ihrer gefühlsinduzierenden Wirkung konsumiert werden. Das mag die Kurzlebigkeit mancher Filme bzw. die auf Kurzlebigkeit angelegte Dauerproduktion der Filmerzählungen erklären.

Während also bei biblischen Erzählungen vor allem der kosmologische Erkenntnisanspruch theologischer Auslegungstradition der existenziellen Rezeption zuwiderläuft, liegt im Falle popkultureller Erzählungen eher eine ontologische Unterbestimmtheit vor. Dies hat bei traditionell-religiös konnotierten Erzählungen eine unkontrollierte dogmatisch-metaphysische Aufladung zur Folge. Im popkulturellen Kontext hingegen kommt es eher zu dem umgekehrten Effekt, dass Erzählungen – selbst dann, wenn sie existenziell berühren – als Fiktion von der Wirklichkeit des konkreten Lebens abgekopppelt werden. Eine allgemeine Ontologie der Narration könnte dazu beitragen, die sinnorientierende, existenzielle, das heißt religiöse Dimension nicht nur der als religiös konnotierten christlich-jüdischen Tradition, sondern auch der sogenannten profanen Erzählungen aufzudecken und damit dem Befund Luckmanns von der ‚unsichtbaren Religion' gerecht zu werden.

[41] Diese Tendenz ist unabhängig davon, ob die Rezeption religionsaffin oder religionskritisch motiviert ist. So hält der Religionskritiker Schmidt-Salomon, Manifest, 163, bereits ein narratives Verständnis biblischer Darstellungen für irreligiös: „Wie weit die christliche Dogmen- bzw. Selbstverleugnung dabei gehen kann, zeigte kürzlich ein Vortrag eines Verantwortlichen der *Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* (EZW) in Berlin. Dieser versuchte die im *Manifest des evolutionären Humanismus* entwickelte Christentumskritik durch einen saloppen Vergleich auf die Schippe zu nehmen: Wer die Bibel heute noch so wortgetreu auslege wie der Autor des *Manifests*, meinte der EZW-Experte, der verhalte sich ähnlich naiv, wie jemand, der nach der Lektüre von ‚Hänsel und Gretel' aufgeregt beim Jugendamt anrufe. Eine schöne Pointe, gewiss, doch *eines* schien der EZW-Experte bei dieser humorigen Attacke völlig übersehen zu haben, nämlich *dass er mit diesem Vergleich die Bibel (unfreiwillig?) auf eine Stufe mit ‚Grimms Märchen' stellte* …".

[42] Schmidt-Salomon, Gut und Böse, 26, kritisiert vor allem die metaphysische Aufladung des ‚Bösen' in populärkulturellen Narrationen wie Harry Potter und Star Wars: „Dass ‚das Böse', und zwar das ‚abgrundtiefe, metaphysische Böse' existiert, daran lassen diese Kassenschlager keinen Zweifel aufkommen. Und so ist es auch nicht verwunderlich, dass sie sich ausgiebig tradierter religiöser Bilder bedienen".

[43] Vgl. Tritorianer-Orden, Kodex deutscher Jediisten.
(Zugriff am 19.04.19, Auszug): „Alles Seiende ist Energie. Der Jedi dient als Resonanzgefäß der Macht und agiert in Harmonie mit der Welt. Er übt sich im Verständnis und im Umgang mit der Macht".

## 1.2. Theologische Dimension: Ontologisierung und die Doktrin der Nichtverobjektiverbarkeit

In der theologischen Praxis wird gerne der narrative Charakter der jüdisch-christlichen Tradition betont. Bekannt und weit verbreitet ist deren Absetzung vom realwissenschaftlichen Weltzugang. Diese Unterscheidung wird vor allem im religionspädagogischen Kontext gerne verwendet. Z.B. wird gesagt, dass es ein Fehler wäre, Erzählungen als Berichte zu verstehen. Meist bleibt dabei einigermaßen ungeklärt, welche Konsequenzen aus der hier postulierten semiotischen Differenz zu ziehen sind. Zwei Argumentationslinien scheinen sich dabei zu verschränken: Zum einen geht es darum, die eigene Glaubenstradition von erkenntnistheoretischen Ansprüchen zu entlasten. Der Verweis auf den Erzählcharakter biblischer Tradition dient dann auch dazu, den Vorgang der unmittelbaren Ontologisierung der biblischen Texte als Missverständnis zu entlarven. Andererseits kann der Wirklichkeitsbezug der biblischen Erzählungen nicht geleugnet werden. Daraus erwächst die andere Strategie, aus der semiotischen Differenz die Andersartigkeit der durch die biblischen Erzählungen aufgerufenen Wirklichkeit zu betonen. Hier wird die biblische Erzählung mit einem spezifischen Erkenntnisanspruch verbunden, wobei die semiotische Differenz dazu dient, die vermeintlichen Erkenntnisgrenzen kognitiver Wirklichkeitszugänge aufzuzeigen. Grundlagenreflexion im Rahmen einer narrativen Ontologie könnte hier zu einer Klärung beitragen. So spiegelt etwa der theologisch-religionspädagogische Umgang mit den Schöpfungserzählungen deutlich die genannten ambivalenten epistemischen Schlussfolgerungen wider, die aus der Einsicht in die semiotische Differenz von Erzählung und Theorie gezogen werden:

Zum einen werden Motive der Erzählung direkt kognitiv interpretiert, was nicht für alle, jedoch fast durchgehend für das Zentralmotiv ‚Gott' gilt. ‚Gott' ist aber streng genommen zunächst ein Motiv wie alle anderen auch, eine Figur[44] in einer Erzählung. Durch den mythologischen Ursprung der Erzählungen (in dem Sinn, dass die Unterscheidung von Erzählung und Erklärung zur Zeit ihrer Entstehung noch nicht gegeben war), durch die jahrhundertelange dogmatische Tradition, auch etwa durch die vorschnelle Rede von einer ‚Theologie des Alten Testaments', wird in den allermeisten Fällen der didaktischen Umsetzung (etwa der ersten Schöpfungserzählung) die Gottesdarstellung zumindest im Kern ontologisiert, selbst wenn die Beschreibungen der Schöpfungsvorgänge oder –elemente als zeitbedingt relativiert werden[45].

[44] Eisen/Müllner, Gott als Figur.

[45] Unter der unübersehbaren Fülle der Beispiele sei hier lediglich genannt: Weißenfeldt/Wachsner, Wahr oder nicht wahr, 12f: „Die Bibel bedient sich des damaligen Weltbildes. Sie beschreibt, dass die Erde und der Mensch durch Gott ins Leben gerufen wurden. Das ist die eigentliche Botschaft". Dieser kurze Unterrichtsentwurf kann exemplarisch stehen für die Probleme, die sich religionsdidaktisch aus der Vernachlässigung der ontologischen Frage ergeben: 1. Die an sich plausible Enthistorisierung und Narrativierung der Schöpfungserzählung (Weißenfeldt/Wachsner, aaO.: „[W]ir erzählen vom Wunderbaren göttlichen Seins, vom Geheimnis Gottes, als sei es ‚normal', als sei es ‚Fakt', als sei es Vergangenheit") dient dazu, ontologische Implikationen – hier den metaphysischen Dualismus von Welt und ‚Schöpfergott' – abzusichern (Rothgangel, Schöpfung, 107, zitiert aaO.: „Der Schöpfungsgedanke wird jedoch erst dann adäquat verstanden, wenn das Ganze der Wirklichkeit in seiner Unterscheidung und Beziehung zum Schöpfergott in den Blick genommen wird"). 2. Die an sich plausible These von der Vielfalt der Wirklichkeitszugänge (Weißenfeldt/Wachsner, aaO.: „mehrperspektivische[] Sicht auf die Welt") wird unter der Hand ontologisiert zur Behauptung einer Vieldimensionalität der Wirklichkeit (Weißenfeldt/Wachsner, aaO.: „Nur über das Ernstnehmen von Sprache können sich Schüler eine mehrdimensionale Sicht der Wirklichkeit erschließen"). 3. Ist die These der Vieldimensionalität der Wirklichkeit

Zum anderen kann mit dem Hinweis der erkenntnistheoretischen Sonderstellung der Glaubenstradition als Narration nicht automatisch schon die (ontologische) Frage nach dem Gegenstand bzw. nach der Wirklichkeit dieser Erzählungen als obsolet gelten. Der Hinweis auf Narration bedeutet nur, dass die Motivik, Figuren und Ereignisse nicht direkt ontologisiert werden dürfen. Die unvermeidliche Frage nach der Wirklichkeit der Narration und einzelner Szenen und Figuren in ihr müsste entsprechend explizit gestellt werden um eine kontrollierte Interpretation zu ermöglichen, wobei der Frage nach der Wirklichkeit, auf die sich die Erzählung bezieht, eine zentrale Bedeutung zukommt.

Eine sachgemäße Interpretation muss schließlich die ontologische Abhängigkeit der Erzählung berücksichtigen. Das bedeutet, dass die ontologische Bestimmung einer Erzählung sich im Rahmen dessen halten muss, was der aktuelle ontologische Diskurs in Philosophie und Wissenschaft als mögliche Kandidaten für die Wirklichkeit von Erzählungen vorgibt. Dies kann nur dann als eine Entmächtigung der biblischen Texte aufgefasst werden, wenn man wie Alkier meint, vermeinlich ontologisch-weltanschauliche Ansprüche dieser Texte ‚offen halten' zu müssen[46] – oder wenn man, wie Berger, Bedeutung als ‚luftige Fakten' missversteht[47]. Die Interpretationsbemühung Bultmanns beispielsweise geht demgegenüber genau in die entgegengesetzte Richtung: Gerade im Festhalten der modernen ontologisch-weltanschaulichen Voraussetzungen – bei Bultmann das naturwissenschaftliche Weltbild in Kombination mit Heideggers philosophischer Existenzialontologie – erschließt sich die entscheidende Bedeutung der biblischen Erzählungen.

Damit ergibt sich der nur scheinbar paradoxe Befund, dass erst mit dem Stellen der ontologischen Frage unreflektierte ontologisierende Tendenzen der Interpretation überwunden werden können. Erst die ontologische Frage nach der Wirklichkeit von Erzählungen lässt erkennen, dass es in den Texten eine ‚übertragene' Bedeutung gibt, die auf das Wie des Wirklichkeitsbezuges zielt und nicht auf das Was der Wirklichkeit, auf die Bezug genommen wird. Mit Bultmann gesprochen: „Der eigentliche Sinn des Mythos ist nicht der,

---

erst einmal etabliert, dann erübrigt sich auch eine kritische Auseinandersetzung bzw. Zuordnung der Perspektiven (Weißenfeldt/Wachsner, aaO.: „Mit einer mehrperspektivischen Sicht auf die Welt steht die Frage nach der Wahrheit im Sinne von Beweisbarkeit nicht mehr im Vordergrund. Vielmehr geht es darum, eigene Wahrheiten zu entdecken"). 4. Damit schließlich erübrigt sich kurioserweise auch die eingangs vorgenommene Unterscheidung der Wirklichkeitszugänge – historisch-naturwissenschaftliche Beschreibung bzw. Erklärung und poetische Erzählung – sofern die Schöpfungserzählung am Ende doch wieder als Erklärungsalternative ins Spiel gebracht wird (Weißenfeldt/Wachsner, aaO.: „Somit kann es gelingen, beide Erklärungsmodelle nebeneinander stehen zu lassen und zusammen zu denken").

[46] Problematisch ist zunächst die ‚idealtypische' Unterscheidung von Entmythologisierung und Rehistorisierung, ohne zu differenzieren zwischen Elimination und Interpretation des Mythos (Alkier, Jenseits, 40f). Darüber hinaus scheint die Verabschiedung der (hermeneutischen) Frage nach der ‚übertragenen' Bedeutung (Alkier, Jenseits, 41f) problematisch zu sein, weil es erst dadurch zur Einebnung der Vielfalt möglicher Zugriffe auf Wirklichkeit und zur Fokussierung auf die Frage des Wirklichkeitsbezuges der Oberflächensemantik von Wundergeschichten kommt. Auf diese Weise wird der Konflikt zwischen modernem Wirklichkeitsverständnis und Wunderbericht erst wieder aufgebaut, welcher dann mit einem ‚offenen Wirklichkeitsbegriff' beantwortet werden soll: „Die Semiotik des Wunderbaren kann nicht entscheiden, ob Jesus über das Meer gewandelt ist oder nicht, ob sein Grab leer war oder nicht" (Alkier, Jenseits, 46).

[47] Berger, Wunder, 93, spricht von Wundern als „Fakten ‚luftiger' Art", von „‚kommunikative[n]' oder ‚mystische[n] Fakten". Auch bei Berger begegnet wieder das Missverständnis, von den ‚vier Türen' zur Wirklichkeit (Berger unterscheidet Wissenschaft, (Alltags-)Weisheit, Kunst und Religion bzw. Mythos) auf vier verschiedene Wirklichkeitsdimensionen bzw. Wirklichkeiten zu schließen (Berger, Wunder, 66–70).

ein objektives Weltbild zu geben; vielmehr spricht sich in ihm aus, wie sich der Mensch selbst in seiner Welt versteht; der Mythos will nicht kosmologisch, sondern anthropologisch – besser: existenzial interpretiert werden“[48].

Die Bezugnahme auf Bultmann zeigt an, dass die hier beschriebene Problematik nicht neu ist. So rechtfertigt schon Bultmann sein Programm der Entmythologisierung und existenzialen Interpretation gegen theologische Einwände damit, dass die Alternative nur ein unreflektiertes Ontologisieren, die inkonsequente Übernahme bestimmter Weltbildelemente der neutestamentlichen Erzählungen in Auswahl und unter Abstrichen, sein könne[49], die zudem die existenzielle Bedeutungsdimension in heutiger Perspektive ungebührlich in den Hintergrund rücke[50]. Ein solches uneflektiertes Ontologisieren steht gegen eine kontrollierte ontologische Reflexion, woraus sich auch der Einwand der Gegner Bultmanns erklärt, er mache das theologische Verständnis der biblischer Erzählungen vom modernen Weltbild bzw. einer bestimmten Philosophie abhängig[51].

Ironischerweise ist selbst die Theologie Rudolf Bultmanns vom Vorwurf der Inkonsequenz bzw. der unreflektierten Ontologisierung der mythischen Oberflächensemantik nicht verschont geblieben. Bekannt ist der unter anderem von Buri aufgenommene Einwand, es bleibe bei Bultmann ein ‚mythologischer Rest‘[52]. Bereits Bultmanns Beschreibungen des

[48] Bultmann, Neues Testament und Mythologie, 22.

[49] Bultmann, Neues Testament und Mythologie, 21f. Vgl. Bultmann, Neues Testament und Mythologie, 20: „Man kann das mythische Weltbild nur als ganzes annehmen oder verwerfen“.

[50] Bultmann, Neues Testament und Mythologie, B.2: „Die Aufgabe der Entmythologisierung als gestellt durch das Wesen des Mythos“. Vgl. Bultmann, Neues Testament und Mythologie, 29: „… diese Mythologien haben ihren Sinn nicht in ihren objektivierenden Vorstellungen, sondern müssen auf das in ihnen liegende Existenzverständnis hin, d.h. existenzial, interpretiert werden …“. Zur modernen perspektivischen Verzerrung, welche den existenziellen Bedeutungsanteil etwa der neutestamentlichen Wundergeschichten zugunsten ihrer zeitbedingten weltanschaulichen Voraussetzungen in den Hintergrund treten lässt, vgl. Strotmann, Der historische Jesus, 121. Entsprechend ist auch die Suche nach einem ‚dritten Weg‘ der Wunderexegese von Alkier, Jenseits, 27–60 (besonders 41–46 und das Beispiel 47–60), zu kritisieren, weil sie in der im Titel genannten ontologisierenden Alternative gefangen bleibt und die Spannung durch semiotisch-relativierende Entschärfung der ontologischen Frage auflösen will, statt konsequent ontologisch danach zu fragen, inwiefern (nämlich existenziell) die Wundererzählungen auf welche Wirklichkeit Bezug nehmen. Ähnlich wäre gegen Hilger, Erzählen, 354, zu argumentieren: „Dieses Handeln Gottes erweitert die Grenzen der Wirklichkeit. Vor allem Wundergeschichten … inszenieren geradezu den Widerspruch zu vordergründigen Gewissheiten“ (Hilger, Erzählen, 354). Hier wird eine bestimmte metaphysische Gottesauffassung vorausgesetzt, gleichzeitig wird die aktuelle Wirklichkeitsauffassung, das heißt das unproblematische Hintergrundwissen, pauschal und ohne Angabe von Gründen problematisiert.

[51] Vgl. schon Barth, Auferstehung, 111: „Ist es wahr, daß es ein ‚unwiderruflich durch die Wissenschaften geformtes‘ modernes Denken, ein *modernes Weltbild* gibt, das dem ‚mythischen‘ in der Weise entgegengesetzt und überlegen wäre, daß es uns in Sachen unseres Ja und Nein gegenüber den konkreten Inhalten der Bibel zum vornherein und unbedingt zu binden und zu verpflichten vermöge? … wenn nun das moderne Weltbild gar nicht so abgeschlossen, das moderne Denken so einheitlich gar nicht wäre …?“

[52] Die Frage nach dem ‚mythologischen Rest‘ wird bereits von Bultmann, Neues Testament und Mythologie, 39.63, formuliert. Daran knüpft Buri mit seiner Forderung der Entkerygmatisierung an: „Weder wird in einer entkerygmatisierten Theologie, wie in der Heilsgeschichtstheologie, ein dem heutigen Menschen unverständliches mythologisches Kerygma verkündigt, noch wie bei Bultmann ein entmythologisiertes Kerygma hinterher wieder in mythologischer Weise zu einem Kerygma erhoben, so daß man, entgegen seiner eigenen Forderung, gerade hier nicht weiß, woran man jetzt eigentlich ist, – sondern: befreit von jedem kerygmatischen Anspruch kann jetzt die Mythologie des N.T.s wahrhaft existential verstanden werden, d.h. als symbolkräftiger Ausdruck des Selbstverständnisses eigentlicher Existenz …“ (Buri, Entkerygmatisierung, 99). Buri konkretisiert dieses Selbstverständnis ganz im Sinne der ‚großen Transzendenz‘ Luckmanns, wobei allerdings der Rahmen der

Existenzverständnisses sprechen so unbekümmert vom ‚Handeln Gottes', vom ‚Heilsereignis', vom ‚Unverfügbaren', vom ‚Christusgeshehen', ‚Sünde'[53] etc. dass die Trennungslinie zum mythologischen Denken prima facie keineswegs eindeutig gezogen zu sein scheint. Entsprechend kann Albert kritisieren, das Entmythologisierungsprogramm sei *„ein hermeneutisches Unternehmen in apologetischer Absicht"*[54]: „Bultmann kommt … zu völlig willkürlichen Entscheidungen darüber, was zu eliminieren ist und was nicht"[55].

Der tiefere Grund für diese Unklarheiten liegt in Bultmanns radikaler theologischer Anwendung der Nichtverobjektivierbarkeitsdoktrin, die er aus der Dialektischen Theologie übernommen hat[56]. Mit rational-philosophischen Mitteln[57] wird hier der Versuch unternommen, dem rationalen Verstehenwollen der biblischen Erzählungen eine Grenze zu setzen. Damit wird der naiven Ontologisierung im Sinne mythologischen Denkens ebenso eine Absage erteilt wie dem Programm einer ontologisch-weltanschaulichen Einordnung der biblischen Erzählungen. Doch der Versuch, die biblischen Erzählungen ganz von ontologischen Bestimmungen freizuhalten, muss misslingen. Er scheitert bereits daran, dass er selbst auf dem Boden einer philosophischen Bestimmung steht, so dass ein Widerspruch resultiert. Bereits die Rede von der Unverfügbarkeit der Erzählungen (Kerygma) ist paradox, da verfügt wird, dass es sich so verhalte[58]. Erst recht resultiert eine Paradoxie, wenn die Unverfügbarkeit der Verkündigung mit der Unverfügbarkeit des Verkündigten gleichgesetzt wird. Denn die Rede vom Unverfügbaren als Gegenstand der Verkündigung ist natürlich eine ontologische Bestimmung dieser Verkündigung (zu der auch die biblischen Geschichten gehören). Insofern ist Albert auch Recht zu geben, wenn er auf die ontologischen Implikationen existenzialer Interpretation hinweist, die Trennung von Kosmologie und Existenzverständnis als „künstliche und dogmatische Operation" beurteilt und die „Diffamierung desjenigen Glaubensbegriffs, der auf das ‚bloße' Für-Wahr-Halten einer Behauptung abstellt" als „[e]ine der kuriosesten Strategien zur Immunisierung der Gottesidee, die in letzter Zeit Schule gemacht haben" kritisiert. „Der Verfechter einer solchen These [„für begriffliches Erkennen offenbare sich Gott

Nichtverobjektivierbarkeitsdoktrin noch nicht verlassen wird: „Wir möchten mit Bultmann den wesentlichen Inhalt dieses Mythos ebenfalls in jenem Freiwerden von der Welt und von uns selber durch die Hingabe an jene Macht sehen, die uns im Scheitern unseres Sorgens und Verfügenwollens begegnet – einem inneren Freiwerden, das alles andere als Weltflucht und Selbstgenügsamkeit bedeutet, sondern ein Offensein für die Welt und Hingabe an die uns darin Begegnenden. Indem aber gerade auch diese freimachende Möglichkeit als nicht in unserer Verfügung stehendes Geschenk, und bei allem eigenen Sich-entschließen und Verhalten als Gnade erfahren wird, enthüllt sich uns darin der letzte geheimnisvolle Grund alles Seins als Liebe …" (Buri, Entkerygmatisierung, 99).

[53] Bultmann, Neues Testament und Mythologie, 26.33f.39.49 und öfter.

[54] Albert, Traktat, 130: „Die Entmythologisierung des Neuen Testaments ist nämlich keineswegs, wie man dem Namen nach vermuten könnte, ein kritisches, sondern in erster Linie ein hermeneutisches Unternehmen, das darauf abzielt, den Kern des christlichen Glaubens durch eine mit dem heutigen Weltbild harmonierende Interpretation zu retten …".

[55] Albert, Traktat, 133. Vgl. die Bezugnahme von Albert, Traktat, 135ff.141f auf die Bultmann-Kritik von Buri.

[56] Vgl. dazu als klassisches Dokument Bultmann, Welchen Sinn hat es von Gott zu reden.

[57] Es würde den Rahmen sprengen, die Einflussgrößen zu benennen, die für Bultmanns Betonung der Nichtverobjektivierbarkeit der Glaubenswirklichkeit verantwortlich sind. Sie reichen von frühen neukantianischen Einflüssen (Wilhelm Herrmann) über die bereits erwähnte Dialektische Theologie bis hin zu Heideggers Existenzialontologie.

[58] Vgl. Bultmann, Neues Testament und Mythologie, 37–52 (Christliches Seinsverständnis ohne Christus) und 53–63 (Das Christusgeschehen), Versuch, die Unmöglichkeit menschlicher Selbsterlösung bzw. die Verkündigung als eschatologische Tat Gottes zu erweisen.

schlechthin als Geheimnis", Anm.] kann hinfort unbefangen und ungestört weiter über Gott reden, weil er offenbar über das begriffliche Erkennen hinaus ist …"[59]. Albert geht es dabei um die Infragestellung ‚einer speziellen Erkenntnistheorie', die sich von der Reflexion der eigenen epistemischen und ontologischen Positionalität dispensieren zu können meint, „in der von Subjekt-Objekt-Spaltung, Nicht-Objektivierbarkeit, ungegenständlichem Reden, von Chiffren des Seins und ähnlichen Dingen die Rede ist, ohne daß auch nur eine kleine Bemühung erkennbar wird, Resultate der Logik, der Semantik, der Sprachforschung oder der modernen Erkenntnislehre zu berücksichtigen"[60]. Anders gesagt: Auch Entmythologisierung und existenziale Interpretation kommen nicht umhin, der Tatsache Rechnung zu tragen, dass jede Glaubenserzählung ontologische Implikationen hat: „Auch existenzielles Wissen enthält nicht eliminierbare kognitive Gehalte"[61]. Wer sich in die Gottesgeschichten der biblisch-christlichen Tradition verstricken und berühren lässt, sitzt keinem hermeneutischen Missverständnis auf, wenn er auch nach der Wirklichkeit des mit dem Motiv ‚Gott' gemeinten fragt[62].

Problematisch an einer Philosophie der Nichtverobjektivierbarkeit ist also weniger die mit ihr gegebene interne Widersprüchlichkeit als solche – die ja keineswegs als Ausweis theologischer Güte sondern als Infragestellung der eigenen ontologischen Voraussetzungen angesehen werden sollte[63]. Problematisch ist vielmehr, dass die Nichtverobjektivierbarkeitsdoktrin der Annahme Vorschub leistet, man komme auch ohne ontologische Voraussetzungen bzw. ohne Berücksichtigung der ontologischen Frage aus, obwohl bereits in sprachphilosophischer Hinsicht die Berücksichtigung ontologischer Fragen zwingend ist[64]. Durch die Nichtverobjektivierbarkeitsdoktrin werden aber nicht nur die eigenen ontologischen

[59] Albert, Traktat, 142.
[60] Albert, Traktat, 143.
[61] Wetz, Naturalistische Bescheidenheit, 78.
[62] Vgl. Wetz, Naturalistische Bescheidenheit, 78: „… die sich im Glauben vollziehende Gotteserfahrung [impliziert] schlicht den Sachverhalt, dass er existiert". Entscheidend ist nun allerdings, dass die Bestimmung dieser Wirklichkeit im Bewusstsein der semiotischen Differenz von Erzählung und Kognition (Sachverhaltsdarstellung) bearbeitet wird. Dieses Bewusstsein fehlt, wenn der kognitive Kern der Gotteserzählung kurzschlüssig in den narrativen Motiven selbst gesucht wird, als gehe es zwangsläufig um den „Sachverhalt, dass Gott Schöpfer aller Dinge und somit des gesamten physischen Weltalls" ist (Wetz, Naturalistische Bescheidenheit, 78). Vgl. auch schon Albert, Traktat, 141, der nicht nur zu Recht auf die Unumgänglichkeit des „Für-Wahr-Halten[s]" hinweist, sondern darüber hinaus zu Unrecht die ontologische Problematik auf die „These, daß ein Gott existiert", das heißt die theistische Behauptung eines Wesens, das „bestimmte Eigenschaften hat oder in bestimmter Weise in das Weltgeschehen eingreift" festlegen zu können meint.
[63] Vgl. Albert, Traktat, 136, Anm. 27: „Das Liebäugeln mit dem Skandalon, dem Paradoxon, der Antinomie als einem Positivum, das man bei Theologen verschiedenster Richtung findet, zeigt meist in concreto an, wo sie mit ihrem Denken ins Gleiten geraten".
[64] Albert denkt natürlich vor allem an die von Bühlers Sprachtheorie hervorgehobene ‚Darstellungsfunktion der Sprache' (Albert, Kritischer Rationalismus, 11): „Nun ist die bei Vertretern der hermeneutischen Philosophie immer wieder auftretende Auffassung, man könne oder solle irgendwelche Zusammenhänge – vorzugsweise solche, die ihnen lieb und wert sind – nicht ‚zum Gegenstand machen' oder ‚objektivieren', eine Vorstellung, die meist mit dem Streben nach Überwindung der sogenannten Subjekt-Objekt-Spaltung verbunden ist, schon insofern naiv, als diese Theoretiker, wenn sie Aussagen irgendwelcher Art machen wollen, selbst laufend gezwungen sind, ‚über' etwas zu sprechen und damit solche ‚Objektivierungen' vorzunehmen. Der Anspruch, Wahrheiten zu vermitteln, ohne daß eine solche Objektivierung stattfindet, beruht vermutlich auf einem gründlichen Mißverständnis der Leistungen der menschlichen Sprache, die sich von tierischen Kommunikationsmitteln gerade dadurch unterscheidet, daß sie die Darstellung von Sachverhalten und darüber hinaus die Argumentation erlaubt. Auch die Hermeneutiker bedienen sich der Sprache, um über etwas zu reden und zu argumentieren, nehmen also teil an dieser Subjekt-Objekt-Spaltung …" (Albert, Traktat, 169f).

Voraussetzungen der Kritik entzogen. Durch die fehlende kritische Distanz zur qua Nichtverobjektivierbarkeitsdoktrin immunisierten Erzählung entsteht auch ein hermeneutisches Vakuum, in das naive Ontologisierungen leicht wieder Einzug halten können. Der beste historische Beleg für diese Konsequenz ist das Phänomen des ‚Offenbarungspositivismus' im Kontext der Dialektischen Theologie – das heißt jener theologischen Strömung, die sich der Nichtverobjektivierbarkeitsdoktrin besonders verpflichtet weiß.

## 1.3. Religionspädagogische Dimension: Ontologie, Erfahrung, religiöse Entwicklung

### *1.3.1. Erfahrung statt ontologische Reflexion: Performativer Religionsunterricht*

Seit den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts ist in der Religionspädagogik eine ‚ästhetische Wende'[65] zu beobachten, die einen Wechsel von der klassischen Handlungsorientierung der problem- und schüler*innenorientierten Konzeption zur Wahrnehmungsorientierung markiert. In ihr spiegelt sich die gesellschaftliche Erlebnisorientierung ebenso wieder wie der Plausibilitätsverlust traditioneller christlich-religiöser Vorstellungen, Formen und Vollzüge (‚Traditionsabbruch') und das religionstheoretische Defizit der problemorientierten Konzeption. Nach der Symboldidaktik ist es der Ansatz des performativen RU, der diese ‚ästhetische Wende' repräsentiert, wobei der Begriff des Performativen, insbesondere in der Bedeutung von ‚performance', neben dem Aspekt der Wahrnehmung durchaus das Element der Handlungsorientierung integriert – freilich nicht bezogen auf (gesellschaftliche) Problemkonstellationen, sondern auf Vollzüge der (verfassten) Religion.

Der performative Ansatz verortet sich eindeutig auf der Seite des gelebten bzw. als Lebensform zu vermittelnden Glaubens, wenn er sich als Antwort auf den Traditionsabbruch versteht, den Ausfall religiöser Sozialisation im RU kompensieren will[66] und bei der Frage ansetzt, „wie man im Religionsunterricht gelebte Religion pädagogisch verantwortlich lernen und lehren kann"[67]. Es geht darum, „Religion nicht zu um*gehen*, sondern mit Religion umzugehen und sie für die Prozesse der Aneignung zu (re-)präsentieren"[68]. „*Performative Didaktik* steht damit für verschiedene Weisen von Begehungen religiöser Räume, Formen und Zeiten in Unterrichtsinszenierungen: z.B. das laute Lesen und klangliche Gestalten von Sprachhandlungen in biblischen Erzählungen, die Verkörperung von Botschaften bei der Lektüre religiöser Texte, das kreative Schreiben aus der Perspektive einer berühmten Gestalt der Kirchengeschichte (z.B. Luther)"[69]. Aus dieser Aufzählung von Beispielen wird deutlich, dass die Sprache im Konzept des performativen RU von herausgehobener Bedeutung ist, womit ‚Performanz' als zweiter Bedeutungsaspekt des Begriffs des Performativen, sowie semiotische Einsichten zum Tragen kommen. Das Narrative ist über das Gesagte hinaus darin angesprochen, dass mit den wahrnehmbaren Vollzugsgestalten von Religion auch

[65] Vgl. im Überblick Brinkmann, Religionspädagogik, 242ff.
[66] Leonhard, Religion zeigen, 205: „Gegenwärtige Konzepte religiösen Lernens und Lehrens können schwerlich die Sozialisation in Familie und Kirche voraussetzen; die Schule ist zurzeit vorrangiger *Ort religiöser Bildung*".
[67] Leonhard, Religion zeigen, 206.
[68] Leonhard, Religion zeigen, 208.
[69] Leonhard, Religion zeigen, 208.

‚Worträume und ‚Sprachräume' eröffnet werden: „Das Wahrnehmungs- und Handlungspotential von Religion beruht auf der Einbildungskraft und dem Aufbau von psychologischem Innenraum. Diese Räume nun auch im Unterricht darstellbar zu machen und damit in sprachfähige Lernräume, -formen und –wege zu transferieren, erachten performative Ansätze als ihr Elixier"[70].

Dass es im ‚erlebten Vollzug' von Religion zu Ontologisierungen kommt, wird von Vertreter*innen des performativen Ansatzes nicht geleugnet. Denn „[p]erformative Akte vollziehen … das, was sie bedeuten, und bringen so eine neue Wirklichkeit hervor"[71]. Es geht um „eine prozesshafte und wirklichkeitsgestaltende Weise, Religion bildend darzustellen"[72]. Aus performativer Vergegenwärtigung resultieren Vorstellungen über die dargestellte Wirklichkeit: „Das Wort ‚Gottesferne' verdichtet in einem Wort etwas, das man sich räumlich als eine Distanz zwischen Mensch und Gott vorstellen kann"[73]. Hier zeigt sich erneut, dass das Performative (und mit ihm das Narrative) nicht ohne das Kognitive, das Element der Reflexion, auskommt, dass also das Performative und das Kognitive nicht gegeneinander ausgespielt werden können[74].

Bei einigen Vertreter*innen des performativen Ansatzes scheint dies auch keineswegs der Fall zu sein – so wie auch generell die Notwendigeit kritischer Reflexion performativ erworbener Erfahrung betont wird. Leonhard etwa hält fest, dass ‚Religion', die ‚lehrbar sein soll', „als Gegenstand des Unterrichts eine sprachfähige und reflektierte Form" braucht[75]: „Im Religionsunterricht ist demzufolge eine ausschließlich praktizierte und nicht reflektierte Religion religionspädagogisch nicht vertretbar, denn sie kann nicht reflektiert und problematisiert werden"[76]. Auch die Wahrung semiotischer Differenz zwischen dem Performativen und dem Kognitiven als einer wichtigen Voraussetzung kritischer Reflexion wird erfüllt, wenn performativer RU bedeutet „die Schnittstelle und Unterscheidung von religiöser Rede und dem Reden über Religion"[77] zu ‚markieren' bzw. „zwischen performativen und konstativen Sprechakten"[78] zu unterscheiden. Mit Dressler betont Roose, dass den Schüler*innen der Unterschied zwischen diesen beiden ‚Codes' – das hieße im Falle der Erzählung: zwischen Narration und Kognition – bewusst zu machen sei[79].

---

[70] Leonhard, Religion zeigen, 207.
[71] Leonhard, Religion zeigen, 207.
[72] Leonhard, Religion zeigen, 209.
[73] Leonhard, Religion zeigen, 206.
[74] So auch das Fazit der Kritik am performativen Ansatz bei Lämmermann, Reli auf der Show-Bühne, 112: „Expression darf nicht selbstregulativ, sondern muß vernunftkontrolliert sein". Lämmermann wirft allerdings der Kritik des performativen RU am angeblichen Erfahrungsdefizit früherer Konzeptionen genau diese verzerrte Darstellung vor und verweist darauf, dass Erfahrungsorientierung auch von einer kritischen Religionspädagogik keineswegs geleugnet werde (Lämmermann, Reli auf der Show-Bühne, 115). Andererseits gibt Leonhard, Religion zeigen, 205, durchaus zu, dass der Rückgriff auf „gelebte Religion" als genereller Befund für den RU gelten kann. Allerdings betont sie ebenso, dass es im RU nicht um eine „ausschließlich gedachte Religion" bzw. um „Religionstheorie ohne Lebensbezug" gehen könne.
[75] Leonhard, Religion zeigen, 205.
[76] Leonhard, Religion zeigen, 206.
[77] Leonhard, Religion zeigen, 208. Vgl. Roose, Performativer RU, 112.
[78] Roose, Performativer RU, 112.
[79] Roose, Performativer RU, 114. Im Verweis auf einen Diskussionsbeitrag von Bernhard Dressler auf der Tagung ‚Zwischen Erziehung und Religion' am 13./14.03.06 in Bommerholz/Witten.

Der performative Ansatz selbst ist natürlich nicht performativ, sondern kognitiv bzw. konstativ und beinhaltet wie angedeutet auch Stellungnahmen über die in religiöser performance wahrnehmbare Wirklichkeit. Dies zeigt sich, wenn Leonhard aus der Perspektive des performativen Ansatzes und im Verweis auf Lübbe dem RU die Aufgabe zuweist, „Wege kulturellen ‚Verhaltens zum Unverfügbaren'" zu eröffnen[80]. Auch Roose setzt voraus, biblische Texte seien als „Dialog mit einer transzendenten Realität"[81] und Beten als „[m]it Gott oder Jesus reden"[82] zu verstehen. Die behauptete „an Erfahrung gekoppelte Reflexivität"[83] müsste solche Ontologisierungen aufdecken und insbesondere für die Schüler*innen kognitiv bearbeitbar machen – etwa durch das Einspielen schülereigener bzw. philosophisch-theologischer Alternativdeutungen. Man könnte sogar auf dem Standpunkt stehen, dass im Zeitalter der ‚wiedergekehrten Religion' weniger die Vermittlung von Erfahrung mit Religion als vielmehr das Verstehen von Religion, genauer: der Kampf gegen Missverständnisse von Religion, die vordringlichste Aufgabe von Religionsunterricht und Religionspädagogik darstellt[84].

Demgegenüber ist für performative Akte wie das Erzählen oder das Ritual charakteristisch, dass sie, gerade indem sie Wirklichkeit setzen, einer Reflexion über ihren impliziten Wahrheitsanspruch bzw. Wirklichkeitsbezug zunächst entgegenstehen. Hier ergibt sich das Problem des Überwältigungs- bzw. Missionierungsverbots[85]. Allerdings räumt der performative Ansatz durch den ausdrücklich ‚experimentellen'[86] Charakter, die ‚gebrochene Unmittelbarkeit und Authentizität'[87], die ‚pädagogische Haltung und Brechung'[88] der Inszenierungen Möglichkeiten der Distanzierung ein, so dass von ‚Missionierung'[89] ‚Totalidentifikation'[90] oder ‚Überwältigung'[91] nicht geredet werden kann. Hanna Roose betont die notwendige Rolle der Reflexion für den performativen RU. Es komme darauf an, reflexive Elemente dem Performativen vorangehen bzw. es begleiten[92] zu lassen[93]. Schließlich gelte es, mit Dressler gesprochen, im Performativen ‚Schlupflöcher' zu lassen, um sich „aus

[80] Leonhard, Religion zeigen, 208. Auf den vermehrten, an die Dialektische Theologie erinnernden, Rekurs der performativen RD auf ‚das Unverfügbare' weist auch Lämmermann, Reli auf der Show-Bühne, 108ff, hin.
[81] Roose, Performativer RU, 114, zitiert aus Theißen, Bibel, 109f.
[82] Roose, Performativer RU, 115, zitiert aus Büttner, SpurenLesen.
[83] Leonhard, Religion zeigen, 208.
[84] Das impliziert, dass die von der performativen Religionsdidaktik vorausgesetzte Annahme, Religion sei den Schüler*innen durch den ‚Traditionsabbruch' derartig unpräsent, dass gar keine, kognitive Bearbeitung mehr möglich sei (Roose, Performativer RU, 111), falsch ist (vgl. auch Lämmermann, Reli auf der Show-Bühne, 113f). Grundsätzlicher kann gefragt werden, ob die Befürworter des performativen Ansatzes nicht Unkenntnis mit fehlendem ‚Einverständnis' (Roose, Performativer RU, 111) verwechseln. In diesem Fall wären die Vorurteile der Schüler*innen kritisch-reflexiv zu bearbeiten – zumal wenn sie immer wieder von kirchlicher und theologischer ‚Performance' bestätigt werden.
[85] Roose, Performativer RU, 112.114.
[86] Leonhard, Religion zeigen, 208.
[87] Leonhard, Religion zeigen, 207.
[88] Leonhard, Religion zeigen, 208, betont „den pädagogischen, erprobenden Umgang mit religiösen Formen".
[89] Roose, Performativer RU, 112.
[90] Vgl. Lämmermann, Die Rolle der ReligionslehrerInnen, 383, vgl. Husmann, Symboldidaktik out – performative Didaktik in, 109–115.
[91] Husmann, Symboldidaktik out – performative Didaktik in.
[92] Roose, Performativer RU, 114f.
[93] Roose greift dabei auf Überlegungen von Turner, Dramatisches Ritual, zurück (Roose, Performativer RU, 113).

Geschichten verabschieden“ zu können[94]. Die Haltung des ‚verständnisvollen Beobachters‘ sei dabei performativ aufzuwerten[95] und könne gleichzeitig dem Vorwurf der Profanisierung der religiösen Inszenierung wehren, da es sich gleichfalls um einen performativen Akt handele, dem transformative Kraft zuzutrauen sei[96].

Der performative Ansatz sieht demnach Reflexion ausdrücklich vor, er hält aber offenbar die Frage, was zu reflektieren sei, für überflüssig bzw. längst geklärt. Das Einspielen von „Wissen um grundlegende jüdisch-christliche Traditionen“[97] kann jedenfalls noch nicht als Reflexion dieser Tradition gelten. Weder die Möglichkeit und Fähigkeit zur Distanzierung, noch die Gewinnung eines ‚eigenverantwortlichen und praktischen Verhältnisses zu Religion‘[98] ist mit der Ausbildung eines reflektierten Religionsverständnisses identisch. Dabei ist zu betonen, dass diese kritisch-konstruktive Arbeit am Religionsbegriff einer Erfahrungsorientierung nicht entgegensteht, sondern im Gegenteil ein erfahrungsorientiertes Verständnis von Religion und einen entsprechenden Zugang zu ihr (welcher Religion nicht mit Ideologie oder Weltanschauung verwechselt) gerade eröffnet[99]. Es ist eben nicht so, dass lebensweltliche Erfahrung nur als Grundlage von Reflexion zu gelten hätte[100]; genauso gut kann Reflexion neue Erfahrungszugänge erschließen helfen.

### *1.3.2. Exkurs: Ontologie in Schleiermachers früher Religionstheorie*

Genauer betrachtet steckt hinter der ‚Erfahrungsorientierung‘ des performativen Ansatzes die Annahme, durch Inszenierung und Wahrnehmung sei nicht nur eine Annäherung an fremde bzw. als fremd empfundene Vorstellungen und Rituale[101] und eine ‚Veränderung‘[102] im Leben der Rezipierenden, sondern auch ein „tieferes Verstehen“[103] möglich. Das Performative, die symbolisch oder narrativ vermittelte Erfahrung, soll somit einen Zugang zu einer Wirklichkeit eröffnen, die kogntiv-rational oder im konstatierenden ‚Reden über‘ gerade nicht zugänglich zu machen sei[104]. Allein deshalb müsse die Frage nach der von der (religiösen) Narration gemeinten Wirklichkeit deplaziert und als Missverständnis erscheinen. Diese religionstheoretische Hintergrundannahme lässt sich auf den frühen Schleiermacher

[94] Roose, Performativer RU, 115, beruft sich hier auf einen mündlichen Tagungsbeitrag Dresslers.
[95] Roose greift dabei auf Überlegungen von Austin, Sprechakte, und Goffman, Rahmen-Analyse, zurück (Roose, Performativer RU, 115.113).
[96] Roose greift dabei auf Überlegungen von Goffman, Rahmen-Analyse, zurück (Roose, Performativer RU, 115.113).
[97] Roose, Performativer RU, 113.
[98] Leonhard, Religion zeigen, 208.
[99] Daher wäre auch die religionspädagogisch weit verbreitete Gegensatzkonstruktion von ‚neutraler‘ Religionskunde und erfahrungsorientiertem performativem RU (vgl. Roose, Performativer RU, 112) zu hinterfragen.
[100] Büttner und Dieterich sprechen davon, der RU sei „gezwungen, dem Religionssystem mit seinen Strukturen im Erziehungssystem mit seinen anderen Strukturen Raum zu geben“ – mit dem Ziel, „dem kognitiven Diskurs eine Erfahrungsgrundlage zu vermitteln“ (Büttner/Dieterich, Religion als Unterricht, 168; vgl. Roose, Performativer RU, 112).
[101] Roose, Performativer RU, 111, unter Berufung auf die ‚performative Ethnologie‘ von Turner, Dramatisches Ritual.
[102] Roose, Performativer RU, 111.
[103] Roose, Performativer RU, 111, unter Berufung auf Turner, Dramatisches Ritual.
[104] Vgl. dazu auch Lämmermann, Reli auf der Showbühne, 108ff.

zurückführen[105]. Durch die Beschränkung der Religion auf ‚Anschauung und Gefühl' können kritische Fragen nach Existenz und Wesen des religiösen Gegenstands als Missverständnis zurückgewiesen werden.

Allerdings beinhaltet diese Position wie angedeutet ihrerseits eine kognitive Stellungnahme zu Religion, ein bestimmtes Religionsverständnis, das nicht nur formal theoretischer Natur ist, sondern auch metaphysische Implikationen hat – zumindest wenn man den Begriff Metaphysik, wie es angesichts der komplizierten philosophischen Gemengelage nicht nur zur Zeit Schleiermachers empfehlenswert ist, in seinem weitesten Sinne als Frage nach der Wirklichkeit von Darstellungen auffasst. Mit Religion ist nach Schleiermacher die Wirklichkeit des Universums als des Unendlichen und Ganzen der Wirklichkeit aufgerufen. Zwar warnt er davor, dass das Spekulieren über das Wesen des Universums vielleicht „in der Metaphysik gut und nötig sein" mag, jedoch ‚nicht mehr Religion' sei[106]. Allerdings ist bereits die Behauptung, dass man es im religiösen Anschauen und Fühlen mit dem ‚Universum' als dem Unendlichen bzw. Ganzen zu tun habe, eine Behauptung nicht nur über die Existenz, sondern auch das Wesen einer Wirklichkeit und somit metaphysisch in dem erwähnten weiteren Sinn des Wortes[107]. Über diesen eigentlich selbstverständlichen Sachverhalt kann sich schon Schleiermacher deshalb hinwegtäuschen, weil er Metaphysik bzw. Transzendentalphilosophie[108] nach dem Vorbild Kants auf das begrifflich-empirische Bestimmen bzw. die Kausalanalyse[109] im Endlichen bzw. das formale Konstruieren von Erklärungshypothesen zu beschränken scheint, während Religion das Unendliche und Ganze zum Gegenstand habe und damit die eigentliche Realität ins Spiel bringe[110].

Die metaphysischen Implikationen und Erkenntnisansprüche, die Schleiermacher mit Religion als Anschauung und Gefühl verbindet, werden dort vollends deutlich, wo er die Religion als

[105] Vgl. auch entsprechende Andeutungen bei Lämmermann, Reli auf der Showbühne, 114.118.120.

[106] Schleiermacher, Reden, 56; vgl. Schleiermacher, Reden, 56: „Alle Begebenheiten in der Welt als Handlungen eines Gottes vorstellen, das ist Religion, es drückt ihre Beziehung auf ein unendliches Ganzes aus, was aber darüber hinauswill und tiefer hineindringen in die Natur und Substanz des Ganzen, ist nicht mehr Religion …".

[107] Der Umstand, dass religiöse Erfahrung metaphysische Implikationen hat, wird in einer aufschlussreichen Passage des Kommentars der ‚Reden' Schleiermachers von Rudolf Otto bestätigt: „Das ‚Universum' ist die Gesamtheit des Seins und Geschehens: Welt, Natur, Menschheit, Geschichte. Der Mensch soll einerseits dieses Universum erforschen, nach Ursachen und Zusammenhang begreifen lernen. Er soll es andererseits an seinem Teile mit fortbilden durch sein Wirken. Aber daneben gibt es ein Drittes: Das Universum rein passiv erleben, anschauen, empfinden in seiner Größe, nach seinem ewigen idealen Gehalte und Wesen, als Erscheinung des Unendlichen im Endlichen, des Ewigen im Zeitlichen. Wer dieses Dritte neben jenen andern beiden nicht besitzt, dem fehlt das beste Teil menschlichen Wesens. Dieses Dritte aber ist die Religion – (Zwar um das ‚Universum', um Welt und Geschichte so erleben zu können, dazu bedarf es der Voraussetzung, daß sie nicht ein steriler, inhaltloser Mechanismus, an dem nichts zu erleben, anzuschauen oder zu fühlen ist, sondern wirklich voll ewigen Sinnes und Gehaltes, wirklich Ausdruck von Unendlichem im Endlichen sind. Für Schleiermacher und ebenso für seine Leser (Idealisten aus Kants und Goethes Schule) *galt* diese Voraussetzung)" (Otto, Fortlaufende Übersicht, 50).

[108] Schleiermacher, Reden, 42.

[109] Schleiermacher, Reden, 42: „… sie klassifiziert das Universum und teilt es ab in solche Wesen und solche, sie geht den Gründen dessen, was da ist, nach und deduziert die Notwendigkeit des Wirklichen, sie entspinnt aus sich selbst die Realität der Welt und ihre Gesetze".

[110] Schleiermacher, Reden, 51: „Die Metaphysik geht aus von der endlichen Natur des Menschen und will aus ihrem einfachsten Begriff und aus dem Umfang ihrer Kräfte und ihrer Empfänglichkeit mit Bewußtsein bestimmen, was das Universum für ihn sein kann und wie er es notwendig erblicken muß. Die Religion lebt ihr ganzes Leben auch in der Natur, aber in der unendlichen Natur des Ganzen, des Einen und Allen …"

das – nicht nur für Metaphysik, sondern auch für Moral – „notwendige und unentbehrliche Dritte“[111] einführt. Nach Schleiermacher kann die Metaphysik und damit der theoretische Verstand das Unendliche nicht fassen, denn alle vernünftig-begrifflichen Bestimmungen können als Bestimmungen nur Bestimmungen des Endlichen sein; solche Bestimmungen setzten aber das Unendliche voraus, aus dem das Endliche qua begrifflicher Bestimmung „gleichsam herausgeschnitten werden“ müsse[112]. Die für die theoretischen Bemühungen notwendige Unendlichkeitsperspektive wird also bereits beim jungen Schleiermacher allein von der Religion eingespielt, die nicht selbst wieder theoretisches Bemühen sei. Metaphysik als ‚Spekulation‘, das heißt jedes theoretisch-konstatierend-kognitive Bemühen, ist somit für Schleiermacher auf das Endliche beschränkt – und selbst dieses könne sie nicht fassen, da das Endliche individuell, die theoretischen Begriffe aber immer allgemein seien[113]. Hinzu kommt nach Schleiermacher die Fraglichkeit ihres Realitätsbezuges. Denn theoretische Spekulation sei (aus transzendentalphilosophischer Sicht) im Kern „ein leeres Spiel mit Formeln“, das dem Menschen immer wieder bloße „Blendwerke“ vorsetze, ein „steifes und mageres Skelett“ aus Begriffen[114] – „… wenn Religion [ihr] … nicht das Gegengewicht hält und [ihr] … einen höhern Realismus ahnden läßt“[115]. Insofern sei der unmittelbare Realitätsbezug der Religion notwendig, damit die „feinen luftigen Gedanken“ der theoretischen Spekulation „eine festere Konsistenz“ annehmen[116]. Mehr noch: der ‚höhere Realismus‘ der Religion sei gar der ‚Prüfstein‘, für den Wirklichkeitsbezug des Theoretikers, „um zu wissen, ob er etwas Ordentliches darüber gedacht hat“[117].

Offensichtlich verdankt sich also Schleiermachers Orientierung an Anschauung und Gefühl, inklusive der Abweisung theoretisch-kognitiver Erwägungen, starken erkenntnistheoretischen und ontologischen Voraussetzungen, die zumindestens die Berechtigung, ja Notwendigkeit der Frage nach dem Gegenstand von Erfahrung bzw. seiner narrativen Darstellung plausibel machen. Darüberhinaus kann die Strategie finitistischer und antirealistischer Begrenzung theoretischer Vernunft im Licht der aktuellen Wissenschaftsphilosophie bezweifelt werden. Dies herauszustellen ist wichtig, weil Schleiermachers Ansatz auf die Verabschiedung der theoretischen Vernunft mit ihren eigenen Mitteln hinausläuft, so dass im Ergebnis nicht nur weitere Anfragen theoretischer Vernunft als prinzipiell unangemessen angesehen werden können, sondern auch kein Anlass zu bestehen scheint, Religion auf dieser Ebene überhaupt zu thematisieren. Die theoretischen Voraussetzungen Schleiermachers stellen also eine Form der Selbstimmunisierung gegen weitere theoretische Kritik dar, was wohl die bis heute anhaltende theologische Faszination dieser Position ausmacht. Andererseits führt Schleiermachers Absage an die theoretische Vernunft auch in einen Selbstwiderspruch, der als Argument gegen seine Position angeführt werden muss. Denn zwar stellt es keinen Selbstwiderspruch dar, sich mit Hilfe von Argumenten davon zu überzeugen, dass Argumente

[111] Schleiermacher, Reden, 52.
[112] Schleiermacher, Reden, 53.
[113] Schleiermacher, Reden, 53: „… sonst verliert ihr alles in der Gleichförmigkeit eines allgemeinen Begriffs“.
[114] Schleiermacher, Reden, 53f.
[115] Schleiermacher, Reden, 54.
[116] Schleiermacher, Reden, 54.
[117] Schleiermacher, Reden, 51

sinnlos sind. Es ist aber sehr wohl widersprüchlich, religionstheoretisch die theoretische Unzugänglichkeit des Religiösen zu behaupten.

Der Zusammenhang zum performativen Ansatz wird deutlich, wenn man die Überlegungen zur religiösen Bildung berücksichtigt, die Schleiermacher im Horizont seiner Religionstheorie entwickelt. Schon hier findet sich die entschiedene Option für den erfahrungsorientierten Zugang zur Religion, der vorrangig die jungen Menschen für die geeigneten Kandidaten religiöser Erziehung hält. Die Erwachsenen seien zu „verständigen und praktischen Menschen“[118] abgestumpft. Dagegen lebe in den ‚jungen Gemütern‘ die „Sehnsucht … nach dem Wunderbaren und Übernatürlichen“[119]. „Eine geheime unverstandene Ahndung treibt sie über den Reichtum dieser Welt hinaus; daher ist ihnen jede Spur einer andern sehr willkommen; daher ergötzen sie sich an Dichtungen von überirdischen Wesen, und alles, wovon ihnen am klarsten ist, daß es hier nicht sein kann, umfassen sie mit aller der eifersüchtigen Liebe, die man einem Gegenstande widmet, auf den man ein Recht hat, welches man aber nicht geltend machen kann“[120]. Schleiermacher bezieht eindeutig Stellung gegenüber den bürgerlich-aufklärerischen Bemühungen, diesen „Hang von Anfang an gewaltsam“ zu unterdrücken[121]. Allerdings deutet er in obigem Zitat selbst an, dass sich hier ein berechtigtes religiöses Bedürfnis eine unzulängliche Vorstellung vom Gegenstand seiner Verehrung macht. Zu fragen ist, ob er Recht damit hat, dass dies den jungen Menschen selbst ‚am klarsten‘ ist, oder ob hier nicht ein religionspädagogischer Handlungsbedarf vorliegt; konkret: ob an dieser Stelle nicht der erfahrungsorientierte Zugang zur Religion durch Reflexionsmomente religionstheoretischer und auch ontologischer Art zu ergänzen wäre.

Schleiermachers Antwort auf dieses Problem ist ambivalent: Einerseits betont er, es sei in der Tat eine „Täuschung, das Unendliche gerade außerhalb des Endlichen, das Entgegengesetzte außerhalb dessen zu suchen, dem es entgegengesetzt wird“[122]. Er ist sich ferner darüber im Klaren, dass die erwähnte Orientierung am Übernatürlichen eine Täuschung „ganzer Völker, und ganzer Schulen der Weisheit“ ist, die in der ‚Dichtung‘ ihren ‚Grund‘[123] habe. Vor allem weist er darauf hin, dass der unkontrollierten Konfrontation mit den übernatürlichen (narrativen) Motiven der Dichtung bei der Entwicklung eines problematischen mythologischen bzw. metaphysischen Religionsverständnisses eine zentrale Rolle zukommt: „So wurde freilich durch die Dichtung frühzeitig genug der Grund gelegt zu den Ursurpationen der Metaphysik über die Religion“[124]. Dies geschah nach Schleiermacher allein schon dadurch, dass man „unbesorgt genug die ernste und heilige Mythologie, das, was man selbst für Religion hielt, unmittelbar an diese luftigen Spiele der Kindheit“ anknüpfte: „Gott, Heiland und Engel waren nur eine andre Art von Feen und Sylphen“[125]. Er ist sich durchaus im Klaren, dass dieses Problem mit mangelnder ‚Kenntnis des Endlichen‘ zusammenhängt und empfiehlt sogar, es müsse „Pfleger der Religion“ geben „unter denen, die sich der werdenden Menschen

[118] Schleiermacher, Reden, 144.
[119] Schleiermacher, Reden, 145.
[120] Schleiermacher, Reden, 145.
[121] Schleiermacher, Reden, 147.
[122] Schleiermacher, Reden, 145f.
[123] Schleiermacher, Reden, 146.
[124] Schleiermacher, Reden, 146.
[125] Schleiermacher, Reden, 146.

annehmen“ um diesen „von der Natur selbst veranstaltete[n] Irrtum“ zu ‚berichtigen‘[126]. Schleiermacher scheint hier also durchaus zuzugestehen, dass metaphysische bzw. ontologische Reflexion ein notwendiger Teil religiöser Bildung sein muss, damit „die junge Seele“ sich auch tatsächlich „den Eindrücken des Unendlichen in seiner Allgegenwart“ überlässt[127].

Diese Überlegungen werden freilich konterkariert durch ein vor diesem Hintergrund wenig plausibles Vertrauen in die Natur des Menschen: „[S]ich selbst überlassen“ werde doch ein „gradsinniges, unverdorbenes Gemüt … in späteren Jahren den Ausgang aus diesem Labyrinth“[128] finden. Ausgerechnet eine Enthaltsamkeit bezüglich des „Verstehens und Disputierens“ soll die in jungen Jahren beigebrachten religiösen Missverständnisse beseitigen können, während andererseits jeglichem Versuch, die „Sehnsucht … nach dem Wunderbaren und Übernatürlichen“ durch Aufklärung niederzuhalten, eine klare Absage erteilt wird[129]. Dem entspricht, dass Schleiermacher in der Praxis der ‚objektiven Religion‘ in Form von Bibel und Glaubensbekenntnis und kirchlichen Ritualen[130] wieder eine zentrale Rolle einräumt. In den Jahrgangsstufen vor der Konfirmation sieht Schleiermacher entsprechend Bibelunterricht vor[131], wobei im RU eine – gar kontroverstheologische – kritische Auseinandersetzung ausdrücklich abgelehnt wird[132].

Diese Haltung wird verständlich vor dem Hintergrund dessen, was Schleiermacher als ‚Bildung zur Religion‘ versteht. Primär ist für ihn eine kritische Reflexion oder eine (altersgemäße) intellektuelle Arbeit am Religionsbegriff im pädagogischen Kontext nicht vorgesehen: Bekanntlich dominiert hier der Gedanke der persönlichen Mitteilung: „Nur so durch die natürlichen Äußerungen des eigenen Lebens will sie [die Religion, Anm.] das Ähnliche anregen“[133]. Der ‚Funke‘[134] soll durch ‚freie Äußerung und Mitteilung‘[135] von einem auf das andere religiöse Individuum überspringen; ‚Religion wird durch Religion gelernt‘[136]. Auch in diesem Kontext wird Schleiermacher nicht müde, „die Wut des Verstehens“[137], die sokratische

[126] Schleiermacher, Reden, 146.
[127] Schleiermacher, Reden, 146.
[128] Schleiermacher, Reden, 146f.
[129] Schleiermacher, Reden, 145.147.
[130] So soll der Unterricht im Wesentlichen eine „Vorbereitung … für den Cultus“ sein (Schleiermacher, Praktische Theologie, 383; vgl auch Schleiermacher, Praktische Theologie, 387.). Vgl. Meyer-Blanck, Schleiermacher, 78.
[131] Schleiermacher, Pädagogische Schriften II, 142: „Leitfaden“ soll „nun aber kein anderer als die Bibel“ sein. Vgl. Meyer-Blanck, Schleiermacher, 79.
[132] Schleiermacher, Pädagogische Schriften II, 141: „Der Unterricht muss vielmehr christlich sein, dabei aber streben, sich von der Polemik der einzelnen christlichen Parteien gegeneinander frei zu halten“ (Vgl. Meyer-Blanck, Schleiermacher, 79).
[133] Schleiermacher, Reden, 135.
[134] Schleiermacher, Reden, 136.
[135] Schleiermacher, Reden, 134.
[136] Kunstmann, Religionspädagogik, 181, verweist ohne Angabe auf diesen Spruch Schleiermachers.
[137] Schleiermacher, Reden, 144.

Methode[138] als für Religion unsachgemäß zurückzuweisen[139]. Das übliche Verhältnis von Lehrendem und Lernendem wird abgelehnt; in der Religion gebe es nur „ein Meistertum und eine Jüngerschaft“[140]. Religiöse Bildung lebe von „Heroen der Religion“[141]. Das Aufklären über Religion hält Schleiermacher demgegenüber offenbar für ebenso defizitär, wie das Kommentieren von Kunst[142]. Lämmermann urteilt wohl mit Recht, Schleiermacher habe „nicht nur die Religionsvorstellung psychologisiert, sondern auch die Religionspädagogik“, denn die Religionsbildung könne im Rahmen seines Ansatzes „nicht mehr als ein auf Kognitionen und Denken beruhender Lernprozess verstanden werden. Nicht die kritisch-verstehenden Auseinandersetzungen mit den Inhalten der Religion sind bedeutungsvoll, sondern nur andere Personen, die über eine reife Religiosität verfügen und solchermaßen beeindrucken“[143]. Ein transparenter, argumentationsgestützer Diskurs über die jeweiligen religionstheoretischen Voraussetzungen ist hier nicht vorgesehen.

Hintergrund der antiintellektualistischen Religionspädagogik Schleiermachers ist auch der Umstand, dass bei ihm Religion und Theologie als Reflexion der (christlichen) Religion deutlich auseinandertreten. Dies ist zum einen positiv zu bewerten, weil dadurch die Theologie von der Rolle bloßer begrifflicher Ausschärfung und Systematisierung der Glaubensvorstellungen befreit und als allgemeine Religionstheorie auf das Niveau des jeweiligen philosophischen Erkenntnisstandes gebracht werden kann. Zum anderen birgt es die Gefahr, dass die Theologie den religiösen Glauben, der sich selbst verstehen will, vernachlässigt – mit der Folge, dass dieser sich als Laientheologie verselbständigt. Letzteres wird von Schleiermacher noch verschärft dadurch, dass er bekanntlich Theologie auf die kirchliche Funktionselite beschränkt und ihr damit eine aufklärende Funktion für das religiöse Leben abspricht[144]. Interessant ist allerdings, dass Schleiermacher zumindest für den Schulunterricht der höheren Klassen des Gymnasiums einen Religionsunterricht in Form des Theologieunterrichts vorsieht[145] – wobei dieser allerdings ganz im Sinne der Religionstheorie Schleiermachers das Ziel hat, den „Skeptizismus … zu zügeln“, „den religiösen Geist auch unter den verschiedensten Lehrformen und Meinungen auffassen zu lehren und das spekulative Talent pädagogisch anzuregen“[146], mithin also ganz im Dienst der religiösen Erfahrung steht.

---

[138] Die Anwendbarkeit der sokratischen Methode würde bedeuten, „die christlichen Glaubenssäze als allgemeine Wahrheiten“ aufzufassen, die „die aus jedem ebenso entwikkelt werden können“ bzw. die man „auch jedem müßte demonstriren können“ (Schleiermacher, Praktische Theologie, 371). Vgl. Meyer-Blanck, Schleiermacher, 75.

[139] Schleiermacher, Reden, 139f: „Darum ist jedem, der die Religion so ansieht, Unterricht in ihr ein abgschmacktes und sinnleeres Wort“. Vgl. Schleiermacher, Pädagogische Schriften I, 339: „Was den *Religionsunterricht*, der in öffentlichen Anstalten erteilt wird, betrifft, so bin ich der Meinung, dass dieser ganz erspart werden kann. Es ist dieser Unterricht nur ein Rest aus früherer Zeit, in der diese Anstalten, kirchlichen Ursprungs, der Kirche untergeordnet waren“; vgl. Meyer-Blanck, Schleiermacher, 78.

[140] Schleiermacher, Reden, 141.

[141] Schleiermacher, Reden, 162.

[142] Schleiermacher, Reden, 141.

[143] Lämmermann, Erziehung nach Schleiermacher, 96.

[144] Schleiermacher, Kurze Darstellung, §3: „Die Theologie eignet nicht allen, welche und sofern sie zu einer bestimmten Kirche gehören, sondern nur dann und sofern sie an der Kirchenleitung teilhaben; so dass der Gegensatz zwischen solchen und der Masse und das Hervortreten der Theologie sich gegenseitig bedingen“.

[145] Schleiermacher, Pädagogische Schriften I, 143; vgl. Meyer-Blanck, Schleiermacher, 78f.

[146] Schleiermacher, Pädagogische Schriften II, 143; vgl. Meyer-Blanck, Schleiermacher, 79.

Im performativen Ansatz finden sich die genannten problematischen religionstheoretischen Weichenstellungen Schleiermachers deutlich wieder, insbesondere das Votum für gelebte Religion und die (didaktische) Unterordnung des kognitiven Elementes. In der durchaus eigenständigen Position von Grethlein etwa nimmt der performative Ansatz die Form einer Didaktik der ‚Befähigung zum Christsein'[147] an. ‚Beten und Gesegnet werden' gelten hier als die zentralen performativen Elemente, die im Religionsuntericht zu thematisch-erfahrungsbezogenen Leitaspekten ausgebaut werden sollen[148]. Die Ausgliederung des religionstheoretischen und somit auch ontologischen Denkens erfolgt hierbei noch konsequenter als beim frühen Schleiermacher. Denn Ausgangspunkt ist jetzt ausdrücklich nicht mehr der Begriff der Religion bzw. die religionstheoretische Reflexion auf individuelle Religiosität in Absetzung von den verfassten religiösen Darstellungsformen. Vielmehr wird in diesem performativen Ansatz das ‚darstellende Handeln'[149] zum Ausgangspunkt genommen, so dass das kirchliche Leben ins Zentrum der Überlegungen rückt, von dessen Inszenierung die religiösen Erfahrungen zuallererst erwartet werden. Dieser Vorgang der Mitteilung wird im Sinne der Nichtverobjektivierbarkeitsthese verstanden und darin religionstheoretischer und ontologischer Theoriebildung entzogen[150]. In einer Reihe von konkreten religionspädagogischen und religionsdidaktischen Entscheidungen Grethleins sind diese Voraussetzungen konkret ablesbar:

- ‚Religion' als theoretischer Ausgangspunkt wird wie angedeutet als zu ungenau[151], der Einsatz bei individueller Religiosität als zu wenig tiefgehend[152] kritisiert, an ihre Stelle treten gelebte christliche Religion, das heißt kirchliches Leben.
- Gebet und Gottesdienst erhalten als ‚erste Sprache des Glaubens' Vorrang vor Lehre und Reflexion als der ‚zweiten Sprache des Glaubens'[153].
- Es geht nicht um Aufklärung über Religion oder kritische Auseinandersetzung mit differierenden Religions- bzw. Glaubensverständnissen[154], sondern um ‚Kommunikation des Evangeliums'[155] – eine aufschlussreiche Konsensformel, in der offenbar Schleiermachers ‚darstellendes Handeln' und Barths Wort-Gottes-Verkündingung eine fruchtbare Synthese eingehen[156].

[147] Grethlein, Fachdidaktik, 267–280. Die Anknüpfung Grethleins an den performativen Ansatz verdeutlicht Grethlein, Fachdidaktik, 263–271.
[148] Grethlein, Fachdidaktik, 276.
[149] Vgl. dazu Dressler, Darstellung und Mitteilung.
[150] Darauf verweist Grethlein, Fachdidaktik, 265, wenn unter Berufung auf Biehl „die Spannung von Gesetz und Evangelium als hermeneutische Grundkategorie" gegen einen „inhaltlich … gefüllten, allgemeinen Religionsbegriff bei Halbfas" profiliert wird.
[151] Grethlein, Fachdidaktik, 265.269.
[152] Grethlein, Fachdidaktik, 211: Bezüglich der Religion der Schüler*innen ‚erschwert' nach Grethlein „deren geringe Kohärenz eine zukunftsfähige Orientierung, die auch in schwierigen Situationen tragfähig ist".
[153] Grethlein, Fachdidaktik, 163f. Aufschlussreich ist hier der Begründungskontext, in dem sowohl die Wahrheitsfrage (im Verweis auf Nipkow, Bildung, 406-414) als auch der (konservative) Islam als Referenzgröße fungieren, für den „die wichtigste Ebene … die des rechten rituellen Verhaltens und sozialen Verhaltens" darstelle (Nipkow, Bildung, 412; vgl. Grethlein, Fachdidaktik, 163f).
[154] Freilich beteuert Grethlein, Fachdidaktik, 280, „am Lernort Schule" sei „die Gelegenheit zur kritischen Reflexion gegenüber den praktischen Erfahrungen unerlässlich".
[155] Grethlein, Fachdidaktik, 275.186.
[156] Vgl. dazu auch Rothgangel: Religiosität als menschliches Gesicht der Offenbarung.

- Im RU soll es nicht um die ‚abstrakte Gottesfrage'[157] in wissenschaftlicher Perspektive gehen, sondern um die Beschäftigung mit konkreter bewährter Religion in Praxisvollzügen[158]. (Dabei ist es sicher ein Vorteil, wenn die Rede von Gott als ein erfahrungsgesättigtes religiöses Ausdrucksmoment, denn als direkte metaphysische Behauptung präsentiert wird. Allerdings liegt solcher Präsentation durchaus ein bestimmtes Religionsverständnis zu Grunde, welches auch metaphysische Implikationen hat, die konkret gefüllt bzw. reflektiert werden müssten).
- Dies wirkt sich schließlich bis in die Funktionsbestimmung von Religionsunterricht hinein aus. So spricht Grethlein von Konfirmanden*arbeit* statt von Unterricht[159]. Vor allem wird bestritten, dass Religion im schulischen Kontext ganz anders behandelt werden muss als im kirchlichen Rahmen, was in Grethleins Kritik der ‚Schulreligion', sowie in seiner Betonung von (konkreter, gelebter) Religion im Schulleben[160] – aber auch im Religionsunterricht selbst[161] – deutlich wird.

Insgesamt scheint daher (der Sache nach und bezogen auf das Beispiel Grethleins) Lämmermanns (polemisches) Urteil berechtigt, bei der performativen Konzeption des RU handele es sich um eine modernisierte Neuauflage der Evangelischen Unterweisung[162].

### *1.3.3. Religiöse Entwicklung und die Frage nach der Wirklichkeit*

Kern der bisherigen Argumentation ist die Feststellung gewesen, dass mit der Rezeption von Narrationen immer auch ontologische Überzeugungsbildung einhergeht. Selbst wenn Narrationen primär auf das Existenzielle zielen, so müssen besagte Ontologisierungen durch ontologische Reflexion bearbeitet werden. Ansonsten besteht die Gefahr, dass die Frage nach der Wirklichkeit das Existenzielle in den Hintergrund rückt oder dass mit der existenziellen Thematik fragwürdige ontologische Implikationen transportiert werden. Schließlich ist das Existenzielle selbst nicht ohne Weiteres frei von ontologischen Implikationen. In religionspädagogischer Hinsicht kann daher die Schlussfolgerung gezogen werden, dass ein angemessenes Verständnis von Erzählungen keinesfalls selbstverständlich ist. In emotionaler und motivationaler Hinsicht mag es zutreffen, dass ein niedrigschwelliger Zugang zur biblischen Traditon möglich ist[163]. Wenn allerdings Adam behauptet, dass sich ein solcher „narrative[r] Zugang zur Wirklichkeit" der Entwicklung der gesamten heranwachsenden Persönlichkeit des Kindes, inklusive der Entwicklung des ‚Glaubens', des ‚Weltbilds' und des ‚Wissens' verpflichtet wisse[164], dann darf die Frage erlaubt sein, inwiefern dabei der

[157] Grethlein, Fachdidaktik, 181. Vgl. auch Grethlein, Fachdidaktik, 227.
[158] Grethlein, Fachdidaktik, 182, im Verweis auf die Confessio Augustana. Vgl. Grethlein, Fachdidaktik, 275.
[159] Grethlein, Fachdidaktik, 169.
[160] Grethlein, Fachdidaktik,182f.274. Grethlein, Fachdidaktik, 276ff, betont dagegen, es gehe nicht um eine Neuauflage des Programms ‚Kirche in der Schule'.
[161] Grethlein, Fachdidaktik, 264f, hält am performativen Ansatz für ‚weiterführend', „dass wesentliche Darstellungsformen von Religion, … wie Symbole, Rituale und andere Formen religiöser Praxis, wieder Eingang in den Religionsunterricht finden".
[162] Lämmermann, Reli auf der Showbühne, 109; dagegen wird von Grethlein, Fachdidaktik, 263f, im Verweis auf Dressler, Darstellung und Mitteilung, 159.165, der Aspekt des ‚Probehandelns' betont.
[163] Adam, Erzählen, 141ff.
[164] Adam, Erzählen, 141 referierend Luumi, Möglichkeiten und Grenzen des Erzählens, 290.

bleibenden Notwendigkeit von Entmythologisierung und existenzialer Interpretation inklusive der Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen Rechnung getragen wird.

Solche kritischen Erwägungen werden allerdings durch den Befund konterkariert, dass Kinder und Jugendliche Erzählungen lieben – eine These, die wohl angesichts des Buchmarktes, insbesondere aber des Film- und Serienangebotes und der Bedeutung der entsprechenden Formate für die genannte Zielgruppe keiner näheren Rechtfertigung bedarf. Weiter geht der Psychologe Bruno Bettelheim, wenn er behauptet, dass Kinder Geschichten, insbesondere Märchen, brauchen[165]. Schweitzer hat diese These religionspädagogisch aufgenommen, auf die christlichen Traditionsbestände bezogen und daraus die These von der Unabdingbarkeit der Religion für Kinder gemacht, welche ein ‚Recht des Kindes auf Religion'[166] nach sich ziehe.

Schwer zu bestreiten ist dennoch, dass bei Kindern und Jugendlichen starke Tendenzen bestehen, biblische Geschichten unreflektiert zu ontologisieren, das heißt auf der Motivebene als Behauptungen über die Wirklichkeit aufzufassen: Dies gilt in hohem Maße für das von Fowler so genannte mythisch-wörtliche, aber auch für das noch früher angesetzte intuitiv-projektive Verständnis. Bei letzterem zeigt sich die Ontologisierung weniger an starrer Literalität als vielmehr darin, dass imaginatives Denken jederzeit mit der Realität seiner Imaginationen rechnet, was an der Möglichkeit heftiger emotionale Reaktionen wie Angst deutlich wird[167]. Immerhin hat sich in der Religionspädagogik die Auffassung durchgesetzt, dass selbst im Kindesalter genügend Symbolverständnis bzw. Fähigkeit zur phantasievollen Transformation und Aneignung der (narrativen) religiösen Vorstellungen gegeben ist, so dass eine sachgemäße religiöse Bildung in diesem Alter grundsätzlich möglich scheint[168]. Allerdings bleiben der schon bei Schleiermacher zu findende Lobpreis der Phantasie[169] und das Vertrauen auf die Fähigkeit, ‚zwischen den Zeilen zu lesen'[170] kurzsichtig, da die Phantasie nur bei gleichzeitiger Entwicklung des von Schleiermacher so vernachlässigten intellektuellen Verstehens konstruktiv ist. Auch die genannte Fähigkeit ‚zwischen den Zeilen zu lesen' wird sich ohne kritsche Reflexion von Religion nicht ausbilden. Andererseits sollte die Einsicht in den Tatbestand, dass Kinder auf Grund ihrer Denkstruktur auf eindeutige Interpretationen und ontologische Bestimmungen angewiesen sind, auch die entsprechenden didaktischen Bemühungen nach sich ziehen.

Hinzu kommt der Umstand, dass es dem Kind erst sekundär um existenzielle Erfahrungen bzw. die erfahrungsmäßige Aneignung von Werten und primär um die (kognitive) Rekonstruktion der es umgebenden Wirklichkeit geht, was aus evolutionspsychologischen Gesichtspunkten plausibel ist: Kinder suchen ‚nach umfassender Ordnung'[171]. Hier wierholt sich also in analoger Weise die in normativ-epistemischer Hinsicht betonte Notwendigkeit einer Unterscheidung von (kognitiver) Erklärung und (existenzieller) Erzählung in entwicklungspsychologischer und pädagogischer Hinsicht. Verantwortungsvolle Religionspädagogik darf das Gelingen sachgemäßer Wirklichkeitsorientierung nicht in Gefahr bringen und sie muss auch im eigenen

[165] Bettelheim, Kinder brauchen Märchen.
[166] Schweitzer, Recht.
[167] Fowler, Stufen, 151; vgl. Schweitzer, Lebensgeschichte und Religion, 145.
[168] Freudenberger-Lötz, Schüler/in – theologisch, 254–260.
[169] Schleiermacher, Reden, 129.
[170] Schleiermacher, Reden, 49.
[171] Schweitzer, Recht, 49.

Interesse echter religiöser Bildung bei Kindern und Jugendlichen mit dem ‚Realitätsprinzip' rechnen, welches eine ontologisierende Auffassung von (biblischen) Erzählungen wahrscheinlich macht. Ein verstärktes Problembewusstsein ist nötig, damit der spezifisch religiöse Zweck, der redlicherweise jenseits der Aufgabe der Welterklärung anzusetzen ist, erfüllt werden kann und sich ein Kontakt mit biblischen Erzählungen nicht als kontraproduktiv erweist.

Vielfach wird allerdings das mythisch-wörtliche Verständnis dadurch gefördert, dass auch diejenigen, die mit Kindern die Erzählung lesen oder hören, in ihrem (anschließenden) Reden über die Erzählung zur direkten Reifizierung der Oberflächenmotive beitragen[172]. Solche Einflussfaktoren können im Ergebnis zu entprechenden Äußerungen von Kindern und Jugendlichen führen, welche anschließend leicht als empirischer Hinweis auf religiöse Entwicklungsstufen fehlinterpretiert werden können. Der Eindruck entwicklungspsychologischer Notwendigkeit und anthropologischer Unhintergehbarkeit religiöser Vorstellungen von Kindern und Jugendlichen wäre dann lediglich Folge bzw. Reflex jenes Wirklichkeitsverständnisses, welches die Erwachsenen – Theolog*innen und Religionspädagog*innen eingeschlossen – bei der Interpretation der Erzählungen voraussetzen. Erstaunlich ist in diesem Zusammenhang jedenfalls die Bereitschaft von Religionspädagog*innen, jeder ‚Gott'-Spekulation bzw. -assoziation von Kindern und Jugendlichen die Weihe eines ‚Bekenntnisses' oder gar einer ‚theologischen Verarbeitung' von Glaubenserfahrungen zuzuerkennen[173]. Realistischer ist doch wohl die Annahme, dass ‚Gott' den Kindern zunächst als Rätselwort der Erwachsenen begegnet, die dieses Wort aus den biblischen Erzählzusammenhängen herausnehmen und in der sachlichen Alltagssprache als weltanschauliches Postulat bzw. ‚Leitvorstellung'[174] unverändert weiter übernehmen. Das würde die Assoziationen der Kinder als Versuche erklären, das Rätselwort der Erwachsenen in irgendeine Weise in ihre Wirklichkeitsauffassung zu integrieren[175] – einschließlich des problematischen Satzes ‚Gott hört alles'[176]. Im Folgenden soll der Versuch gemacht werden die These zu plausibilisieren, dass Probleme kindlichen Umgangs mit religiösen Erzählungen tatsächlich im Wesentlichen die Folge des ontologisch unterbestimmten Religionsverständnisses von Erwachsenen sind.

[172] So bereits Berg, Grundriss der Bibeldidaktik, 32f, wenn er kritisiert, dass in der Grundschule biblische Erzählungen wie „Tatsachenberichte" behandelt werden. Dies nehme „die Geschichtlichkeit der Texte nicht ernst" und lege damit „ihre Dynamik lahm[]". Vgl. Fricke, Biblische Themen, 383.

[173] Ritter/Simojoki, Gott, 169. Vgl. aaO.: „Ich glaub, Gott ist ja überall auf der ganzen Welt. Er ist jetzt hier im Zimmer, er sieht uns, glaub ich mal, wie wir hier sitzen und so. Und ich glaube, er hört alles. Er hat bestimmt Millionen von Ohren, überall so (illustriert das Gesagte, wild gestikulierend, an seinem eigenen Kopf.), Ohren überall. Und er speichert das in seinem Ohr – für mich". Vgl. auch Ritter/Simojoki, Gott, 175.

[174] Ritter/Simojoki, Gott, 169.

[175] Vgl. exemplarisch Kammeyer, Lieber Gott, Amen, 306: „ … die Kinder werden gerade in einer Zeit, in der sie anfangen, ein Wissen über kausale Zusammenhänge zwischen Gedanken und der Welt aufzubauen, in ein in dieser Hinsicht widersprüchliches Konzept wie das Beten eingeführt. Die direkte mental-physikalische Wirkung dieser Handlung oder auch die nicht-materiellen Eigenschaften von Gott, der dennoch z.T. wie eine Person behandelt wird, widersprechen im Grunde der ‚theory of mind' des Kindes". Vgl. Büttner/Dieterich, Entwicklungspsychologie, 45.

[176] Vgl. das Beispiel bei Ritter/Simojoki, Gott, 169.

Als Beispiel sei ein aktuelles Lehrbuch der Religionsdidaktik[177] angeführt, in dem bereits vorab die dualistische Ontologie von Immanenz und Transzendenz als zentraler Inhalt der biblischen (narrativen) Tradition ausgegeben wird[178]. Vermutlich wird damit nur der ontologische Kurzschluss von den biblischen Erzählungen auf eine fragwürdige Jenseitsmetaphysik artikuliert, der aktuell dem Anschein nach selbst vom Mainstream gegenwärtiger Theolog*innen[179] unbefragt vorausgesetzt wird. Zur Sicherheit wird für diese inhaltliche Setzung (‚Code') zugleich ein abgeschlossener Diskursbereich (‚Domäne') abgesteckt[180] – auf diese Weise können inhaltliche Einwände bequem als Kategorienfehler abgewiesen werden.

Auch der renommierte Religionspädagoge Friedrich Schweitzer argumentiert in diese Richtung: In seiner Bestimmung des religionspädagogischen Ausgangspunktes rekurriert er zwar auf menschliche Erfahrungen; dabei geht es ihm jedoch zentral darum, „dass die Welt mehr ist" als das, was im Alltag wahrnehmbar ist[181]. Diese unter Umständen noch deutungsoffene, da auf Alltagserfahrung bezogene Aussage wird sogleich metaphysisch konkretisiert: „Die Welt hat *Fenster* – Fenster, durch die man gleichsam aus der Welt hinausschauen kann. Das ist gemeint, wenn wir vom *Geheimnis der Welt* sprechen"[182].

Schwerwiegender als der Befund, dass sich die theologisch-religionspädagogische Interpretation von Erzählungen eines solchen fragwürdigen Wirklichkeitsverständnisses bedient ist die Tatsache, dass auch die wissenschaftliche Wahrnehmung der narrativen Weltauffassung der Kinder von diesem Denkschema bestimmt wird – was mitunter zu bemerkenswerten Fehldeutungen führt:

So deutet Schweitzer den Umstand, dass Kinder Geheimnisse haben[183], recht unbefangen als Beleg dafür, dass die von ihm vertretene ontologische These einer zur Transzendenz hin offenen Weltwirklichkeit dem Wirklichkeitsverständnis der betreffenen Kinder entspreche. Im von Schweitzer referierten Bericht der sechsjährigen Anja weist jedoch nichts auf die Annahme besagter ‚Fenster der Transzendenz' hin. Anja berichtet von ihrem Geheimnis: einer kleinen Lücke in der Wand, in der sie eine Maus entdeckt und die sie daher mit einem Stück Papier vor den anderen ‚versteckt'. Erst bei Schweitzer wird diese Welterfahrung als ‚geheimer Ausgang hinter der Tapete', als Fenster zur Transzendenz gedeutet[184]. Geht man von den Aussagen des Kindes aus, so wie sie von Schweitzer selbst berichtet werden, könnte man höchstens zu dem Schluss kommen, dass es diese Welt selbst und die einzelnen Dinge in ihr

[177] Büttner/Dieterich/Roose, Einführung, 49–56.
[178] Dies geschieht immerhin im (recht knapp gehaltenen) Rekurs auf die Religionssoziologie Luhmanns (Luhmann, Religion der Gesellschaft, 60.187ff191f.197.199. Vgl. Büttner/Dieterich/Roose, Einführung, 50f.55f).
[179] Man vergleiche hierzu das Fazit von Evers Durchsicht gegenwärtiger Denkströmungen evangelischer systematischer Theologie in Evers, Neuere Tendenzen Dogmatik, in dem dieser als Kriterium aller Ansätze formuliert, dass „Gott … als uneinholbares und unverrechenbares Gegenüber gedacht werden kann, wie es in den biblischen Traditionen der Fall ist". Vgl. den Hinweis von Evers, Neuere Tendenzen Dogmatik, „dass der Rekurs auf Vernunft in der Theologie den existenziell verantworteten Bezug auf das Unableitbare, auf das nicht reflexiv einholbare Neu- und Anderswerden durch den Gottesbezug nicht aufheben kann, sondern voraussetzen muss".
[180] Büttner/Dieterich/Roose, Einführung, 49–56.
[181] Schweitzer, Recht, 14f.
[182] Schweitzer, Recht, 14.
[183] Schweitzer, Recht, 13.
[184] Schweitzer, Recht, 14.

sind, die als Geheimnis erfahren werden, nicht eine leere und blinde Transzendenz jenseits von ihr.

Geradezu abenteuerlich ist es auch, wie Schweitzer im Banne seiner unreflektierten ontologischen Prämissen psychologische und narrative Grundmuster in der kindlichen Erfahrung als ‚Fenster zur Transzendenz' umdeutet:

Konkret benennt Schweitzer als ‚*erstes Fenster*' die (nach Erikson) psychologisch aufweisbare Grunderfahrung der Angewiesenheit, die sich seit frühester Kindheit in der Spannung von Grundmisstrauen und Grundvertrauen manifestiert: „Gibt es in dieser Welt eine Liebe, auf die ich mich letztlich verlassen kann, oder gibt es sie nicht?"[185] Schweitzer postuliert hier: „Die Vertrauenswürdigkeit der Welt kann kein Mensch garantieren. Sie verweist auf die Frage nach Gott"[186]. Er missachtet dabei, dass es bei dem in Frage stehenden Grundgefühl wiederum um die Vertrauenswürdigkeit der Welt selbst geht. Dass diese vertrauenswürdig ist, kann kein Mensch garantieren, noch weniger freilich die Wirklichkeit eines außerweltlichen Gottes. Und schließlich: um Garantien geht es dabei naturgemäß nicht, sondern darum, ob ein Mensch zur Welt bzw, zum Ganzen seines Lebens Vertrauen fassen kann – und dies wiederum dürfte wesentlich von den Erfahrungen abhängen, die der betreffende Mensch in der Welt macht.

Als ‚*zweites Fenster'* führt Schweitzer die Frage nach dem Tod ein. Als wesentliches Element solcher Fragen macht er den Umstand aus, dass der Tod für das Kind „vor allem mit Beziehungen zu tun" habe: „Der Tod bedroht die soziale Welt des Kindes, lässt deren Brüchigkeit ahnen"[187]. Kinder, so Schweitzer, neigen dazu, das Leben des Verstorbenen im Himmel auszuphantasieren und treten mit ihm in kommunikativen Kontakt[188]. Er suggeriert, dass hier eine für Kinder typische Art des Umgangs mit Tod und Sterben vorliege, „die den Erwachsenen nicht immer einsichtig" sei. Bezeichnend ist allerdings, dass Schweitzer in diesem Zusammenhang zwar vorgibt, vom Kind auszugehen, die von ihm erwähnten Kinder jedoch im Wesentlichen Erwachsenenstrategien vortragen lässt: Die sterbende Großmutter malt ihr herrliches Leben im Himmel aus und kündigt der Enkelin an, sie nach ihrem Tod ‚im Herzen zu besuchen'. Erst daraufhin beginnt das Kind diese Vorstellung weiterzuspinnen[189]. Dass Vorstellungen der Geisterzwiesprache problematisch sein können, kann Schweitzer redlicherweise nicht verschweigen[190]. Dennoch rät er dazu, ‚dem Kind etwas zuzutrauen' bzw. anzunehmen, „dass die Vorstellungen des Kindes seinen Bedürfnissen entsprechen"[191] – obwohl doch das Kind in Schweitzers Beispiel offensichtlich lediglich die fragwürdigen Antworten reproduziert, die ihm von einer Erwachsenen angeboten worden sind. Nachgerade erstaunlich ist es, dass Schweitzer ausdrücklich davor warnt „dem Kind die Vorstellung von der Großmutter, die im Himmel lebt, einfach wegzunehmen"[192] und höchstens ‚Korrekturen'

[185] Schweitzer, Recht, 15f.
[186] Schweitzer, Recht, 15.
[187] Schweitzer, Recht, 17.
[188] Schweitzer, Recht, 17.
[189] Schweitzer, Recht, 16.
[190] Schweitzer, Recht, 17.
[191] Schweitzer, Recht, 17.
[192] Schweitzer, Recht, 21. Noch deutlicher wird Schweitzer, Schöpfungsglaube, 97: „Die Vorstellung, dass die Toten in den Himmel kommen und dass sie im Himmel, bei Gott, wohnen können, bietet Kindern einen wichtigen Trost. Sie schützt die Kinder vor Ängsten, die sie sonst in ihrer gesunden Entwicklung hemmen und

empfiehlt. Das Kind sei auf solche Vorstellungen ‚manchmal ganz einfach … angewiesen' um Verlusterfahrungen zu verarbeiten[193].

Hier muss allerdings erneut daran erinnert werden, dass es sich bei solchen Vorstellungen mitnichten um Produkte des Kindes handelt, sondern um fragwürdige Antworten, die ihm von Erwachsenen zur Verfügung gestellt worden sind. Wie groß die Not ist, wird auch daran deutlich, dass Schweitzer als Korrektur der fragwürdigen Himmelsvorstellung die wörtlich verstandene Vorstellung eschatologischer Totenauferstehung ins Spiel bringt und nur aus Altersgründen davon Abstand nimmt[194]. Dem entspricht, dass Schweitzer dem naheliegenden Vorschlag, der realitätsbezogenen Frage des Kindes nach dem Tod eine ebenso realitätsbezogene Antwort im Horizont des Weltwissens zu geben, eine Absage erteilt: „In dieser Situation würde es dem Kind nicht helfen, nur in den Grenzen eines naturwissenschaftlichen Weltbildes denken zu dürfen – darin fände es keinen Trost und auch keinen Grund für neue Lebenszuversicht"[195]. Diese steile These wird nicht annähernd begründet – oder gar zum Ausgangspunkt einer kritisch-rationalen Religionspädagogik gemacht, die dazu ermuntert, eine Reflexion alternativer Deutungsmuster vorzunehmen. Stattdessen unterstellt Schweitzer, dass nur naiv im Literalsinn verstandene Geschichten vom Leben nach dem Tod im Himmel etc. in der Lage wären, das existenzielle Problem von Sterben und Tod zu bewältigen. Er unterschlägt die emotionalen Probleme, die aus der brüchigen

beeinträchtigen könnten. Erwachsene haben nicht das Recht, ihnen diese Vorstellung zu nehmen". Dagegen wäre mit Fraas, Religionspsychologie, 150f, darauf hinzuweisen, dass zu den „Voraussetzungen für psychische Gesundheit" unter anderem gehört, dass „kein unüberbrückbarer Gegensatz zwischen religiösem und allgemein herrschendem Weltbild besteht".

[193] Schweitzer, Recht, 21.

[194] Ähnliches wäre zu einem Beispiel zu sagen, welches Schweitzer in anderem Zusammenhang bringt: Ein Kind wird mit dem Tod der Großmutter konfrontiert, ohne dass es zum Angebot von Jenseitsvorstellungen kommt. Erst im Gespräch mit einer Freundin, der Gleiches widerfahren ist, die aber im Verweis auf die Großmutter im Himmel ‚getröstet' worden ist, bricht die Deutungsaktivität auf: Das Kind ist traurig, dass die Großmutter der Freundin ‚im Gegensatz' zu ihrer Großmutter das Glück hatte, in den Himmel zu kommen (Schweitzer, Schöpfungsglaube, 76). Für Schweitzer ist diese Geschichte eine Illustration für die Notwendigkeit, den Kindern die Himmelsvorstellung anzubieten, da es sich für das Kind um eine „tröstliche und deshalb wichtige Vorstellung" handele (Schweitzer, Schöpfungsglaube, 76). Das wahre Versäumnis der Eltern dürfte indes primär nicht darin bestehen, eine missverständliche und notorisch unplausible Vorstellung zurückzuhalten, sondern darin, dem Kind überhaupt keine Denkanstöße zur Bewältigung der betreffenden emotionalen Krisensituation angeboten zu haben. Optimal wäre es natürlich, dem Kind das narrative Motiv vom Himmel in einer ontologisch vertretbaren und dennoch verständlichen Interpretation anzubieten.

[195] Schweitzer, Recht, 21. Vgl. Schweitzer, Schöpfungsglaube, 77: „Auf einer Erde, über der sich das Dach des Himmels wölbt, lebt es sich für Kinder sicherer als in einem Weltraum, der nur eine unendliche Ausdehnung zu bieten hat!" Dieses ‚Bekenntnis' Schweitzers illustriert anschaulich, dass sich seine religionspädagogischen Grundentscheidungen einem bestimmten Wirklichkeitsverständnis verdanken. Denn warum sollte es nicht möglich sein, dass Kinder, die sich „die Welt und ihre Entstehung wirklich in einem naturwissenschaftlichen Sinne vorstellen", genau damit ein „Weltbild ausformen, das ihnen … das Gefühl von Sicherheit und Heimat gibt" (Schweitzer, Schöpfungsglaube, 79)? Diese Alternative wird von Schweitzer nur vage angedeutet – im Sinne eines möglichen modernen Schöpfungsglaubens entfaltet wird sie nicht. Aufgabe wäre demgegenüber ein Bearbeiten der Sinnfrage bzw. ein von der Sinnfrage her konzipiertes Verständnis religiöser Erzählungen, welches es nicht nötig hat, Sinn an ein bestimmtes theistisches Wirklichkeitsverständnis zu koppeln bzw. für ein evolutionäres Wirklichkeitsverständnis prinzipiell auszuschließen.

Plausibilität dieser Vorstellung resultieren können[196]. Vor allem vernachlässigt er seine Aufgabe, Kindern eine intellektuell vertretbare Interpretation dieser Geschichte anzubieten.

Als ‚*drittes Fenster*' der Transzendenz postuliert Schweitzer die ausdrückliche Gottesfrage bzw. entsprechende überweltliche Gottesvorstellungen von Kindern[197]. Obwohl es in diesem Fall offensichtlich und unbestreitbar ist, dass sich Kinder an tradierten Vorstellungsgehalten abarbeiten, bzw. nicht geleugnet werden kann, dass die kindliche Auseinandesetzung mit der Gottesidee davon abhängt, ob und wie diese vom kulturellen Umfeld, insbesondere von den Eltern, eingespielt wird[198], ist Schweitzer bestrebt, diese in der Psyche der Kinder selbst zu verankern. So wird suggeriert, die Konstruktion von dreistöckigen Weltbildern im Kindesalter mit Himmel und Hölle sei eine entwicklungspsychologische Notwendigkeit[199]. Das Votum für eine eigenständige Weltbildentwicklung des Kindes, welche im Kontrast zu naturwissenschaftlichen wie theologischen Bildungsbemühungen stehe[200], verfehlt jedoch die eigentliche Problematik. Denn es kann nicht auf die Kinder zurückgeführt werden, dass „[d]ie Vorstellungen zumindest vieler oder sogar der allermeisten Kinder … manchmal sehr auffällig einem wortwörtlichen Verständnis der biblischen Schöpfungserzählungen [ähneln]"[201]. Daher ist es irreführend zu behaupten, „alle Menschen" hätten „einmal kindliche Vorstellungen von der Entstehung der Welt" in *diesem kreationismusähnlichen Sinne* gehabt, weshalb man Verständnis dafür aufbringen müsse, dass „so viele Menschen spontan die Sichtweisen der Evolutionstheorie ablehnen"[202]. Schweitzer schließt daraus, es wäre „falsch, ihnen diese Vorstellungen einfach wegnehmen zu wollen"[203]. Stattdessen fordert er umgekehrt ‚das Recht des Kindes auf sein eigenes Weltbild'[204]. Auch hier will Schweitzer nicht wahrhaben, dass er nicht entwicklungspsychologische Universalien, sondern Resultate bestimmter religiöser Erziehungsprozesse bearbeitet. Das verdeutlichen bereits die Zahlen, wenn man die Verbreitung des kindlichen Gottesglaubens in den westlichen und den östlichen Bundesländern Deutschlands vergleicht[205]. Schweitzer erläutert selbst, dass kindliches Denken sich nicht notwendig in Schöpfungsvorstellungen artikuliert, sondern sich ebenso an der Evolutionsvorstellung abarbeiten kann, wobei dann nicht ‚kindliche Schöpfungsvorstellungen', sondern analog dazu ‚kindliche Evolutionsvorstellungen' dominieren[206]. Dass dieser Fall relativ selten ist, mag – wie Schweitzer selbst erwähnt – daran

[196] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 97, sieht zwar die Brüchigkeit dieser Vorstellung, meint jedoch dieses Problem durch ‚Begleitung in der Lebensgeschichte' lösen zu können. Offenbar setzt er dabei auf das Wunschdenken der Kinder und Jugendlichen: „Leitend ist für die Kinder auch dabei [in der Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften, Anm.] eher der Versuch, ein Weltbild auszuformen, das ihnen Wohnlichkeit verspricht" (Schweitzer, Schöpfungsglaube, 98).

[197] Schweitzer, Recht, 18f.

[198] So andeutungsweise auch Schweitzer, Schöpfungsglaube, 66f.

[199] Schweitzer, Recht, 19.

[200] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 66.

[201] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 74.

[202] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 74.

[203] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 75.

[204] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 75ff.

[205] Ritter/Simojoki, Gott, 170, nennen eine Studie des Allensbach-Instituts (IfD Allensbach, Ein Herz für Kinder, 24): Von 819 Kindern zwischen sechs und zwölf Jahren geben aus den westlichen Bundesländern kommend 82%, aus den östlichen 27% an, an Gott zu glauben.

[206] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 66. Dies relativiert die Behauptung von Schweitzer, es läge eine besondere kindliche ‚Empfänglichkeit' für den Schöpfungsglauben vor (Schweitzer, Schöpfungsglaube, 66f).

liegen, dass die Vermittlung der Evolutionstheorie im schulischen Unterricht marginalisiert wird[207] und in der Grundschule so gut wie gar nicht vorkommt.

Zusammenfassend kann konstatiert werden, dass es erstens mitnichten darum geht, wie sich Erwachsene auf die kindlich naive und unverstellte Glaubensweise einstellen können. Vielmehr stellt der Kinderglaube selbst eine (problematische) Konstruktion von Erwachsenen bzw. professionellen Religionspädagog*innen dar.

Zweitens beweist Schweitzer äußerst wenig Problembewusstsein in Bezug auf mögliche Fehlformen dieses Kinderglaubens. Dass viele Eltern zum Teil traumatische Erfahrungen mit ihrem eigenen Kinderglauben gemacht haben, sollte zu einer Reflexion über die prinzipielle Problematik eines solchen Kinderglaubens führen. Diese findet bei Schweitzer nur deshalb nicht statt, weil er von der entwickungspsychologischen Zwangsläufigkeit solcher Glaubensweise ausgeht, statt sie konsequent als Erwachsenenkonstruktion zu begreifen. Es geht daher nicht darum, Kinder mit einem solchen Glauben ‚eines Besseren zu belehren'[208], sondern darum, das Kind von Anfang an besser zu belehren bzw. mindestens zu ergebnisoffener und vor allem kritischer Deutungsaktivität anzuleiten.

Schweitzer schließt es nun keineswegs aus, naive Vorstellungen wie ‚Gott, der im Himmel wohnt' kritisch zu korrigieren. Sein Kriterium ist die Förderlichkeit für das Kind. Er geht davon aus, dass eine naive Vorstellung notwendig für das Kind sein kann[209]. Aber kann eine falsche Vorstellung förderlich sein – selbst in religiöser Hinsicht? Wird hier nicht bereits das von Schweitzer selbst beklagte ‚Abbrechen der religiösen Lebenslinie'[210] vorbereitet?

Wie stark ontologische Fragen bei der entwicklungspsychologisch sensiblen Interpretation von Erzählungen zu bedenken wären, zeigt sich daran, wie kontraproduktiv der religionspädagogische Umgang damit bislang ist. So stellt Schweitzer heraus, dass Kinder dazu neigen, ihre Eltern als ‚übermächtiges, ja sogar allmächtiges Gegenüber' zu erfahren[211], woraus wiederum die Erfahrung von Geborgenheit bzw. die Angst vor dem Alleingelassen werden resultierten. Dies wiederum wirkt sich nach Schweitzer auf kognitive Dispositonen der Kinder aus: Die „Sehnsucht nach einem größeren – bergenden und behütenden – Gegenüber ist so das bleibende Erbe frühkindlicher religiöser Erfahrung"[212]. Schweitzer plädiert nun dafür, diese Erfahrungen kommunizierbar zu machen[213], um den konstruktiven Umgang mit ihnen zu ermöglichen: „Sehnsüchte ohne Ziel, Allmachtsgefühle und Ohnmachtserfahrungen ohne angemessene sprachliche Ausdrucksmöglichkeit, elementare Geborgenheitswünsche und diffuse Ängste vor Einsamkeit – all dies bezeichnet mögliche oder zumindest denkbare Folgen eines Ausfalls religiöser Erziehung, denen weiter nachzugehen wäre"[214].

Statt aber nun dafür zu plädieren, diese mythischen Dispositionen des Denkens interpretativ zu entschärfen, beschränkt sich Schweitzers Angebot religiöser Erziehung darauf,

[207] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 77f.
[208] Schweitzer, Recht, 21.
[209] Schweitzer, Recht, 22.
[210] Schweitzer, Recht, 22.
[211] Schweitzer, Recht, 41.
[212] Schweitzer, Recht, 41f.
[213] Schweitzer, Recht, 42.
[214] Schweitzer, Recht, 43.

‚Geschichten von Gott' zu erzählen und ‚Gespräche über Gott' zu ermöglichen[215]. Offensichtlich kann durch dieses ‚Bereitstellen einer Geschichtenwelt' nur erreicht werden, dass die latent vorhandenen problematischen Denkstrukturen entwickelt und verstärkt werden. Wie auf diese Weise allein ‚die religiöse Entwicklung und Selbstwerdung des Kindes unterstützt' werden soll[216], bleibt das Geheimnis des Religionspädagogen. Denn weder ist damit auch nur der Symbolcharakter der (narrativen bzw. religiösen) Sprache aufgezeigt, noch werden Interpretationsangebote gemacht, die einen realistischen Umgang mit den genannten Erfahrungsstrukturen im Kontext des Weltwissens ermöglichen[217]. Der Grund dafür ist nun entscheidend ontologischer Natur, da die Religionspädagogik die ‚Geschichten von Gott' genau in jenem Rahmen spiritualistischer Metaphysik interpretiert, der von den frühkindlichen Verlust- und Ohnmachtserfahrungen herrührt und denen sich auch die fraglichen ‚Geschichten von Gott' verdanken. Freilich weiß Religionspädagogik um den symbolischen Charakter der Geschichten von Gott; das ändert nichts daran, dass die ontologische Dissseits-Jenseits-Struktur religionspädagogisch und -didaktisch weitgehend unberührt weiter besteht und somit die religionspädagogische Bemühung um ein heute noch plausibles Verständnis religiöser Sprache abstrakt bleibt. Es käme eben nicht nur im populären Erzählkino, sondern auch bei biblischen ‚Geschichten von Gott' alles darauf an, dass „schon Kinder deren Machart durchschauen"[218].

## 1.4. Religionsdidaktische Dimension: Ontologisierung und Nichtverobjektivierbarkeitsdoktrin an konkreten Beispielen

### *1.4.1. Das Erzählmotiv ‚Schöpfung'*

An kaum einer Thematik lässt sich die Notwendigkeit der Frage nach der Wirklichkeit von Erzählungen so gut plausibilisieren, wie an den theologischen Zentraltopoi ‚Gott' und ‚Schöpfung', da sich am religionsdidaktischen Umgang mit diesen Motiven die Interdependenz zwischen Nichtverobjektivierungsdoktrin und Ontologisierung gut veranschaulichen lässt. Exemplarisch sei ein Text des Religionspädagogen Friedrich Schweitzer zum Schöpfungsglauben gewählt.

Schon frühzeitig betont Schweitzer darin, dass es in den biblischen Schöpfungserzählungen um den „Schöpfergott …, der sich von Anfang an allen menschlichen Feststellungsversuchen entzieht"[219] gehe. Es wird somit gleich zu Beginn ein Motiv der biblischen Erzählung ausgewählt und zu einer metaphysischen Behauptung hypostasiert. Dass bereits hier eine ontologische Vorentscheidung fällt, ohne dass diese philosophisch näher begründet wird oder aus einer transparenten hermeneutischen Analyse der Schöpfungstexte im Bewusstsein ihrer

[215] Schweitzer, Recht, 42.
[216] Schweitzer, Recht, 43.
[217] Diese Haltung zeigt sich auch im Umgang mit dem naturwissenschaftlichen Denken, das mit dem Jugendalter (Schweitzer, Recht, 49) einsetzt und als Konflikt mit mythischen Bildern erlebt wird. Bezeichnend ist auch hier, dass religionspädagogischerseits eine fast durchgängig eine negative Einschätzung gegenüber der Interpretation biblischer Geschichten im Horizont aktuellen Wirklichkeitsverständnisses an den Tag gelegt wird. Als Anschauungsbeispiel für diesen Antiszientismus vgl. Kliss, Hat Gott die Welt geschaffen, 57f.67f.
[218] Schweitzer, Recht, 44.
[219] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 13.

Narrativität plausibilisiert wird, ist offensichtlich. Neben dieses Moment der Ontologisierung der Schöpfungserzählungen tritt die These der Nichtverobjektivierbarkeit, welche paradoxerweise durch Begriffe aus der klassischen metaphysischen Tradition ergänzt wird: Sinnorientiertes ‚Warum' steht dann gegen kausales ‚Wie', die Frage nach dem Grund übersteige die Frage nach dem Ursprung[220] – Distinktionen, welche die Annahme eines Schöpfergottes und dessen Nichterweisbarkeit einsichtig machen sollen[221]. Die Schöpfungserzählung wird bis zu diesem Punkt offenbar vor allem als weltanschauliches Dokument aufgefasst, wobei Schweitzer erwartungsgemäß nicht darauf verfällt, konsequenterweise auch andere Weltbildelemente aus Mose 1, 1–2,4 in gleicher Weise zu verteidigen, obwohl diese doch eng mit der Gottesvorstellung verbunden sind und nicht so einfach von dieser abgetrennt werden können. Aber ganz abgesehen von der Plausibilität seiner Argumentation wird hier deutlich, dass Schweitzers Umgang mit der Schöpfungserzählung ganz von seinen ontologisch-kosmologischen Ambitionen beherrscht wird.

Bemerkenswert ist, dass die metaphysische Deutung der Schöpfungserzählung im Hinweis auf den narrativen Charakter der Schöpfungsgeschichte erfolgt. Ohne dass Schweitzer eine explizite Narratologie entwickelt, spricht er von der Unterschiedlichkeit der ‚Weltzugänge' von Wissenschaft und Schöpfungsglauben[222], was zu dem bekannten Hinweis führt, dass es sich bei den biblischen Schöpfungstexten um ‚Erzählungen', nicht um ‚Berichte' handele[223]. Dieses plötzliche Bewusstsein für die Narrativität der Schöpfungfsgeschichte wird auch durchaus wirksam, nämlich in der Ablehnung des Kreationismus als der extremsten Form der Gleichsetzung von Erzählung und Theorie. Schweitzer führt die Ergebnisse der Bibelwissenschaften als Zeugnisse dafür an, dass es in den ersten beiden Schöpfungtexten der Bibel „von vornherein um etwas anderes"[224] gehe, als Kreationist*innen und Vertreter*innen des Intelligent Design vermuteten. Bei letzteren bleibe „die Fülle des im biblischen Text Gemeinten in aller Regel auf der Strecke". Die Bibel beginne „nicht einfach mit einem historischen Bericht über die Entstehung der Welt im naturwissenschaftlichen Sinne"[225].

Die einschlägige Beteuerung, bei der Schöpfungsgeschichte handele es sich um eine Erzählung, nicht um eine naturwissenschaftliche Theorie, verzichtet allerdings mitnichten auf ontologische Aussagen. Der Hinweis auf Narration wird vielmehr so verstanden, dass Erzählung als legitime Quelle von weltanschaulichem Sonderwissen über die Wirklichkeit aufzufassen sei. Bereits der bekannte Hinweis, biblische Texte seien sachgemäß als ‚Bekenntnis', ‚Lob Gottes' aufzufassen[226], ist keineswegs frei von ontologischen Implikationen, sofern damit eine Wirklichkeit ‚Gott' postuliert wird, die es ontologisch aufzuklären gälte. Dies bestätigt sich erneut, wenn der Autor zur angeblich biblischen ‚Antwort', der Mensch komme ‚von Gott', beteuert, Herkunft meine „hier weit mehr und anderes … als eine historische

[220] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 14.
[221] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 15.
[222] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 20f.
[223] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 40.
[224] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 24.
[225] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 30.
[226] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 30.

Erklärung des Menschen und seiner biologischen Entstehung“[227]. Denn offenbar greift Schweitzer hier erneut auf seine Distinktion von ‚Ursache‘ und ‚Grund‘, ‚Wie‘ und ‚Warum‘ zurück[228].

Somit scheint der Befund widersprüchlich: Zweifellos verankert Schweitzer den Schöpfungsglauben in der Lebenserfahrung[229]: Schöpfungsglaube ist demnach nicht „Resultat eines … Nachdenkens“, sondern bezeichnet „eine Lebenserfahrung und ein tief empfundenes Lebensgefühl, …“ und ist „nicht das Resultat theoretischer Begründungen“[230]. Warum aber empfiehlt Schweitzer dennoch, „Rechenschaft über die Gründe für einen Schöpfungsglauben zu geben“ und warum empfinden „viele Menschen die Notwendigkeit einer solchen Rechenschaft“[231]? Die Antwort ist naheliegend: Weil ‚in mit und unter‘ der Sinnerfahrung, die sich mit Luther im (subjektiven) Schöpfungsbekenntnis zum Ausdruck bringt, Wirklichkeitsannahmen transportiert werden. Im Falle Schweitzers wird die existenzielle Sinnerfahrung philosophisch von der Überwindung der evolutionären Weltsicht der Realwissenschaften abhängig gemacht. Das wird daran deutlich, dass Schweitzer unsere Einbettung in den Evolutionsprozess als ‚Ausgeliefertsein an eine „blinde[] Macht“ empfindet[232]. Deswegen wird das narrative Schöpfungsmotiv objektiviert: Aus Luthers Glaube, ‚dass mich Gott geschaffen hat, darf und soll der Satz werden, „dass Gott die Welt geschaffen hat“[233]. Aus einem religiösen Bekenntnis wird die Behauptung einer kosmologisierenden Theologie: „Gott hat hier das letzte Wort, nicht ein ‚blinder Uhrmacher‘ des evolutionären Zufallsprinzips (Richard Dawkins)“[234]. Der metaphysische Satz wird zum Anker der Sinnerfahrung.

Dabei sei noch einmal darauf hingewiesen: Der entscheidende Punkt der Kritik ist nicht die mangelnde Qualität der hier vorgetragenen Thesen oder die fehlende Originalität der Argumentation. Entscheidend steht das Verfahren des Zusammenspiels von Ontologisierung und Nichtverobjektivierbarkeitsthese in der Kritik: Zum einen wird der Erzählcharakter eines biblischen Textes dadurch übersprungen, dass man bestimmte ausgewählte Motive der Erzählung als deren Wirklichkeit behauptet. Zum anderen wird die Besonderheit der Erzählung als Darstellungsform durchaus gesehen, allerdings im Sinne des ‚Offenbarungsmodells der Erkenntnis‘ (Albert) gedeutet: Die Besonderheit der Darstellungsform dient als Legitimation für die „Glaubensüberzeugung von der Existenz Gottes“[235], die – ganz im Sinne der Nichtverobjektivierbarkeitsdoktrin – als auf rationalem Wege nicht begründbar hingestellt wird. Die Frage nach der Wirklichkeit der Erzählung kann aber nicht durch Ontologisierung im

[227] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 38.
[228] Bemerkenswert ist, dass Schweitzer mit Bonhoeffer das ‚Lückenbüßerargument‘ (Bonhoeffer, Widerstand, 162) verwendet, wonach es grundsätzlich problematisch sei, „Gott mit den Lücken in den wissenschaftlichen Erklärungsweisen verteidigen“ (Schweitzer, Schöpfungsglaube, 34) zu wollen. Allerdings ist Schweitzers Beteuerung der begrenzten Tragweite der Naturwissenschaften nichts anderes als die Behauptung einer naturwissenschaftlichen Erkenntnislücke – einer Lücke allerdings, die als besonders groß und prinzipiell behauptet wird.
[229] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 84.
[230] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 84.
[231] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 84.
[232] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 86.
[233] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 86.
[234] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 87.
[235] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 55.

Schutze der Nichtverobjektivierbarkeitsthese als beantwortet gelten. Sie muss vielmehr die Besonderheiten der Erzählung, insbesondere ihre Zweideutigkeit, Existenzialität und semantische bzw. ontologische Abhängigkeit, das heißt ihre Angewiesenheit auf eine propositionale ontologische Erklärung im Horizont des Weltwissens berücksichtigen.

Explizit deutlich werden die ontologischen Implikationen der Nichtverobjektivierbarkeitsthese dort, wo Schweitzer zur Begründung einer nichtverobjektivierbaren Wirklichkeit auf das Prinzip ‚komplementären Denkens' zurückgreift[236]. So kommt es ihm im Rahmen der Schöpfungsproblematik vor allem auf die Einsicht in die „Notwendigkeit unterschiedlicher, sogar einander widersprechender Erklärungsweisen" an. Aber abgesehen von der Fragwürdigkeit des aus der Kopenhagener Deutung der Quantenmechanik stammenden Ausdrucks[237] kann offenbar ein Widerspruch nur auftreten, wenn Religion tatsächlich einen mit der Wissenschaft vergleichbaren Wahrheitsanspruch[238] verträte. Dann aber würde die These der Pluralität der Wirklichkeitszugänge unter der Hand zur Behauptung der Pluralität der Wirklichkeit bzw. der Welt transformiert[239]. Das Problem, dass im Rahmen eines ontologischen Pluralismus[240] jede nur mögliche These über die Welt ihre ‚Wahrheit' einfordern könnte, wird von Schweitzer zwar gesehen, aber keineswegs entschärft. Denn der bloße Appell, durch Perspektivitätsbewusstsein der Verabsolutierung zu wehren, kann den hier eröffneten Relativismus offenbar genausowenig verhindern, wie die Beschwörung einer ‚realistischen Einschätzung' der jeweiligen Anwendungssituation oder die Ermunterung zu

[236] Aktuell mehren sich in der Religionspädagogik die Stimmen, die das ‚komplementäre Denken' bzw. ein vieldimensionales Wirklichkeitsverständnis geradezu zum zentralen Lernziel des RU erheben. Vgl. Reich, Horizons; Freudenberger-Lötz, Schüler/in – theologisch, 256f.263; Mendl, Religion erleben, 246: „Die Befähigung zum komplementären Denken sollte man bei den Lehrenden voraussetzen dürfen – also die Einsicht in die gleichzeitige Gültigkeit verschiedener Weltsichten in ihrer wechselseitigen Anfrage und in ihren Defiziten". „Religionslehrerinnen und –lehrer sollten sich mühelos in den verschiedenen Denkformen, ihren Horizonten und Absichten bewegen können; sie sollten also kognitiv wie existenziell im theologischen Schöpfungsglauben beheimatet und gleichzeitig auch vertraut mit den Eckdaten der Welt- und Menschheitsentwicklung gemäß den Hypothesen der Evolutionstheorie sein …". Vgl. auch Rothgangel, Naturwissenschaft und Theologie, 40–51. Zur Kritik des komplementären Denkens vgl. Schmuck, Komplementarität.

[237] Schweitzer berücksichtigt nicht, dass physikalische Komplementarität primär nicht die Parallelität unvereinbarer oder gegensätzlicher Eigenschaften der Wirklichkeit anzeigt, sondern die Abweichung physikalischer Eigenschaften von unseren Alltagsintuitionen über die Natur der Dinge: Die quantenphysikalische Wirklichkeit des Lichtes lässt sich nicht mit den alltagsnahen klassisch-physikalischen Begriffen ‚Welle' und ‚Teilchen' beschreiben (Bunge/Mahner, Natur der Dinge, 139). Erst wenn man diese Beschreibungen dennoch wählt, ergibt sich die Widersprüchlichkeit.

[238] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 61.

[239] Vgl. exemplarisch für diesen in der Theologie immer wieder auftretenden Fehlschluss Schneider-Flume, Dogmatik erzählen, 8: „In dem Wort Geschichte kommen die Vielperspektivität, die Vieldimensionalität … der Wirklichkeit zur Sprache" oder Kessler, Schöpfung, 81: „Die Wirklichkeit ist vieldimensional und aus mehreren Perspektiven zugänglich". Vgl. auch die bereits dargestellte Unterrichtseinheit zum Thema Schöpfung von Weißenfeldt/Wachsner, Wahr oder nicht wahr.

[240] Goodman, Welterzeugung, 135f: „Wir können konfligierende Aussagen kaum in ein und derselben Welt für wahr halten, ohne alle beliebigen Aussagen (da aus jedem Widerspruch alle Aussagen folgen) in derselben Welt für wahr und damit diese Welt selbst für unmöglich halten. Folglich müssen wir entweder eine von zwei anscheinend widerstreitenden Versionen als falsch ablehnen oder sie in verschiedenen Welten für wahr halten oder – wenn möglich – einen anderen Weg finden, um sie miteinander zu versöhnen". Goodman plädiert tendenziell für den zweiten Weg – freilich ohne den ontologischen Preis dafür bezahlen zu wollen. Vgl. etwa Goodman, Welterzeugung, 119: „Auch wenn ich die Vielfalt von richtigen Weltversionen betone, bestehe ich keineswegs darauf, daß es viele Welten gibt – oder überhaupt eine". Hier dürften die Überlegungen von Gabriel, Welt, anknüpfen.

Dialog und Kooperation[241]. Ein ontologischer Pluralismus ist vielmehr grundsätzlich fragwürdig, „[d]enn gerade die Einsicht, dass alle unsere Wirklichkeitszugänge Deutungen sind, erfordert zwar eine Multiperspektivität, doch bedürfen diese Perspektiven um der Einheit unseres Wirklichkeitsverständnisses willen eines gemeinsamen Bezugspunktes“[242].

Andererseits kann es jedenfalls aus Sicht der Naturwissenschaften ein „zwangloses Miteinander von natürlichen (evolutiven) und übernatürlichen (religiösen) Entstehungs- und Schöpfungsprozessen“[243] nicht geben. Ein solcher Lösungsvorschlag wäre auch pädagogisch nicht verantwortbar, wenn es im schulischen Unterricht darum gehen soll, Kinder und Jugendliche zu einer kritisch-rationalen Weltorientierung zu befähigen. Eine akademische Theologie, die diese Lösung akzeptiert, gesteht damit ein, dass sie selbst noch immer einem semi-kreationistischen Verständnis der Schöpfungserzählungen anhängt und dass sie im Sinne des Relativismus bzw. des Viele-Welten-Pluralismus lediglich darauf verzichtet, die Widersprüche zur Evolutionstheorie rational aufzulösen. Da zudem der Mensch unvermeidlich dazu neigt, kognitive Dissonanzen zu reduzieren, besteht die Gefahr, dass ein solcher relativistisch gezähmter Semi-Kreationismus unter gegebenen Bedingungen in kreationistische Denkmuster zurückfällt[244].

Besonders im Hinblick auf den Punkt der Existenzialität ist die defizitäte Herangehensweise Schweitzers augenfällig. Denn eine Antwort auf die Sinnfrage kann den ontologischen Befund, das heißt die gegenwärtige Antwort auf die Frage nach einer rational belastbaren Wirklichkeitsauffassung, nicht einfach ignorieren, wie Schweitzer andeutet. Noch weniger kann sie aus sich heraus die ontologische Frage beantworten. Das Unterfangen, die Frage nach dem Sinn mit der Behauptung der Wirklicheit eines sinnstiftenden Schöpfergottes zu beantworten, und kritische Nachfragen mit dem Hinweis auf die Sonderstellung von Erzählungen abzuweisen, käme einem Wunschdenken gleich, das die üblichen religionskritischen Einwände auf sich ziehen würde[245]. Die Frage nach dem Sinn lebt zudem von einer Erfahrungsorientierung, die den Schöpfungsglauben durchaus existenziell relevant machen könnte, die aber bei Schweitzer auf Grund der metaphysischen Schwerpunktsetzung in den Hintergrund rückt[246].

---

[241] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 62f.

[242] Lauster, Religion als Lebensdeutung, 15.

[243] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 80.

[244] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 78, gesteht das auch indirekt ein, wenn er bezüglich der von ihm propagierten Perspektiventrennung und Unterscheidung von Wirklichkeiten konstatiert, dass für Schülerinnen und Schüler „solche Unterscheidungen in der Praxis kaum eine Rolle … spielen“: „Dass es hier eigentlich um den Unterschied zwischen Glaube und Wissenschaft geht, das ist diesen Jugendlichen nicht einmal im Ansatz bewußt“.

[245] Offenbar haben die Ergebnisse der Realwissenschaften maßgeblich zu der philosophischen Einsicht beigetragen, dass die Antworten auf ‚Anfang‘ und ‚Ende‘ des Kosmos gerade nicht automatisch auch als Antwort auf die ‚Bestimmung des Menschen‘ dienen können. Dagegen bestimmt Schweitzer als Charakteristikum des Religiösen und zugleich Signatur des immer schon nach Sinn fragenden Menschen bzw. Kindes den Umstand, dass er bzw. es „nicht nur in der Welt des sinnlich Fassbaren und mit Händen Greifbaren lebt, sondern das sich auch in einem viel weiterreichenden Orientierungsraum von Sinnentwürfen und Sinnerfahrungen bewegen möchte“ (Schweitzer, Recht, 84).

[246] Zumindest lehnt Schweitzer, Schöpfungsglaube, 55, es ausdrücklich ab, die Rede vom Schöpfer als ‚Hypothese‘ zu verstehen.

Zusammenfassend wird am Beispiel des Schöpfungsverständnisses von Schweitzer deutlich, in welch hohem Maße die Frage nach dem rechten Verständnis der Schöpfungstexte die Frage nach der Wirklichkeit der (religiösen) Erzählung aufwirft.

### *1.4.2. Das Erzählmotiv ‚Gott'*

Eine religionspädagogische Thematisierung der Wirklichkeit von Erzählungen muss reflektieren, dass die Erzählungen der christlichen Tradition ‚Gotteserzählungen' sind. Das bedeutet allerdings, dass ‚Gott' zunächst lediglich als eine Figur[247] in biblischen Erzählungen religionspädagogisch relevant ist, „… denn eine ‚Gotteslehre' in systematisch-theologischem Sinne ist in den biblischen Schriften nicht zu finden"[248]. Gerade in exegetischer Hinsicht kann als ein religionspädagogisch relevantes Ergebnis festgehalten werden, dass es Menschen und ihre ‚Erfahrungen' sind, die in den biblischen (narrativen) Texten zum Thema werden. Thema ist also – zugespitzt – nicht ‚Gott', sondern der Mensch in seiner Welt, und ‚Gott' ist nur insofern relevant, als Menschen von ihm reden und damit etwas von sich und ihrem Leben preisgeben. Genau darin liegt die Relevanz für die Schüler*innen und der einzig gangbare Weg, eine sachgemäße ‚Korrelation' anzubahnen. Allerdings wäre dann auch ontologisch zu klären, was mit ‚Selbstsein' und ‚Leben' gemeint ist und auf welche Wirklichkeit ‚Erfahrung' rekurriert. In Folgenden sollen anhand dieser Vorüberlegungen die entsprechenden theologisch-religionsdidaktischen Antworten bzw. Entscheidungen des weit verbreiteten Religionsdidaktik-Handbuchs für die Grundschule von Hilger/Ritter et al. exemplarisch zu Grunde gelegt werden.

Bezeichnenderweise nimmt die Religionsdidaktik den Grundgedanken der anthropologischen Fundierung durchaus auf; freilich mit einer bedeutsamen Akzentverschiebung: Zwar wird deutlich die Dogmatik als Versuch der begrifflichen Ausschärfung (narrativer) biblischer Gottesmotive kitisiert und mit ihr der Versuch eines intellektuellen Verstehens solcher Motive[249]. Dies bedeutet jedoch keinesfalls einen konsequenten Rückgang auf den Menschen und seine Erfahrungen. Stattdessen wird nun doch menschliche Erfahrung in den Horizont eines dogmatischen Gottesbegriffs gestellt. Sehr deutlich wird dies bei den Erläuterungen zum ‚existenziellen', ‚konfessorischen' und ‚bildhaften' Charakter der ‚Rede von Gott'[250]: „Existenziell ist es, weil Gott kein Ding unter Dingen ist – es ‚gibt' ihn nicht, wie es den Bodensee oder eine Tafel Schokolade gibt"[251] – „[w]eil Gottes Wirklichkeit letztlich alle unsere sprachlichen, denkerischen und expressiven Möglichkeiten kategorial übersteigt … Gott bleibt all unseren Vorstellungen immer voraus und ist ‚größer', anders als diese"[252]. Es liegt auf der Hand, dass hier der ‚existenzielle' und ‚bildhafte' Charakter biblischer (narrativer) Gottesrede

[247] Eisen/Müllner, Gott als Figur.
[248] Ritter/Simojoki, Gott, 176.
[249] Ritter/Simojoki, Gott, 175: „Solche einseitig dogmatische Gotteslehre, die abstrakt etwa auf göttliche Eigenschaften wie Unwandelbarkeit, Allmacht etc. reflektierte und vorwiegend den menschlichen Intellekt ansprach, hat mittlerweile an Einfluss verloren. Nicht nur den an religiösen Erziehungs-, Lern- und Bildungsprozessen Beteiligten wird deutlich, dass wir zu Gott nicht anders Zugang haben als über menschliche Erfahrungen mit ihm …".
[250] Ritter/Simojoki, Gott, 175f.
[251] Ritter/Simojoki, Gott, 175.
[252] Ritter/Simojoki, Gott, 175f.

von paradoxen[253] dogmatischen bzw. metaphysischen Bestimmungen her begründet wird. Da diese Bestimmung wiederum im Rekurs auf das Unerkennbare und Unverfügbare erfolgt, ist es nicht abwegig, wiederum die Nichtverobjektivierbarkeitsthese als Movens solcher Ontologisierung auszumachen.

An diesem Beispiel religionsdidaktischer Komprimierung und Konkretisierung wird besonders schön deutlich, wie die Nichtverobjektivierbarkeitsthese einerseits kognitive und ontologische Enthaltsamkeit suggeriert, in Wirklichkeit aber das narrative Motiv ‚Gott' zum ontologischen Großbegriff transformiert. Narration wird punktuell zur Kognition, Glauben zum Wissen hypostasiert. Dieses ontologisierende Verfahren wird oft genug zumindest im religionspädagogischen Kontext angewandt: Es ist insbesondere dann am Werk, wenn wider besseres Wissen um eine fehlende einheitliche ‚biblische Gotteslehre'[254] eine ebensolche aus Versatzstücken diverser biblischer Geschichten zu konstruieren versucht wird[255] – mit der Perspektive, dass es sich um eine ‚normgebende Glaubensüberlieferung' handele[256].

Diese Dynamik von Nichtverobjektivierbarkeitsbehauptung und Ontologisierung kann offenbar nur durch die kritische Bearbeitung der ontologischen Frage aufgehoben werden. An erster Stelle müsste der Hinweis stehen, dass die Nichtverobjektivierbarkeitsthese keinen ‚Gottesstandpunkt' markiert, sondern dass es sich um eine philosophisch-theologische Interpretation der biblischen Gotteserzählungen unter möglichen anderen handelt. Insbesondere findet diese Interpretation vor dem Horizont einer theologischen Metaphysik des unerkennbaren Absoluten statt, die sich über viele Jahrzehnte in evangelischer wie katholischer Theologie – gewissermaßen als jeweils kleinster gemeinsamer Nenner – etabliert hat, die aber weder alternativlos ist, noch einfach als ‚biblisch' ausgegeben werden kann, auf jeden Fall aber einer kritischen Reflexion bedarf.

Diese Transparenz und Kritikoffenheit müsste zweitens auch didaktisch zur Leitlinie werden. Wie erläutert ist die Nichtverobjektivierbarkeitsthese eine äußerst wirksame Strategie, religiöse Erzählmotive und Erzählungen gleichzeitig zu ontologisieren und gegen Kritik zu immunisieren. Auch Kinder und Jugendliche müssen befähigt werden, solche Redeweise zu durchschauen und kritisch zu reflektieren. Insofern scheint eine narrative Ontologie nicht nur theologisch, sondern auch religionspädagogisch geboten zu sein.

Zum dritten muss jede narrative Ontologie mit der oben erwähnten religionstheoretischen, exegetischen und religionspädagogischen Mindestanforderung des Einsatzes beim Menschen (anthropologische Fundierung, Existenzialität) kompatibel sein. Die entsprechenden religionspädagogischen Kompromissformeln der ‚Kommunikation des Evangeliums' und des

[253] Dass die Rede von der ‚alle menschlichen Begriffe übersteigenden' Wirklichkeit Gottes in sich widersprüchlich ist, sofern natürlich auch dieser Rede ein bestimmter Gottesbegriff zu Grunde liegt, mag Theologen nur deshalb nicht mehr auffallen, weil sie sich seit Schleiermachers „These von der Unerkennbarkeit des Absoluten" (Rohls, Philosophie und Theologie, 443) an derartige Paradoxien gewöhnt haben.

[254] Ritter/Simojoki, Gott, 176.

[255] Ritter/Simojoki, Gott, 176ff. Das gilt ungeachtet des Eingeständnisses, dass sich die Vielfalt der biblischen Gottesbilder nicht systematisieren lässt (Ritter/Simojoki: Gott, 178).

[256] Ritter/Simojoki, Gott, 178. Hier wäre dringend zu klären, inwiefern die hier behauptete Normativität der biblischen Erzählungen mehr sein kann als ihre kulturelle Vorgegebenheit bzw. Vorfindlichkeit.

‚menschlichen Gesichts der Offenbarung'[257] werfen diesbezüglich mehr Fragen auf als sie beantworten. Bereits die Rede von menschlichen ‚Gotteserfahrungen'[258] erfüllt diese Bedingung nicht. Dies liegt vor allem daran, dass die Verwendung der Formel ‚Gott' in diesem Zusammenhang die üblichen Missverständnisse evoziert: als ob Erfahrung als solche in irgendeiner Form die metaphysische Überzeugung von der Existenz Gottes begründen bzw. legitimieren könne[259]. Zwingend wäre hier um der Klarheit willen zu differenzieren: ‚Gott' ist zunächst ein Motiv auf der Ebene der biblischen Erzählungen und nicht ohne weitere Erläuterung bzw. ontologische Präzisierung als Kategorie der Erfahrungsanalyse verwendbar.

Sehr konkret deutlich wird das Problem der Nichtverobjektivierbarkeitsdoktrin beim Thema Gottesbilder. Beeindruckend ist, mit welchem empirischen und theoretischen Aufwand seit Jahrzehnten in der Religionspädagogik kindlichen Gottesvorstellungen nachgespürt wird und welche herausgehobene Bedeutung dem Thema Gottesbilder religionsdidaktisch zugesprochen wird[260].

Positiv herauszuheben ist dabei die Offenheit der Theologie für die Pluralität und Veränderlichkeit der kindlichen Gottesbilder[261]. Das eigentliche Problem der (meist gezeichneten[262]) Gottesbilder aber ist, dass allein in das betreffende Lernarrangement die massive ontologische Voraussetzung eines unerkennbaren Absoluten eingeht, die sehr oft weder von den Lehrenden, geschweige denn von den Lernenden reflektiert wird. „Weil Gottes Wirklichkeit letztlich alle unsere sprachlichen, denkerischen und expressiven Möglichkeiten kategorial übersteigt, können wir uns ihr ausschließlich in Bildern, Zeichen und Symbolen hinweishaft nähern, sie umkreisen und beschreiben, aber nicht auf den Begriff oder gar in den Griff bekommen …"[263] – dieses metaphysische Postulat stand und steht didaktisch schon vorher fest; es wird nicht reflektiert, keine Verstehensalternativen werden aufgezeigt. Vor allem wird der theologisch und religionspädagogisch gebotene Weg verfehlt, die Vokabel Gott auf konkrete menschliche bzw. kindlich relevante Erfahrungen zu beziehen und von daher – möglicherweise ganz anders – verständlich zu machen. Es käme also tatsächlich darauf an, Gottesbilder „als Konfigurationen vorausliegender menschlicher Erfahrungen mit Gott"[264] zu

[257] Rothgangel, Religiosität als menschliches Gesicht der Offenbarung. Zur Formel der ‚Kommunikation des Evangeliums' vgl. Rothgangel, Was ist Religionspädagogik, 22; Lachmann/Rothgangel, Verständnis und Aufgaben, 44f und umfassend Grethlein, Praktische Theologie, 139–195.256–327.

[258] Ritter/Simojoki, Gott, 179.

[259] Vgl. dazu die mittlerweile klassische Kritik von Albert, Traktat, 18–24, am ‚Offenbarungsmodell der Erkenntnis'.

[260] Zu neueren Ansätzen und Erkenntnissen vgl. exemplarisch Büttner/Dieterich, Entwicklungspsychologie, Kapitel 3, 9 und 10.

[261] Ritter/Simojoki, Gott, 171f.

[262] Zur Problematik vgl. Szagun, Dem Sprachlosen Sprache verleihen, 34: „[S]o wird das Kind – aufgefordert zum Malen seines Gottesbildes – dazu neigen … eine Art ‚Seinsaussage' über Gott zu machen, d.h. feststellend auszudrücken, wer oder wie Gott ist, und dies im Rückgriff auf im bekannte ikonographische Vorlagen: Es sollte eigentlich niemanden verwundern, dass das Kind in seinen Bildern von Gott überwiegend kindliche Elementarisierungen von ‚vulgärer' Dogmatik reproduziert … Diese Art von Gottesvorstellung wird Kindern in unserem kulturellen Kontext vermittelt, sei es durch Karikaturen …, Darstellungen in Kirchen, Kinderbibeln …, Ausmalvorlagen oder durch die anthropomorphen Redeweisen in traditionellen Kindergebeten, -liedern bzw. biblischen Erzählungen für Kindergarten und Schule, sei es durch theologisch unreflektiertes Eingehen von Erwachsenen auf Kinderfragen". Vgl. Büttner/Dieterich, Entwicklungspsychologie, 161.

[263] Ritter/Simojoki, Gott, 175f.

[264] Ritter/Simojoki, Gott, 171f.

begreifen – wobei allerdings bei dieser Formulierung die Einfügungen des Explanandums ‚Gott' in die Formulierung des Explanans ‚Erfahrung' tendenziell wenig hilfreich ist.

Die im Unterricht mit wenig Aufwand zu erreichende Vielfalt der Gottesbilder kann so zum handgreiflichen Erweis der im Lernarrangement schon festgeschriebenen geheimnisvollen Unbestimmbarkeit Gottes als der zentralen, unhinterfragten Wirklichkeit Gottes werden[265]. Unterstützung erhält diese Gottesbild-Didaktik von entwicklungspsychologischer Seite[266]. Denn auch die Entwicklungstheorie des ‚religiösen Urteils' von Oeser und Gmünder[267] etwa orientiert sich an der Idee des sich in der Kindheitsentwicklung verändernden Gottesbildes. Dabei wird von Anfang an die kindliche Orientierung an einem ‚Ultimaten' vorausgesetzt, so dass nicht nur diese Existenzsetzung, sondern auch die Annahme der Mysteriosität dieser Wirklichkeit entwicklungspsychologische Weihen und Plausibilität erhält.

An dieser Stelle kommen auch für die bislang eher dogmatisch argumentierenden Autoren Ritter und Simojoki Medien wie Symbole und Erzählungen ins Spiel[268]: Für diese wird ein ‚Mehrwert'[269] in Anspruch genommen: „Gottesbilder, alte wie neue, bringen also Gott in und zur Sicht und wahren dessen Unverfügbarkeit"[270]. „Bilder können nämlich den letztlich unsagbaren und unfassbaren Gott in einer Weise sichtbar machen, wie es Worte nicht vermögen"[271]. Hier wehren die Gottesdefinition des Unverfügbaren ebenso wie die Rede vom ‚Mehrwert' des Bildes und die explizit nicht-kognitive Präsentation des Darstellungsmediums die ontologische Frage ab. Ebenso offensichtlich ist, dass gerade diese Abwehr eine kognitive, ontologische Interpretation des Bildmediums liefert, die allerdings nicht transparent gemacht wird und daher einer kritischen Reflexion unzugänglich bleibt. Denn behauptet wird ganz allgemein, dass das Bild ‚mehr' Wirklichkeit repräsentiert, als sich kognitiv fassen lässt und speziell, dass es das Unverfügbare ist, welches im Bild repräsentiert wird. Wer diese Behauptungen akzeptiert – was im theologischen Diskurs weithin der Fall sein dürfte – der wird auf Grund des Inhalts dieser Behauptungen aus kognitiv-ontologischen Gründen keinen Anlass mehr sehen, an die Gottesbilder die ontologische Frage zu stellen. Dies ändert jedoch nichts daran, dass mit dem Bild ontologische Voraussetzungen auf Grund einer kognitiven Interpretation des Bildes einhergehen.

---

[265] Oelkers, Die Frage nach Gott, 20f: „ … die Kinder ahnen, dass dieses Bild nicht ihrer Frage entsprechen kann. Was ganz groß ist, unendlich entfernt und zugleich überall da, das kann man nicht darstellen. Zur Darstellung gelangt der christliche Mythenhimmel, überfremdet mit den Kinderklischees der modernen Unterhaltungsindustrie, während Gott gerade das Geheimnis hinter der Darstellung bleibt". Auch in diesem Zusammenhang werden die fraglichen metaphysischen Voraussetzungen von Oelkers deutlich. Denn die physikalische Kosmologie demonstriert seit geraumer Zeit, dass auch so etwas unendlich Großes und Omnipräsentes wie das physikalische Universum einer Darstellung durchaus zugänglich ist.

[266] Siehe dagegen den Versuch, den Rekurs auf das ‚Ultimate' im Sinne des ‚Letztgültigen' bzw. ‚letzter Orientierung' von der klassischen Vorstellung eines metaphysischen ‚Anderen' zu lösen, wodurch das Entwicklungsschema auch für in diesem Sinne ‚Nicht-Glaubende' anwendbar wird (Büttner/Dieterich, Die religiöse Entwicklung, 17; vgl. Büttner/Dieterich, Entwicklungspsychologie, 56f).

[267] Ritter/Simojoki, Gott, 172. Vgl. Hilger/Stögbauer, Religiöse Entwicklung, 41ff.46-51.

[268] Ritter/Simojoki, Gott, 179.

[269] Ritter/Simojoki, Gott, 179. Vgl. Ritter/Simojoki, Gott, 179: „Gottesbilder als Seh-Bilder zeigen etwas, das sprachlich nicht einfach zu substituieren ist".

[270] Ritter/Simojoki, Gott, 179.

[271] Ritter/Simojoki, Gott, 179.

Auf der Notwendigkeit der ontologischen Frage zu beharren bedeutet somit, diese mit einem Bild, einer Erzählung transportierten ontologischen Voraussetzungen aufzudecken und gleichzeitig ontologisierende Missverständnisse der Bilder abzuwehren. Denn die Autoren mögen Gottesbilder als „sinnliche, individuelle und plurale Zugänge zur Gottesfrage" herausstellen, die ‚Kommunikation' stiften, den ‚Wandel' unserer Gottesbilder aufzeigen und zum selbstkritischen Hinterfragen anregen[272]. Unbeachtet bleibt, dass insbesondere Kinder diese Distanz zu den Produkten ihrer eigenen Deutungsaktivität gar nicht haben, sondern wirklich meinen bzw. als wirklich behaupten, was sie über Gott sagen und ausdrücken. Dies zeigen die Folgen der Beschäftigung mit Gottesbildern, die in ihrer Ambivalenz zwischen Geborgenheits- und Angstgefühlen[273] unfreiwillig belegen, dass Kinder diese Bilder nicht als zeitbedingten Ausdruck eines Unverfügbaren, sondern als unmittelbare Wirklichkeit auffassen. Diese naive Ontologisierung wird von den Religionslehrkräften ausgeblendet, die, theologisch geschult, ebenso unreflektiert die wogende Vielfalt der Bilderproduktionen als Bestätigung, weil als dynamische Interaktion mit dem nie erreichbaren Absoluten verstehen. Bei intelligenten Kindern wiederum, die in der ‚Sache mit Gott' wirklich etwas wissen wollen, wird das Verfahren eines willkürlichen, kriterienlosen[274] Austauschens von subjektiven Gottesimaginationen, dessen vorhersehbares Ziel in der Versicherung besteht, dass ‚Gott immer größer ist', eher Langeweile bzw. Desinteresse hervorrufen.

Grundsätzlich gewinnt die Chiffre ‚Gott' auf diese Weise immer mehr Distanz zu den eigentlichen Lebenserfahrungen der Kinder. Die Gottesbild-Pädagogik meint der Subjektivität der Kinder schon dadurch Genüge zu tun, dass sie die Dignität kindlicher Bilderproduktion betont. Dabei käme es auch nach allgemeinem theologischen Verständnis darauf an, die mit der abstrakten Gott-Vokabel aufgerufene didaktische Zielperspektive anhand von Lebenserfahrungen zu plausibilisieren – wobei das Wort ‚Leben' wiederum ontologisch präzisiert werden müsste. In der theologischen Sorge um die schwindende Relevanz ihrer Zentralvokabel wird die Gottesthematik dagegen zunehmend zum Selbstzweck erhoben, was die Distanz noch weiter vergrößert[275]. Die tiefere Ursache besteht aber in der

[272] Ritter/Simojoki, Gott, 180.

[273] Ritter/Simojoki, Gott, 180.

[274] Ritter/Simojoki, Gott, 185, würden diese Charakterisierung nicht akzeptieren. Angesichts des unverfügbaren Gottes bleibt aber schwer einzusehen, was es heißen soll, jenseits von ‚Beliebigkeit', ein „komplexeres, spannungsreicheres" Gottesbild anzustreben. Wann ist denn ein Gottesbild ‚unangemessen' (Ritter/Simojoki: Gott, 186)? Bleibt nicht angesichts der genannten Leitidee Gottes als einziges Kriterium bestehen, dass es gilt, die Bilder der Kinder behutsam aufzubrechen, vielfältiger zu machen? Ein Kriterium, etwa Bilder der ‚dunklen Seite Gottes' einzuspielen, könnten höchstens Lebenserfahrungen sein, ‚Ambivalenzen des Lebens', welche auch Kinder schon erfahren (Ritter/Simojoki, Gott, 185). In diesem Fall wäre aber auch die Leididee ‚Gott' konsequent von der Wirklichkeit des konkreten Lebens her zu bestimmen und zu plausibilisieren.

[275] So bezeichnen Ritter/Simojoki, Gott, 170 mit Verweis auf Nipkows Buch ‚Erwachsenwerden ohne Gott' die ‚Frage nach Gott' als „Kern und Konzentrat von Religion schlechthin". Dieser Sichtweise könnte man zustimmen, sofern die Vokabel ‚Gott' tatsächlich einen existenziellen Gehalt hat und sofern sich an ihr schlaglichtartig das Problem der Ontologisierung biblischer Erzählungen aufzeigen lässt. Im Kontext von Nipkow bzw. Ritter/Simojoki ist jedoch nur von einem besonderen (metaphysischen) „‚Unterrichtsgegenstand'" (Ritter/Simojoki, Gott, 170, Anführungszeichen im Original) die Rede. Bezogen auf den letzten Punkt sei daran erinnert, dass religiöse Bildungsprozesse nach allgemeiner Überzeugung der Entwicklung menschlicher Religiosität zu dienen haben und nicht der Adaption eines metaphysischen Denkschemas. Die Metaphysik eines unerkennbaren Absoluten ist aber nicht nur in hohem Maße unplausibel, sie ist auch existenziell irrelevant, sie provoziert fruchtlose Spekulationen und steht damit einem sachgemäßen Verständnis von biblischen Erzählungen und Religion allgemein eher entgegen.

ontologisierenden theologischen Fixierung auf den Gedanken Gottes als des Unverfügbaren, denn dann liegt es gewissermaßen in der Natur der Sache, dass ‚Gott' zum „sperrigen Thema" mutiert bzw. sich Kinder „unter ‚Gott' wenig Spezifisches vorstellen können und sich entsprechend schwer damit tun, ihre eher diffusen Vorstellungen in Worte zu fassen"[276]. Die religionspädagogisch diskutierte ‚Deismuskrise' ist von daher verständlich, da es ja dem Gottesbild der Gottesbild-Theologie entspricht, Gott als ‚höhere Macht' jenseits des konkreten ‚Weltgeschehens' zu verstehen[277]. Dass dieses Gottesverständnis dann wiederum dazu führt dass die Jugendlichen „Gott nur wenig Relevanz auf das eigene Leben"[278] einräumen, sollte nicht überraschen.

Indessen schließt sich der Kreis zwischen Nichtverobjektivierbarkeitsthese und naiver Ontologisierung, wenn als Gegenmittel gegen eine deistische Verflüchtigung im Gefolge der Theologie des Unverfügbaren ausgerechnet die ‚christlich-biblische Tradition' gesetzt wird, „die Gott als personal, geschichtswirksam und dem Menschen zugewandt vorstellt"[279]. Anstatt auf diese Weise die Metaphysik des unerkennbaren Absoluten theistisch zu konkretisieren wäre es theologisch und religionsdidaktisch naheliegender, eine altersgemäße theologische Auseinandersetzung über denkerische Varianten und Alternativen des Gottesbegriffs und der mit ihm gemeinten (Erfahrungs-) Wirklichkeit zu initiieren. Dies würde nicht zuletzt einen Beitrag leisten, dem vielfach beklagten Niveau- und Progressionsverlust des Religionsunterrichts[280] entgegenzuwirken. Dem entspricht die nicht ganz unbegründete Vermutung, dass sich die Faszination der Gottesfrage gerade an den Gottesvorstellungen in ihrer Konkretion entzündet und zur kritischen Auseinandersetzung sowohl mit den eigenen Erfahrungen, als auch mit den jeweils damit verbundenen Wirklichkeitsverständnissen einlädt.

### *1.4.3. Offenlassen der Gottesfrage?*

Bei Schweitzer steht auch der Umgang mit dem kindlichen Fragen nach Gott im Horizont ontologischer Voraussetzungen, die von Erwachsenen eingespielt werden. Konkret ist es die theologische Problematik der Vorstellbarkeit des ‚Unvorstellbaren'[281], in deren Horizont es immer schon als ausgemacht gilt, dass alle Fragen ‚letztlich nicht aufgelöst werden' können[282]. Damit geht auch Schweitzer mit Oelkers von einer Antwort auf die Gottesfrage aus, von der her sich alle Kinderfragen nach Gott relativieren. Kinder fragen aber ganz ernsthaft nach dem Wohnort Gottes, ob er die Menschen sehen kann, wie er zugleich ganz groß und ganz klein, gleichzeitig überall etc. sein kann und erwarten zunächst konkrete Antworten. Wenn Erwachsene entsprechend ergebnisoffen und vage mit den kindlichen Fragen umgehen und die Nichtbestimmung zum Prinzip machen, wird Kindern die theologische Antwort der

[276] Ritter/Simojoki, Gott, 179.
[277] Ritter/Simojoki, Gott, 183.
[278] Ritter/Simojoki, Gott, 183.
[279] Ritter/Simojoki, Gott, 183.
[280] Besonders eindringlich in jüngster Zeit Englert, Religion gibt zu denken, 21–35.
[281] Oelkers, Die Frage nach Gott, 19.
[282] Schweitzer, Recht, 20.

Erwachsenen suggeriert, die als Standpunkt nicht aufgedeckt wird und somit absolut bleibt, nicht hinterfragt werden kann.

Die bemerkenswerte theologische Strategie besteht also darin, die metaphysische Doktrin als offene Frage bzw. als metaphorisch zu deklarieren. Schweitzer schildert unter Berufung auf den Pädagogen Oelkers das entsprechende religionspädagogische Programm, Kinder mit einer Frage zu konfrontieren, die prinzipiell offengehalten wird, so dass keine ergebnisorientierte rationale Auseinandersetzung – aber damit auch keine rationale Distanzierung – mehr möglich scheint: „Erwachsene könnten die Radikalität von Kinderfragen weder imitieren noch selbst hervorbringen. Sie sind darauf angewiesen, daß sie als Kinder schon einmal so gefragt haben, aber sie sind zugleich darauf angewiesen, daß sie definitive Antworten *nicht* haben finden können. Das Problem des Glaubens hängt im Wesentlichen von dieser Antwortverweigerung ab: Gäbe es gültige Antworten, wäre die Frage nach dem Anfang und dem Ende der Welt durch *Wissen* zu erledigen“[283]. Offensichtlich versucht Oelkers hier eine Anwendung der bekannten theologischen These, wonach die Wirklichkeit Gottes bereits mit der Frage nach ihr gegeben sei: „Weil die Erwachsenen nicht verläßlich sagen können, was Gott ‚ist‘ oder ob und wie es ihn ‚gibt‘, ist nur die Frage selbst akzeptabel. Sie wird so gelernt, daß sie gegen *Antworten* immun sein kann. Anders könnte sie nicht das ganze nachfolgende Leben beunruhigen. Nur die Antwortverweigerung gibt der Frage bleibenden Sinn“[284]. Schweitzer definiert entsprechend „Glaube als persönliche Beziehung zu Gott, die niemals mit einer festliegenden Antwort verwechselt werden kann“[285].

Wie bereits ausgeführt hat diese Strategie der behaupteten Nichtverobjektivierbarkeit Gottes eine lange theologische Tradition. Erfolgreich ist sie, weil sie das Problem der Ontologisierung von Glaubensaussagen zu lösen verspricht und gleichzeitig die kritische Frage nach der Wirklichkeit der Glaubenserzählungen als Missverständnis erscheinen lässt. Aber Oelkers gibt mit dem Begriff der Immunisierung bereits einen Hinweis auf die bereits erwähnte Schwäche dieser Strategie. Die Frage nach Gott kann nämlich nur dadurch offen gehalten werden, dass von einer Antwort auf diese Frage ausgegangen wird, die Gott als unerkennbares Absolutes ins Spiel bringt, ohne dass diese Antwort selbst wiederum als Voraussetzung aufgedeckt und zur Disposition gestellt würde. Mit Tillich gesprochen: Es ist die Position, auf der der Dialektiker steht und die nicht wiederum dialektisch gebrochen wird[286].

Über Tillich hinausgehend wäre allerdings zu ergänzen: Bloße Selbstanwendung in Form von Selbstrelativierung der eigenen Metaphysik des unerkennbaren Absoluten reicht nicht, es muss die Haltung echter Selbstdistanzierung durch Kritik hinzukommen. Zu einer kritischen

[283] Oelkers, Die Frage nach Gott, 19**;** vgl. Schweitzer, Recht, 93. Oelkers geht freilich davon aus, dass die Frage schon eine Antwort impliziert; zumindest die, dass es „vermutlich unmöglich [sei], in radikaler Weise Atheist zu sein, nämlich lediglich an physikalische und biologische Gesetze zu glauben“ (Oelkers, Die Frage nach Gott, 18f). Es sind metaphysische Gründe, die ihn in diese Position treiben, insbesondere ein Unverständnis der Tatsache, dass es unplausibel ist, über Raum, Zeit und Materie hinaus nach Erklärungen zu fragen bzw. dass der Kosmos als unbedingt zu gelten hat: „Kann es eine Schöpfung aus dem *Nichts* gegeben haben, wenn doch die physikalische Beschreibung des Universums Kräfte voraussetzt, die erst mit dem Universum entstanden sein können?“ (Oelkers, Die Frage nach Gott, 16).

[284] Oelkers, Die Frage nach Gott, 20; vgl. Schweitzer, Recht, 94.

[285] Schweitzer, Recht, 92.

[286] „Der Dialektiker muß einsehen, daß er als Dialektiker eine Position unter anderen hat, die durch keine dialektische Selbstaufhebung aufhört, Position zu sein …“ (Tillich, Kritisches und positives Paradox, 92f).

Einstellung gehört zunächst das Eingeständnis, dass die Rede von der offenen Frage sich einer Position verdankt, nämlich der Metaphysik des unerkennbaren Absoluten. Dazu gehört zweitens die Bereitschaft, diese Position nicht durch bloße Selbstanwendung der Kritik zu entziehen[287], sondern diese Voraussetzungen selbst einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Genau das intendiert die (ontologische) Frage nach der Wirklichkeit der (religiösen) Erzählung in diesem Zusammenhang.

Die theologische Nichtverobjektivierbarkeitsdoktrin ist deshalb so verführerisch, weil sie die eigene Positionierung verschleiert, denn natürlich stellt sie eine rationale Interpretation der (biblischen) Erzählungen dar und basiert auf einem klaren, wenn auch letztich widersprüchlichen, metaphysischen Gottesbegriff. Deswegen ist beispielsweise Tillichs These, sein Reden vom Unbedingten sei selbst metaphorisch[288], falsch. Diese Rede ist ontologisch, macht also Aussagen über die (höchste, letzte) Wirklichkeit und ist daher zugleich in sich widersprüchlich, da sie behauptet, man könne keine Aussagen über diese (höchste, letzte) Wirklichkeit machen. Hinzu kommen die enormen Schwierigkeiten, die Annahme einer höchsten, letzten Wirklichkeit rational plausibel zu machen, sofern sie jenseits all dessen zu verorten sein soll, was wir rational-begrifflich über die Wirklichkeit wissen.

Vom Begriff des unerkennbaren Absoluten her lässt sich also bereits zeigen, dass die Annahme eines solchen Absoluten intern und extern inkonsistent ist. In diesem Zusammenhang mag die Feststellung genügen, dass die theologischerseits weit verbreitete antiontologische Argumentation geradezu Anlass sein sollte, die Frage nach der Wirklichkeit von (religiösen) Erzählungen zu stellen. Dies gilt insbesondere im religionspädagogischen Kontext. Denn Kinder sind natürlich nicht in der Lage, die ontologischen Voraussetzungen der oben erwähnten Strategie des ‚Offenhaltens der Gottesfrage' zu durchschauen. Zugespitzt könnte man von einem theologischen Trick, einer kognitiven Falle sprechen. Im Übrigen ist die von Oelkers beschworene ‚Beunruhigung' offensichtlich gar keine echte, existenzielle Beunruhigung, sondern eine intellektuelle Verunsicherung, die auf Grund des soeben geschilderten semantisch-epistemischen Winkelzugs zustandekommt[289].

Mit der Didaktik der ‚offenen Frage', methodisch realisiert etwa in Form der persönlichen Auseinandersetzung mit Gottesbildern, wird Gott als ‚Fragezeichen'[290] in die Köpfe der Kinder

[287] So Tillichs Ausweg aus dem Problem der Positionalität: Der Dialektiker müsse, „wie er bereit ist, sich trotz der Überzeugung von der Wahrheit seiner Position unter das Nein zu stellen, bereit sein, den anderen Positionen trotz des Nein, das er an ihnen vollstreckt, das gleiche ja wie sich selbst zuzugestehen" (Tillich, Kritisches und positives Paradox, 92f).

[288] Tillich, Recht und Bedeutung religiöser Symbole, 240f: „Die Ontologie sucht das im religiösen Symbol Gemeinte nicht in der Sondersphäre des Heiligen, sondern sie sucht es im Charakter des Seienden als solchen. Das bedeutet nicht, daß sie die Existenz eines Wesens voraussetzte, über das in der Religion symbolische Aussagen gemacht werden. Die Ontologie deckt vielmehr in ihrer Analyse der Welt die Endlichkeit der Welt auf und offenbart damit deren selbsttranszendierenden Charakter. Worauf die Analyse hinführt, ist der Bezugspunkt aller religiösen Symbole. Man kann es metaphorisch benennen als ‚Sein-Selbst', als ‚Seinsmächtigkeit', als ‚letzte Wirklichkeit' oder als ‚das, was uns unbedingt angeht'. Dies sind keine Namen für ein Seiendes, sondern Bezeichnungen für eine Qualität des Seins. Der religiöse Symbolismus gibt dieser Qualität göttliche Namen. Aber die klassische Theologie hat immer betont, daß das mit diesen Namen Bezeichnete alle Namen und Bilder unendlich transzendiert".

[289] Zur Kritik an solchen Verfahren vgl. schon Albert, Traktat, 142f.

[290] Vgl. dazu die polemische Bemerkung von Nietzsche, Genealogie, 894: „… wer dürfte es nunmehr den Agnostikern verargen, wenn sie, als die Verehrer des Unbekannten und Geheimnisvollen an sich, das

gepflanzt – eine ‚fixe Idee', die sie nur schwer wieder los werden, weil diese Idee ja gerade so strukturiert ist, dass sie jede direkte rationale Gegenwehr ins Leere laufen lässt. Der Gipfel ist erreicht, wenn selbst Pädagogen wie Oelkers eine Theologie des positiven Paradox im Sinne Tillichs als ursprünglich kindgemäß behaupten[291]: „Anders als die Erwachsenen, die solche Paradoxien und widersprüchlichen Fragen gerne verdrängen, leben Kinder mit solchen Fragen und lassen sich von ihnen immer wieder aufs Neue bewegen"[292]. Solche Autoren sollten sich nicht wundern, wenn Kritiker wie Dawkins auf den Plan treten, die religiöse Erziehung vehement ablehnen und von Gott als ‚Hirnvirus' sprechen[293]. Dringend geboten ist daher eine didaktische Strategie, welche die Frage nach der Wirklichkeit religiöser Erzählungen ernst nimmt, die genannten ontologischen Voraussetzungen altersgemäß offenlegt und einer kritischen Diskussion zuführt. Voraussetzung dessen ist ein Bewusstsein dafür, dass Gottesrede als eng mit religiöser Erfahrung verbundener (narrativer) Ausdruck von Erfahrung nicht dadurch bereits als angemessene (kognitive) Erklärung von Erfahrung gelten kann.

### *1.4.4. Die hermeneutische Verantwortung der Religionsdidaktik*

Bereits Bultmann ist davon ausgegangen, dass es gerade die religiösen Praktiker*innen sind, die eine Verantwortung dafür haben, dass die biblischen Erzählungen angemessen verstanden werden[294]. Für Bultmann ergibt sich diese Verantwortung sowohl der Vernunft (im Sinne intellektueller Redlichkeit) als auch dem Glauben gegenüber. Glauben und rechtes (auch intellektuell redliches) Verstehen stellen dabei keineswegs konkurrierende Zielbestimmungen dar, sondern ergänzen und verstärken sich gegenseitig. Denn umgekehrt würde ein ‚Glaube' als Fürwahrhalten fragwürdig gewordener Weltauffassungen nicht nur ein ‚sacrificium intellectus' darstellen, sondern auch den Glauben zum (intellektuellen) ‚Werk' verkehren[295].

Kulturwissenschaftlich und religionspädagogisch scheint die Rede von hermeneutischer Verantwortung von einer überholten Auffassung von Verstehensprozessen auszugehen. Aus dieser Perspektive dominiert die rezeptionsästhetisch-konstruktivistische Sicht, wonach jede Schüler*in ein individuell eigenes Verständnis aufbaut, und dass es angesichts einer Erzählung je nach Horizont sehr verschiedene Verstehenswege geben wird. Aufgabe der Religionslehrenden scheint es demnach vorrangig zu sein, individuelle Verstehensprozesse nicht starr von eigenen Voraussetzungen her zu normieren, sondern ebendiese Verstehensvielfalt offen zu halten[296].

Einer solchen Sichtweise gegenüber ist zuzugestehen, dass es selbstverständlich individuelle Verstehenswege gibt. Dennoch ist es ebenso einleuchtend, dass Text, Kontext und

---

Fragezeichen selbst jetzt als Gott anbeten? … Gesetzt dass alles, was der Mensch ‚erkennt', seinen Wünschen nicht genugtut, ihnen vielmehr widerspricht und Schauder macht, welche göttliche Ausflucht, die Schuld davon nicht im ‚Wünschen', sondern im ‚Erkennen' suchen zu dürfen! … ‚Es gibt kein Erkennen: folglich – gibt es einen Gott': welche neue elegantia syllogismi! …".

[291] Oelkers, Die Frage nach Gott, 13.15.19f; vgl. Schweitzer, Recht, 93.

[292] Schweitzer, Recht, 93.

[293] Dawkins, Gotteswahn, 263; vgl. Kubitza, Dogmenwahn, 82–85; vgl. Dawkins, Im Einsteinschen Sinne, 37.

[294] Vgl. das Bultmann-Zitat zu Beginn der Einleitung.

[295] Bultmann, Neues Testament und Mythologie, 15.

[296] Eine ähnliche Kritik äußert Englert, Religion gibt zu denken, Kapitel 3, unter dem Schlagwort der ‚Wende vom Bezeugen zum Beobachten'. Siehe dazu auch Kapitel 5.4. dieser Arbeit.

Entstehungszusammenhang dem Verstehen immer schon einen Rahmen setzen, für den im RU die Religionslehrkraft die Verantwortung übernimmt. Beispielsweise kann eine Rahmensetzung im Unterricht darin bestehen, dass biblische Erzählungen konsequent als Erzählungen und nicht etwa als naturwissenschaftliche bzw. weltanschauliche Erklärungen oder historische Berichte eingeführt werden. Ein verantworteter, das heißt geplanter[297] Unterricht wird entsprechende didaktische Zielsetzungen bzw. Kompetenzen formulieren und den Unterrichtsverlauf nicht allein auf den spontanen Einfällen der Schüler*innen aufbauen. Das Angebot eines solchen Verständnisschemas oder -musters (‚Narration ist nicht Kognition') bedeutet keineswegs, dass es in diesem Rahmen keine individuell verschiedenen Verstehensakte geben könnte. Im Gegenteil gibt es sogar unendlich viele Möglichkeiten, eine biblische Erzählung als Erzählung, das heißt in existenzieller Perspektive zu verstehen, auch wenn in diesem Rahmen ein Verständnis als historischer Tatsachenbericht ausgeschlossen ist. Andererseits ist ein verantwortlicher Unterricht noch nicht einmal gezwungen, eine solche Rahmensetzung vorzunehmen. Es ist bereits ausreichend, die Vielfalt möglicher Verständnismuster von biblischen Erzählungen transparent und altersgemäß bearbeitbar zu machen, so dass eine kritische Auseinandersetzung mit ihnen möglich wird. Letzteres dürfte didaktisch geboten sein angesichts des Umstandes, dass ein Verständnis biblischer Texte als narrativer Ausdruck existenzieller Sachverhalte keinesfalls selbstverständlich ist – angesichts der mythologischen Prägung dieser Texte, der ontologisierenden Denktradition der Theologie, der kirchlichen Selbstinszenierung als Weltanschauungsgemeinschaft und der Wiederkehr traditionalistischer, konfessionalistischer und fundamentalistischer Religionsverständnisse.

Im Übrigen ist auch literaturwissenschaftlich gesehen eine radikale Rezipientenorientierung einseitig bzw. macht im Extremfall eine Interpretation unmöglich bzw. willkürlich: „Die Positionen, die den Leser stark machen, werten auf der anderen Seite die Interpretation ab. Damit aber legen sie die Interpretation zu sehr auf eine individuelle Funktion fest und verlieren das Allgemeine, das mit der Sprache mit gegeben ist, aus dem Blick. Je stärker man den Leser ins Spiel bringt, umso schwächer wird die Interpretation. Das Verhältnis von Text und Interpretation tritt in den Hintergrund und kann nicht mehr richtig beurteilt werden … Sinn erscheint dann als ein Mehrwert, der dem Text erst nachträglich zukommt. Wenn aber Text und Sinn unabhängig sind, so ist jede Zuordnung in der Tat willkürlich und damit potentiell gewaltsam"[298].

Der springende Punkt ist, dass Unterricht immer schon bestimmte Verstehenswege bahnt und vorgibt bzw. ausschließt, ob dies nun reflektiert wird oder nicht. Dabei sind unreflektierte Ontologisierungen dazu geeignet, ein Verständnis zu etablieren, ohne dass dieses transparent gemacht wird. Dies hängt im hohen Maße mit den Verstehensbedingungen der Schüler*innen zusammen:

[297] In der Tat könnte man argumentieren, dass ein radikales Offenhalten aller möglichen Interpretationsmöglichkeiten mit der didaktischen Grundidee der Planung, das heißt der Erhebung von Lernbedingungen, der Formulierung von zu erreichenden Kompetenzen bzw. Lernzielen, der Erstellung von Lernarrangements und Unterrichtsdramaturgien, der Antizipation von Lernverhalten etc. unvereinbar ist. Dies wird dadurch bestätigt, dass postmoderne religionspädagogische Konzeptionen wie die profane Religionspädagogik, welche die Diversität der Stimmen stark machen wollen, zugleich die herkömmliche Didaktik in Frage stellen. Vgl. Beuscher/Zilleßen, RuP, 129.

[298] Jahraus, Grundkurs Literaturwissenschaft, 65f.

Gerade Kinder werden zunächst schlicht registrieren, ‚was dasteht', sich also mit der Oberfläche der narrativen Motive als vermeintlicher ‚roher' Tatsachen auseinandersetzen. Zudem entspricht es der Erwartung der Kinder und Jugendlichen, dass die Annahme eines außerweltlichen Bewusstseins eine unbegründete Voraussetzung des RU darstellt – ein metaphysisches Vorurteil, das bislang offenbar durch den real existierenden RU nicht sonderlich erschüttert worden ist, durch welches allerdings jene Leichtigkeit, mit der ansonsten Geschichten existenzbezogen rezipiert werden, verloren zu gehen droht. Kinder und Jugendliche können schließlich die abstrakte Aussage, es handele sich nicht um einen Bericht, sondern um eine Erzählung, nicht in ein konkretes Verständnis umsetzen. Dies gilt vor allem dann, wenn diese Unterscheidung dadurch unterlaufen wird, dass die Erzählung im Unterricht durch unreflektierte Ontologisierungen, Historisierungen etc. dennoch wie ein Bericht behandelt wird[299].

Solches ist bereits auf der Metaebene der Fall, wenn etwa der Religionspädagoge Hilger pauschal behauptet, Erzählung werde gebraucht „um sich in seiner Welt zurechtzufinden"[300]. Eine solche These blendet aus, dass die biblischen Erzählungen gerade heute keine direkte Orientierung über die Beschaffenheit der Wirklichkeit liefern und dass zum Verständnis dieses Mottos systematisch danach gefragt werden müsste, welche Wirklichkeit mit Erzählungen thematisiert wird bzw. auf welche Weise Erzählung auf Wirklichkeit Bezug nimmt.

Weit verbreitet gerade im Grundschulbereich ist das Verfahren, Erzählungen (Mose etc.) als vermeintlich historisches Geschehen aufzuarbeiten und die anthropologische Dimension der Genese und Bedeutung der Texte bestenfalls implizit mitzuliefern. Gleichzeitig wird behauptet, dass die Bibel „an existenzerhellenden, lebens- und wirklichkeitsbezogenen ‚messages' interessiert sei, weniger an historischen und faktischen Sachverhalten"[301] – ohne die damit einhergehenden ontologischen Fragen nach Art und Weise der ‚existenziellen' Wirklichkeit des ‚Lebens' und ihrem Verhältnis zu ‚historischen und faktischen Sachverhalten' auch nur anzuschneiden. Beide Probleme gehören allerdings zusammen, da wie bereits mehrfach gezeigt fehlende ontologische Reflexion zu unreflektiert-kurzschlüssiger Ontologisierung führen muss.

Auch die These, in biblischen (Wunder-)Geschichten gehe es um ‚Vorstellungen einer erlösten Welt' und ‚das Wirken Gottes in der Geschichte', stellt eine unreflektierte Ontologisierung dar. Dabei sollte exegetisch klar sein, dass bei den neutestamentlichen Wundererzählungen schon in ihrem Entstehungszusammenhang ein Verständnis dominiert hat, welches die ausgesagte Bedeutung Jesu über das Außergewöhnliche der dargestellten Ereignisse stellt[302]. Paradoxerweise wird (religiöse) Erzählung damit als ein Denkproblem inszeniert, obwohl es die Aufgabe wäre, die Erzählung auf Lebensprobleme zu beziehen. Dieses einfache Beispiel zeigt jedoch, dass – frei nach Wittgenstein formuliert – in dem Fall, wo das Denkproblem nicht in Angriff genommen wird, die Lebensprobleme noch nicht einmal annähernd in den Fokus rücken können.

[299] Hilger, Erzählen, 354.
[300] Hilger, Erzählen, 353.
[301] Ritter/Simojoki, Gott, 176.
[302] Strotmann, Der historische Jesus, 121.

## 1.5. Zwischenbilanz und Ausblick

In den vorangegangenen Ausführungen stand im Rahmen einer Problemexposition auf den verschiedenen religionspädagogisch relevanten Reflexionsebenen zunächst die Plausibilisierung des Projekts einer Ontologie der Erzählung im Fokus. Es sollte gezeigt werden, dass die Frage nach der Wirklichkeit von Erzählungen kein Missverständnis darstellt, sondern philosophisch-theologische und religionspädagogische Relevanz besitzt. Darüber hinaus sollte gezeigt werden, dass die Frage nach der Wirklichkeit von Erzählungen de facto in der Religionspädagogik auch immer schon beantwortet wird. Diese Antwort konkretisiert sich in den meisten Fällen in Gestalt einer Metaphysik des unerkennbaren Absoluten, die implizit in der These der Nichtverobjektivierbarkeit der (narrativen) religiösen Wirklichkeit enthalten ist. Schließlich wurde dafür argumentiert, dass ebendiese religionspädagogisch so prägende Metaphysik des unerkennbaren Absoluten unzureichend begründet ist.

Diese drei Aspekte des Projekts einer Ontologie der Erzählung in religionspädagogischer Absicht fungieren nicht als unhinterfragbare inhaltliche Prämissen der folgenden Untersuchung; vielmehr als Fragestellungen, die allerdings durch die obige Problemexposition soweit plausibilisiert werden sollten, dass eine kritische Reflexion dieser Thesen sinnvoll erscheint.

Für die Weiterarbeit an den genannten Aspekten erscheint eine kulturwissenschaftliche Perspektive als besonders naheliegend. Zum einen entspricht die kulturwissenschaftliche Perspektive in hohem Maße der wissenschaftssystematischen Verortung der Religionspädagogik zwischen (deskriptiver) Humanwissenschaft (insbesondere Psychologie, Pädagogik und Soziologie) einerseits und (normativer) Philosophie bzw. Theologie andererseits. Zum zweiten bildet die Kulturwissenschaft die Brücke zwischen theoretischer Literaturwissenschaft und praktischer (Religions-) Pädagogik, was besonders für das Thema Narration wichtig ist. Zum dritten ist es gerade die kulturwissenschaftlich geprägte Philosophie, die der ontologischen Fragestellung skeptisch bis ablehnend begegnet, so dass deren Berechtigung in diesem Kontext besonders gut diskutiert werden kann.

Bereits in der Einleitung dieser Arbeit ist darauf hingewiesen worden: Wer im kulturwissenschaftlichen wie -philosophischen Zusammenhang nach der Wirklichkeit fragt oder gar eine Ontologie projektiert, muss sich in der über weite Strecken ganz selbstverständlich konstruktivistisch geprägten Diskussionslandschaft nicht nur des Verdachts erwehren, längst überholte Positionen zu vertreten. Viel gravierender ist der Vorwurf, auf naive Weise der Verabsolutierung der eigenen Perspektiven verfallen zu sein. Entsprechend zitiert etwa Goodman den Psychologen Jérôme Bruner: „At our most unguarded, we are all Naive Realists who believe not only that we know what is ‚out there,' but also that it is out there for others as well. Carol Feldman calls it ‚ontic dumping,' converting our mental processes into products and endowing them with a reality in some world"[303]. Mit wenigen Einleitungssätzen meint entsprechend der Philosoph und Kulturtheoretiker Goodman die philosophischen Bemühungen um die (ontologische) Bestimmung der ‚Struktur der Welt' als

[303] Bruner, Actual Minds, 65. Vgl. Iser, Das Fiktive, 267.

Residuum einer längst abgeschlossenen, geradezu vorneuzeitlichen Epoche philosophischen Denkens entlarven zu können[304]. Selbst der Konstruktivismus-Kritiker Ian Hacking spricht bezüglich solcher Ausdrücke wie „Tatsachen, Wahrheiten, Wirklichkeit … Wissen" von ‚Hebewörtern', die „oft auf einer anderen Stufe eingesetzt [werden] als Wörter für Ideen oder für Gegenstände"[305]. Selbst wenn die ontologische These, die Welt bestehe aus Tatsachen, zutreffend wäre, „würden Tatsachen nicht in der gleichen Form in der Welt vorkommen wie die Gier und Gerichtsvollzieher"[306]. Demgegenüber weist er auf die zentrale Rolle solcher Ausdrücke in kulturpolitischen Streitfragen hin: „Einige der landläufigsten und giftigsten Debatten über die soziale Konstruktion münden schließlich in Auseinandersetzungen, bei denen diese Wörter [gemeint sind die Hebewörter, Anm.] eine große Rolle spielen"[307]. Schon vorher hat Hacking die Zirkularität in den gängigen Definitionen solcher Hebewörter behauptet[308] – und er schließt mit der Warnung, sich nicht auf der Grundlage solcher Ausdrücke auf die kulturwissenschaftliche Auseinandersetzung einzulassen[309].

So gut gemeint dieser Ratschlag von Hacking auch sein mag: Neben den bereits in der Einleitung erläuterten epistemischen Sachverhalten lassen es drei weitere Gründe als notwendig erscheinen, bei der Verteidigung des so anachronistisch anmutenden Projekts einer narrativen Ontologie in religionspädagogischer Absicht doch den Weg über die ‚Hebewörter' Wahrheit, Wirklichkeit, Tatsache, Ontologie etc. zu gehen:

Zum einen hat Searle plausibel gemacht, dass philosophiegeschichtlich der Weg zum Relativismus über die Bestreitung einer realistischen Position verläuft[310] Entsprechend kann ein Projekt, bei dem es darauf ankommt zu klären, welches Verständnis von Wirklichkeit Rezipient*innen von Erzählungen vernünftigerweise haben sollten, auf die Auseinandersetzung mit grundlegenden epistemischen Anfragen nicht einfach ausblenden. Vor allem wird deutlich, dass mit Antirealismus, Relativismus, Perspektivismus etc. die ontologische Frage nicht als erledigt anzusehen ist, sondern dass der Anti-Ontologismus selbst als eine bestimmte ontologische Position und Antwort auf die ontologische Frage angesehen werden muss.

Zum zweiten ist die von konstruktivistischer Seite angenommene Selbstverständlichkeit, mit der von einem endgültigen ‚Sieg' der konstruktivistischen Sichtweise ausgegangen wird, selbst

[304] Goodman, Welterzeugung, 10: „Gleichwohl glaube ich, daß dieses Buch zur Hauptströmung der modernen Philosophie gehört, die damit begann, daß Kant die Struktur der Welt durch die Struktur des Geistes ersetzte, in deren Fortführung C.I. Lewis die Struktur der Begriffe an die Stelle der Struktur des Geistes treten ließ, und die nun schließlich dahin gekommen ist, die Struktur der Begriffe durch die Strukturen der verschiedenen Symbolsysteme der Wissenschaften, der Philosophie, der Künste, der Wahrnehmung und der alltäglichen Rede zu ersetzen".

[305] Hacking, Soziale Konstruktion, 43.

[306] Hacking, Soziale Konstruktion, 44.

[307] Hacking, Soziale Konstruktion, 44.

[308] Hacking, Soziale Konstruktion, 44.

[309] Hacking, Soziale Konstruktion, 44f: „Die Schwierigkeiten mit diesen Substantiven und Adjektiven liefern einen Grund, vor Auseinandersetzungen auf der Hut zu sein, bei denen sie verwendet werden, und zwar besonders dann, wenn uns abverlangt wird, von dem einen zum nächsten zu schlittern, ohne darauf zu achten, wie dünn das Eis ist, auf dem wir uns bewegen".

[310] Searle, Konstruktion, 206: „Meiner Beobachtung nach ist die Verwerfung des Realismus, die Leugnung ontologischer Objektivität, eine wesentliche Komponente der Angriffe auf epistemische Objektivität, Rationalität, Wahrheit und Intelligenz im zeitgenössischen intellektuellen Leben".

fraglich geworden – wobei die ‚Realisten' den vermeintlichen Sieg ihrer Gegner nie anerkannt haben[311].

Drittens hat der in den achtziger und neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts tobende ‚Wissenschaftskrieg' zwischen Realismus und Konstruktivismus deutlich an Vehemenz und Aufmerksamkeit verloren. Darauf ist wohl zurückzuführen, dass vor allem unter Geisteswissenschaftlern die späte Widerlegung zentraler antirealistischer Argumente – insbesondere der pessimistischen Induktion, der Erfahrungsunterbestimmtheit und der Inkommensurabilität von Theorien[312] – nicht mehr wahrgenommen worden ist. Damit hängt zusammen, dass die Grundlage des kulturwissenschaftlichen Antirealismus erodiert ist, die Dominanz der Sprachphilosophie (‚linguistic turn') seit Beginn des 20. Jahrhunderts, so dass „[s]eit Ende der sechziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts … eine Renaissance der Metaphysik im Sinne des Projekts, alle unsere Erkenntnisse in einer kohärenten und vollständigen Sicht der Welt einschließlich unserer selbst zusammenzuführen"[313] hat stattfinden können. Esfeld spricht von der „Überwindung der sprachanalytischen Tradition in der analytischen Philosophie", mit dem Ergebnis, dass „[n]icht die Sprachphilosophie, sondern die Metaphysik … heute wiederum die *prima philosophia*"[314] sei. Allerdings beziehen sich Esfelds Überlegungen vornehmlich auf die Realwissenschaften, so dass die Konsequenzen seines ‚wissenschaftlichen Realismus' für die Kulturwissenschaften offen bleiben. Um das Bild des vom Antirealismus zurückschwingenden Pendels vollständig zu machen, sei zuletzt auf den ‚neuen Realismus' Gabriels verwiesen, der allerdings mit seinem an ‚Sinnfelder' gebundenen ontologischen Pluralismus[315] dem Konstruktivismus eines Goodman deutlich näher stehen dürfte als dem ‚wissenschaftlichen Realismus' Esfelds.

Diese Hinweise sollen die Ergebnisse einer kritische Reflexion der ontologischen Frage einschließlich ihrer Sinnhaftigkeit nicht ersetzen, auch wenn bereits Kontroversen bzw. Argumentationslinien erkennbar sind – wohl aber erneut die Plausiblität einer solchen Reflexion aufweisen. Dabei würde es den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen, auch nur

[311] Vgl. Searle, Konstruktion, 162: „Die Sätze 1 und 3, Realismus und Korrespondenztheorie, werden oft miteinander verwechselt; ja schlimmer noch, es wird oft vermutet, sie seien widerlegt. Verschiedene Philosophen glauben, daß Satz 4, die Begriffsrelativität, ein Problem für den Realismus darstellt; einige glauben, daß er ihn widerlegt. Viele Philosophen glauben, daß Satz 3, die Korrespondenztheorie, unabhängig widerlegt worden ist. Verschiedene Literaturtheoretiker glauben, daß Satz 5 [die These der sozialen Abhängigkeit der Erkenntnis, Anm.] ein Problem für eben die Möglichkeit objektiven Wissens darstellt, wie sie in Satz 6 formuliert ist, und vielleicht sogar den Realismus, wie er durch Satz 1 artikuliert worden ist, widerlegt". Zu den (realistischen) Thesen ‚unserer zeitgenössischen Weltsicht', auf die sich Searle hier bezieht, vgl. Searle, Konstruktion, 160f. Vgl. Boghossian, Angst vor der Wahrheit, 134: „Der intuitiv einleuchtenden Auffassung zufolge existieren die Dinge unabhängig von menschlichen Ansichten, und wir können über sie zu Meinungen gelangen, die objektiv vernünftig und ohne Rücksicht auf soziale und kulturelle Perspektiven für jeden verbindlich sind, der verstehen kann, welche Belege für sie sprechen. Auch wenn diese Vorstellungen schwer zu begreifen sein mögen, so ist es doch ein Fehler, zu denken, die jüngere Philosophie hätte starke Gründe dafür entdeckt, sie zurückzuweisen".

[312] Zu Kritik dieser meist mit den Namen Thomas Kuhn und Paul Feyerabend assoziierten Argumente vgl. Andersson, Kritik der Wissenschaftsgeschichte; Ruß, Wissenschaftstheorie, Kapitel IV.2; Esfeld, Naturphilosophie, 12-41.

[313] Esfeld, Naturphilosophie, 7.

[314] Esfeld, Naturphilosophie, 7.

[315] Gabriel, Welt, 87: „Meine eigene Antwort auf die Frage, was Existenz ist, läuft darauf hinaus, dass es *die* Welt nicht gibt, sondern nur unendlich viele Welten, die sich teilweise überlappen, teilweise aber in jeder Hinsicht unabhängig voneinander sind".

eine Auswahl der genannten Diskurse und Einflussgrößen in der gebotenen Breite und Tiefe zu thematisieren. Daher soll im Folgenden exemplarisch vorgegangen werden.

Für einen Einstieg in die kulturwissenschaftliche Diskussion im Horizont der Frage nach der Wirklichkeit von Erzählungen eignet sich – wie bereits in der Einleitung erwähnt – das Opus magnum ‚Wahrheit und Erzählung, Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie' des Literaturwissenschaftlers Albrecht Koschorke in besonderer Weise: So überschreitet sein narratologischer Ansatz die Grenze zur Kulturwissenschaft und erhebt dabei einen universalen epistemischen Anspruch. Durch die kulturwissenschaftliche Ausweitung seiner Narratologie gehen in Koschorkes Ansatz eine Reihe einflussreicher kulturphilosophischer Denkströmungen ein, die zum Teil soeben angesprochen worden sind und die als repräsentativ für ein antirealistisches Verständnis von Kultur gelten können: vor allem Wissenssoziologie, Wisssenschaftsgeschichte, Semiotik bzw. Poststrukturalismus sowie das Denken der Postmoderne. In diesem Zusammenhang empfiehlt sich Koschorkes Werk für die vorliegende Arbeit als Thema, weil er ausdrücklich die epistemologische und ontologische Fragestellung aufnimmt und dabei das Problem der Verhältnisbestimmung von ‚Ratio' und ‚Narratio' den Ausgangspunkt bildet. Anhand seines Werkes lässt sich die Relevanz der ontologischen Fragestellung somit detailliert diskutieren.

In der Auseinandersetzung mit der traditionellen religionspädagogischen Sicht auf Erzählungen und insbesondere mit der Nichtverobjektivierbarkeitsdoktrin ist bereits gezeigt worden, dass eine anti-ontologische Einstellung ihrerseits ontologische Implikationen hat. Dies soll im Folgenden auch für den kulturwissenschaftlichen Ansatz von Koschorke gezeigt werden. Parallelen zum religionspädagogischen Denken sind insbesondere dort feststellbar, wo Koschorke das Narrative als deutungsoffene Darstellungsform des Unbestimmten einführt. Bei Koschorke verschärft sich die Problematik sogar noch, da er nicht nur explizit mit Erkenntnisgrenzen verobjektivierenden Denkens argumentiert, sondern die epistemische Verhältnisbestimmung von ratio und narratio geradezu umkehrt: Nicht die rationale Erkenntnis gibt der narrativen Sinndeutung den Gegenstand vor; vielmehr fungiert die Erzählung als epistemische Universalkategorie, die den rationalen Diskursen die Totalität des Wirklichen, das unbestimmte Andere, als Bedingung ihrer Möglichkeit vergegenwärtigt.

## 2. Narrative Ontologie des Unbestimmten (Albrecht Koschorke)

### 2.1. Epistemische Rehabilitierung des Narrativen

Wie bereits angedeutet, ist die semiotische Unterscheidung von Erzählung und Kognition für die Frage nach einer narrativen Ontologie grundlegend, denn sie begründet sowohl die Mehrdeutigkeit und Interpretationsbedürftigkeit, als auch die ontologische Abhängigkeit des Narrativen vom Kognitiven. Auch Koschorke leugnet diese semiotische Differenz nicht; er wendet sich jedoch ausdrücklich dagegen, von dieser Differenz ausgehend eine epistemische Depotenzierung des Narrativen zu betreiben. Dass „dem Erzählen ein eigener Bereich, wenngleich eine Zone verminderter Rationalität zugewiesen“ wird, lehnt Koschorke in aller Deutlichkeit ab. Er beruft sich auf Aleida Assmann, wenn er kritisiert, Erzählung werde hier letztlich einem „überwundenen Stadium kulturhistorischer Entwicklung“ zugeordnet und als „zeitbedingte Einkleidung einer an sich zeitlosen Wahrheit“[1] behandelt, die „durch Übersetzung und Deutung“[2] erst zu erheben sei.

Das hier kritisierte Szenario setzt voraus, dass Erzählungen und propositionale Aussagensysteme grundsätzlich kommensurabel sind, das heißt wechselseitig ineinander übersetzt werden können. Koschorke verweist dagegen auf die grundlegende Mehrdeutigkeit des Narrativen[3]. Erzählungen seien nicht hermeneutisch bzw. epistemisch einzudämmen, insbesondere „hinsichtlich ihres Gegenstandes ontologisch indifferent“[4]: Auf Grund ihrer Verwurzelung im Spiel[5] könnten Erzählungen „Irreales als real und Reales als irreal erscheinen lassen; auch die Bestimmung ihrer kommunikativen Funktion ist unsicher und durchquert die ganze Bandbreite der Möglichkeiten. Das Erzählen kann als Technik der Wissensübermittlung anerkannt oder verworfen werden, mit tieferen Wahrheiten im Bunde stehen oder den Makel der Betrügerei an sich tragen“[6]. Auch wenn Koschorke damit die epistemische Unzuverlässigkeit von Narrationen anzuerkennen scheint, wendet er sich doch dagegen, Narrationen den Erkenntnisstatus abzuerkennen. Diese Option Koschorkes hätte zur Folge, dass sich Interpretationen von Erzählungen nicht zwingend an das zu halten hätten, was auf der Seite der Ratio als Erkenntnis bzw. als Wirklichkeit vorgegeben ist. Somit wäre die ontologische Abhängigkeit von Narrationen in Frage gestellt: Unter Umständen kann angenommen werden, dass Erzählungen Wirklichkeit zur Darstellung bringt, die über das qua Ratio zur Darstellung gebrachte hinausgeht.

An dieser Stelle klingt bereits die noch zu erläuternde Zentralthese Koschorkes an, dass dem Narrativen eine universale, alle anderen Darstellungsformen umspannende Rolle zukomme. Damit aber lockern sich die epistemischen Restriktionen, die es bisher erschwert haben, mit Erzählungen direkte Erkenntnisansprüche zu verbinden. Aus dieser Position erklärt sich, dass Koschorke im Folgenden für das Narrative ganz offen epistemische Ansprüche erhebt: „Insofern das Erzählen Welt aufschließt und Wissen vermittelt (oder abwehrt), erfüllt es eine

[1] Assmann/Assmann, Art. Mythos, 180f. Vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 16f.
[2] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 16.
[3] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 18.
[4] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 17.
[5] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 13ff.
[6] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 17.

kognitive und epistemische Funktion“[7]. Insbesondere werde durch Erzählen „ein vorausgesetztes gemeinsames Hintergrundwissen [aufgerufen]“[8].

Dabei leugnet Koschorke keineswegs die epistemische Unsicherheit von Erzählungen. Er selbst bringt die epistemisch gesehen „notorische unzuverlässige Aktivität“ von Narrationen zur Sprache, was es plausibel erschienen lasse, dass Narrationen „aus dem Kreis seriöser wissenschaftlicher Verfahren hinausgedrängt“ werden[9]. So hat er auch Verständnis für das in der Geistes- und Kulturgeschichte gut nachweisbare Bedürfnis, „diese Unsicherheit einzudämmen“: „Der *mythos* wurde aus dem *logos* ausgegliedert, dessen ursprüngliches Bedeutungsfeld beide Seiten umfasst hatte: Erzählung und Vernunft …“[10]. Koschorke beschreibt, wie der Mythos, „die Gesamtheit der überlieferten Geschichten von Göttern, Ahnen und Helden und der darin enthaltenen Weltdeutungen“ durch diese Ausgrenzung mit dem Verdikt „der Lüge oder des Aberglaubens“ belegt, „Zuflucht in der Dichtung“ fand. Dort entwickelten sich dann „fiktionale Darstellungsformen“, die „einen freien Umgang mit Stoffen von zweifelhaftem Wahrheitswert erlauben“, gleichzeitig aber diese „ontologische Indifferenz … unschädlich“ machen sollen[11]. Koschorke hält diese Entwicklung unter Berufung auf Fisher[12] insgesamt für zweifelhaft und unnatürlich und plädiert für ihre Überwindung: „Wer den Menschen als *homo narrans* versteht … wird getrieben sein, vor die Spaltung von mythos und logos zurückzugehen und nach den verbindenden Elementen in ihrer Entgegensetzung zu fragen“[13].

Koschorke versucht das Projekt der Überwindung der neuzeitlichen Dichotomie von „‚Wissenschaft‘ und ‚Kultur‘“[14] auch dadurch zu begründen, dass er kultursoziologisch einen Zusammenhang herstellt zwischen dem neuzeitlichen Denken und europäischer Kolonialgeschichte. Der ratio/narratio-Unterscheidung entspricht dann die eurozentrische wir/sie-Dichotomie. Daher problematisiert Koschorke gerade im Rahmen wissenschaftlicher Rationalität ein Missverhältnis zwischen „reziproke[r] Kommunikation“[15] und einer „assymmetrische[n] Wissensordnung“[16]. Letztere führe dazu, dass die Denkvoraussetzungen anderer Kulturkreise nicht epistemisch ernst genommen würden. Am Beispiel eines Ethnologen, der eine ‚afrikanische Pfingstkirche‘ untersucht, stellt er die Frage, inwiefern dieser bereit sei, dem Denken seines Untersuchungsgegenstandes „Einfluss auf seine eigenen epistemischen Voraussetzungen [zu]zugestehen“[17]. In diesem Fall wäre etwa die Auskunft zu

[7] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 103.
[8] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 107.
[9] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 331.
[10] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 18.
[11] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 18. Zu dieser bekannten Idee der Ausdifferenzierung des Mythos in Dichtung und Wissenschaft vgl. die Bemerkung in Popper, Bessere Welt, 259: „Dichtung und Wissenschaft haben denselben Ursprung, den Ursprung im Mythos“.
[12] Fisher, Human Communication as Narration, 5.
[13] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 18.
[14] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 100f. Er spricht statt von Dichotomie von ‚asymmetrischer Wissensordnung‘.
[15] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 100.
[16] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 100.
[17] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 100.

berücksichtigen, den Glauben der Pfingstler könne nur verstehen wer sich „auf den Standpunkt des Heiligen Geistes stelle“[18].

Schließlich spielt für Koschorke der Einfluss einer kulturwissenschaftlich geprägten historischen Wissenschaftstheorie bzw. Wissenschaftsssoziologie eine Rolle[19]. Von dieser nimmt Koschorke positiv die These auf, dass ‚Erzählung‘ seine Rolle als „Gegenpol zu wissenschaftlichem Wissen“ verlasse und seinen ‚Geltungsbereich‘ – ohne Kontrolle durch ebendieses wissenschaftliche Wissen – auf ‚soziale Praxis‘‘, ‚politische Ziele‘, ‚Recht‘, ‚ökonomisches Handeln‘, ja sogar auf ‚Geschichtsschreibung‘ und ‚Naturwissenschaften‘ ausdehne[20]. In jedem Fall sei laut Koschorke „der kategoriale Gegensatz zwischen Erzählung und Begriff, auf dem alle Bestrebungen zur Entmythologisierung, epistemischen Reinigung und Verwissenschaftlichung aufruhen, in seiner strikten Form nicht aufrecht zu erhalten“[21].

### 2.2. Pluralismus: Widerstreit, Synthese, narrative Einbettung

Die universale und epistemisch vorrangige Bedeutung, die Koschorke dem Narrativen zuweist, wird erst deutlich, wenn man die Perspektive von der Verhältnisbestimmung des Kognitiven und des Narrativen ausgehend auf das Gesamtspektrum der Darstellungsformen ausweitet. Koschorke geht in seiner Kultursemiotik vom Befund einer Vielfalt von Darstellungsperspektiven bzw. -hinsichten aus. Kognitiv-propositionale Darstellungsformen bilden in diesem Gesamtspektrum der kulturellen Semiose lediglich eine Randerscheinung.

Allerdings ist für Koschorke auch in diesem Spezialbereich der Darstellungen, die im weitesten Sinne als ‚Wissen‘ angesprochen werden können, Heterogenität der Normalfall. Koschorke entwirft ein Gesamtbild des Wissens, in dem verschiedene Wissensbereiche mit jeweils begrenztem Geltungsbereich als Machtzentren koexistieren. ‚Epistemische Unebenheit‘ charakterisiere daher diesen ‚kulturellen Kommunikationsraum‘: „Er bietet Platz für eine Vielzahl von unterschiedlich codierten Wissensregimes, die in- oder nebeneinander bestehen und jeweils nur eine begrenzte Geltungsreichweite haben“[22]. Gerade auch in politischer Hinsicht sieht sich Koschorke mit seiner Auffassung eines grundsätzlichen Widerstreits der Diskurse bestätigt. Diesen Gedanken übernimmt er vermutlich – ohne dies näher auszuweisen – aus der Spätphilosophie Lyotards, auf die noch zurückzukommen sein wird. Wie bei Lyotard ist auch für Koschorke der Widerstreit von Recht und Gerechtigkeit, Legitimität und Legalität zentral: „So schwingt das Leitbild des gerechten Rechts um eine unbesetzbare Mitte, in deren Namen (aus der Perspektive der etablierten Rechtsordnung) nur irreguläre oder ursupatorische Forderungen gestellt werden können“[23]. Ähnlich wie Lyotard ist auch

[18] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 100.
[19] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 329: „Den Anstoß für das vorliegende Buch gab die Beobachtung, dass sich in den letzten Jahrzehnten eine starke Konvergenz zwischen Literaturtheorie, Kultursemiotik und Wissensgeschichte abzeichnet …“.
[20] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 329.
[21] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 331.
[22] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 148. Was in diesem (wissenschaftstheoretischen) Zusammenhang mit ‚Reichweite‘ gemeint sein soll, bleibt bei Koschorke offen.
[23] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 379.

Koschorke die Feststellung wichtig, es gebe „kein Meta-Prinzip, das den dritten Raum zwischen Legalität und Legitimität überbrückt“[24].

Koschorke lehnt damit auch das Programm einer rationalen systematischen Zuordnung der verschiedenen Darstellungsformen und Diskurse zwecks Vermeidung von Grenzüberschreitungen und des Zur-Geltung-Bringens der jeweiligen Perspektive bzw. des Zugriffs auf die Wirklichkeit explizit ab, sofern Vernunft immer nur eine regionale sein könne, die an ihr spezifisches Zeichensystem gebunden bleibe. Jede Synthese sei perspektivisch verengt und daher sei mit genauso vielen Syntheseangeboten zu rechnen wie es Perspektiven gebe[25]: „Wo ein höherer, universalistischer Standpunkt gesucht wird, bleibt er gleichwohl in einem Herkunftszusammenhang verankert“[26]. Eine „alles in sich beherbergende Gesamtschau“ über alle regionalen ‚Zeichengebilde‘, die jeweils dazu ‚tendieren‘, „sich selbst die ganze Welt zu sein“, gibt es laut Koschorke nicht. Im Hinblick auf Rationalität behauptet Koschorke somit die Unmöglichkeit einer rationalen Synthese der Perspektiven: „*Die Welt, die in diesem Raum* [des kulturellen Wissens, Anm.] *zur Darstellung kommt, ist epistemologisch inkonsistent*. Sinnsysteme, Rationalitäten und logische Aussagenketten verfügen jeweils nur [über, Anm.] eine regionale Reichweite, und innerhalb dieser Reichweite wiederum nur über einen begrenzten Schärfebereich. Aus kultursemiotischer Sicht ist kein Sinnsystem, gleich welcher Art, in sich vollkommen geschlossen, selbstidentisch und kohärent. In seiner Mitte mag sich die Kohärenz zu rigiden Bedeutungsfestlegungen verdichten, aber an den Rändern zerfranst es in Polyvalenzen. Es läuft in lose Enden aus, an denen sowohl der Sinn, den es produziert, als auch die zugrunde gelegten Produktionsregeln von Sinn als solche ihre Geltung verlieren“[27].

Offensichtlich ist, dass diese Einschätzung auf der Voraussetzung beruht, dass jeder rationale Diskurs prinzipiell unvollständig ist – eine Voraussetzung, die bereits im religionspädagogischen Zusammenhang begegnet ist. Zudem ist auch die Stoßrichtung der soeben zitierten Ausführungen klar: Es geht darum, die rationalen Diskurse über ihre angeblich zur Unbestimmtheit ‚zerfransten Ränder‘ im Narrativen zu verankern und dabei das Narrative als universales Bindemittel der kulturellen Semiose zu erweisen.

Koschorke folgt dabei dem postmodernen Gedanken einer Pluralität inkommensurabler – oder wie er sagt: ‚inkommunikabler‘ – Sprachspiele bzw. Diskurse: „Man hat gelernt, sich an die Vorstellung zu gewöhnen, dass unterschiedliche Sprech- und Denkweisen gleichsam Tür an Tür wohnen und dass am Ende jeder Kommunikationsraum vom Geäder zahlloser, kleinerer oder größerer, Sprachgrenzen durchzogen ist“[28]. Koschorkes Kommentar zum Konflikt von ‚Naturalismus‘ und ‚Kulturalismus‘ mag als eindrückliches Beispiel für diese Anschauung dienen. Laut Koschorke handelt es sich bei diesem Konflikt um eine prinzipielle ‚Mehrdeutigkeit‘, die durch „Überlagerung mehrerer – im einfachsten und wohl auch Regelfall zweier – Zeichenregimes, die unterschiedlich, ja gegensätzlich codiert sind und wechselseitig

[24] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 379.
[25] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 369.
[26] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 369. Vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 371: „Systematiken bleiben von ihren immanenten Ausgangsvoraussetzungen abhängig und können nicht sozusagen *out of area* eingesetzt werden“.
[27] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 138.
[28] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 187.

unassimilierbar bleiben“[29]. Dies bedeutet nach Koschorke, dass sich „auf ihr Zusammenkommen … keines der beteiligten Regelwerke anwenden [lässt]: Es gibt keinen Meta-Code, der einen unstrittigen, … ja überhaupt explizit zu machenden Übersetzungsschlüssel zwischen den aufeinandertreffenden Ordnungsprinzipien liefert“[30]. Da beide allerdings sich „zu nahe [kommen], um reibungsfrei aneinander vorbeiprozessieren zu können“, entsteht nach Koschorke ein „Bereich der Interferenz“ als „dritte Zone“[31], indem dann notwendig nicht Konsens hergestellt wird, sondern die „partielle[] Unübersetzbarkeit“[32] hervor tritt.

Angesichts der Gräben der Inkommensurabilität zwischen den Diskursen spricht Koschorke die Rolle der kulturübergreifenden Einheitsstiftung nicht der kritischen Vernunft zu, sondern fluiden Begriffen. Das Narrative kommt dadurch ins Spiel, dass es sich bei diesen fluktuierenden kulturellen Schlüsselbegriffen um nichts anderes als um „Wortkondensate von Erzählungen“[33] handelt[34]. Die Aufgabe solcher vager begrifflicher Kondensate von Erzählungen ist es nach Koschorke, die postulierten Inkommensurabilitäten durch ‚code switching‘ zu verdecken, indem sie durch Mehrdeutigkeit bis hin zu ‚Äquivokationen‘ Einheit suggerieren – das heißt „Manipulation“[35] ermöglichen.

Nach Koschorke gibt es das Bedürfnis, bestehende ‚kognitive Dissonanzen‘, das ggf. gesellschaftsübergreifende „Unbehagen an der Inkonsistenz der eigenen Persönlichkeit“ durch „das Geschichten-Erfinden“ zu bewältigen. Er verweist darauf, dass die Überzeugungen vieler Menschen „lokaler Natur, an ein kommunikatives Mikrosystem gebunden“[36] sind, das heißt gebunden an einen sozialen Kosmos, der „hohen Konsenserwartungen [untersteht]“. Kritischer Vernunft kann daher nur eine untergeordnete Rolle zukommen. So sei festzustellen, dass „Akteure … ihr Verhalten nicht oder nur mittelbar an abstrakten, für universell erklärten Normen [messen], sondern an den Habitualisierungen der Nahumgebung“[37]. Ein Versuch, die ‚kognitiven Dissonanzen‘ mit Hilfe kritischer Vernunft zu beseitigen, ist jedoch laut Koschorke nicht nur de facto, sondern auch prinzipiell aussichtslos: Eine „alles in sich beherbergende Gesamtschau“[38] über alle regionalen ‚Zeichengebilde‘, die jeweils dazu ‚tendieren‘, „sich selbst die ganze Welt zu sein“, kann es laut Koschorke nicht geben. Daher appelliert er an die narrative Fähigkeit des Menschen, wie sie in von Schamanismus und Magie geprägten Kulturen zur Geltung kommt, mehrere Wahrheiten nebeneinander bestehen zu lassen[39]. Die ‚Dimension des Religiösen‘ bestehe geradezu in ihrer Fähigkeit zur „Kopräsenz

[29] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 368.
[30] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 368. An dieser Stelle ist die Aufnahme von Grundgedanken Lyotards augenfällig.
[31] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 368.
[32] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 369.
[33] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 188.
[34] Es fällt Koschorke nicht schwer, dies am Begriff der ‚Nation‘ zu zeigen, der einen „Geburtsmythos … die Fiktion gemeinsamer Herkunft und Abstammung nährt“ und als „modernes Erzählprogramm“ aufzufassen sei (Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 188).
[35] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 187.
[36] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 196.
[37] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 198.
[38] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 369.
[39] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 190–193. Vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 193f, im Rekurs auf Veyne, Glaubten die Griechen an ihre Mythen, 29.

entgegengesetzter Haltungen“[40]. Hier wird also deutlich eine Brücke geschlagen zwischen Religion und Narration.

Koschorke führt in diesem Zusammenhang einige Mechanismen und Strategien an, die es ermöglichen Widersprüche ‚zu bewirtschaften‘, wobei dem Narrativen in jedem Fall eine besondere Bedeutung zukomme: Zum Ersten könne auf die natürlichen Gravitationskräfte des Kosmos lokaler Überzeugungen vertraut werden, demgegenüber die Perspektive einer universellen Wahrheit abstrakt erscheine. Zum Zweiten könne auf das zurückgegriffen werden, was schon im kritischen Rationalismus als ‚Abschirmungsprinzip‘[41] bzw. ‚Immunisierungsstrategie‘[42] diskutiert worden ist: auf Verfahren, um „den *Puffer des Übersetzungswiderstandes zwischen den Ebenen*“ so zu verstärken, dass universale und lokale Wahrheit „in der Regel zuverlässig voneinander getrennt bleiben“[43]. Schließlich ‚gedeihen‘ laut Koschorke Erzählungen „dort am besten …, wo große Wahrheiten in die Greifbarkeit von Nahweltverhältnissen transponiert werden“. Sie stünden dann im engen Zusammenhang mit Ritualen – Koschorke nennt Gottesdienst und Sonntagspredigt als Beispiele – in denen der Widerspruch des Alltags mit universalen Wahrheiten einerseits lebendig gehalten, andererseits aber auch entschärft werde – indem der universellen Wahrheit eine bestimmte gesellschaftliche ‚Systemstelle‘ zugewiesen werde, die bei aller Vergegenwärtigung zugleich „die Außeralltäglichkeit dieser kollektiven Kenntnisnahme markiert“[44]. Das ‚rituelle Beklagen‘ gesellschaftlicher Widersprüche bedeute zugleich ihre Entschärfung – wobei der narrative Rahmen bei Verschärfung der Widersprüche zugleich bestimmte ‚Lösungen‘ bereithalte: ‚Schuldzuweisung‘ oder (apokalyptische) Heilserwartungen. Erzählung lasse „persönliche Akteure auftreten …, die ihre Kontur vor dunklem Hintergrund gewinnen: Sündenböcke, Schurken, Retter, Erlöser“[45].

Zusammengefasst lautet Koschorkes Vorschlag, durch (narrative) Aufrichtung von ‚Barrieren des Nichtwissens“ „Toleranzen für inkonsistentes Denken und Handeln“ zu schaffen. Er verspricht sich davon die Eindämmung von ‚Auseinandersetzungen‘[46], die Erhöhung ‚subjektiver Bewegungsspielräume‘[47], die Sicherung des ‚sozialen Zusammenhalts‘ sowie schließlich die Förderung der Kommunikation: „Weil nicht alle Nachrichten über denselben Kanal laufen, wird das Datenvolumen, das im selben Zeitraum gesendet und empfangen werden kann, um ein Vielfaches erhöht“[48]. Gerade in solcher Ermöglichung von Vielfalt liege die einheitsstiftende Kraft von Erzählungen. Da Koschorke mit Erzählungen einen universalen, die ganze Semiose einer Kultur umspannenden Anspruch verbindet, liegt es für ihn nahe, ähnlich wie Luckmann zu differenzieren zwischen solchen kulturumspannenden Erzählungen einerseits und Geschichten „mit kleiner Reichweite“[49] andererseits. Während letztere optional sind, eignet Geschichten im eigentlichen Sinn laut Koschorke eine geradezu

[40] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 192f.
[41] Albert, Traktat, 126.
[42] Albert, Traktat, 64.
[43] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 200.
[44] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 201.
[45] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 202.
[46] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 194.
[47] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 195.
[48] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 196.
[49] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 397.

kultur(letzt)begründende Verbindlichkeit: „[D]ie Großen Erzählungen [sind] so mächtig und raumgreifend, dass sie dies [den ‚Ausstieg' aus ihnen, Anm.] nur um den Preis der Aufkündigung des Kulturzusammenhanges als Ganzem erlauben. Aus dem Innenraum der Kultur, die sie konstituieren, sind ihre Geltungsgrenzen nicht zu erkennen"[50].

### 2.3. Narrative Kommunikation

Wie erwähnt ist für Koschorke die prinzipielle Regionalität und intrinsische Unvollständigkeit rationaler Diskurse zugleich der Ausgangspunkt für seine These, dass der Radikalisierung des Pluralismus zum Widerstreit eine narrative Grenze gesetzt ist. In all dem Widerstreit[51] existiert laut Koschorke ein verbindendes Element, da die „ungleichnamigen Diskurse" nicht „in eine beziehungslose Pluralität zerfallen"[52]. Vielmehr seien sie „viel zu sehr ineinander ‚verzahnt' oder ‚verfranst'"[53]. Dadurch entsteht laut Koschorke eine „bilinguale Kontaktzone", in der die ‚Zeichenregimes' „einen hegemonialen Wettstreit über ihre Deutungshoheit austragen"[54]. Dabei kommt der Mehrdeutigkeit, der „fast wolkenhaften Beschaffenheit von Begriffen" nach Koschorke eine zentrale Bedeutung zu, da diese „den inneren Zusammenhang einer von unzähligen Sozio- und Idiolekten bevölkerten Semiosphäre sichert"[55]. „[D]ie Unterdefiniertheit und Überdetermination der einzelnen Elemente lässt jenes widerstreitende Zusammenspiel gegensätzlich gepolter epistemischer Regimes zu, das überhaupt erst eine, wenngleich inkonsistente, Gesamtstruktur des epistemischen Feldes erzeugt"[56]. Dies bezeichnet Koschorke als „Doppelkonditionierung" jenseits von bloßer „Pluralität oder Polyperspektivismus"[57]. Es geht um „Oszillation zwischen zwei unvollständigen und sich sogar wechselseitig ausschließenden Perspektiven"[58], die jeweils ihren ‚blinden Fleck' haben und dabei „eine Art Restunschärfe ins Spiel" bringen, so dass eine „unscharfe … durch perspektivische Überblendung verwackelte"[59] Verbindungszone entsteht.

Offensichtlich hat der ‚Kultursemiotiker' Koschorke die Sprache als dynamisches Ganzes, als Kontinuum, als ‚semiotisches Feld' im Blick; die Diskurse und Darstellungen der Realwissenschaften nehmen in diesem Bild, dem „kultursemiotische[n] Raummodell"[60] einen untergeordneten Platz ein. Es handelt sich um eine regional eingegrenzte sprachliche Enklave neben anderen. Das Verhältnis der Darstellungs- und Diskursformen ergibt sich aus diesem Bild: Die Darstellungsformen erscheinen – zumindest aus sich heraus, ohne die Berücksichtigung ihrer narrativen Einbettung – als ebenso autonom wie unverbunden, ohne

[50] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 397.
[51] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 369, beruft sich hier explizit auf Lyotard, Widerstreit (Vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 369, Anm. 50).
[52] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 369.
[53] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 369.
[54] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 370.
[55] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 370.
[56] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 370.
[57] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 370.
[58] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 370f.
[59] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 371.
[60] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 148. Vgl. die Abbildung in Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 147.

Berührungspunkte[61], wenn auch mit ‚losen Enden', an denen das Narrative ansetzen kann[62]. „Aus der ‚Unebenheit' [Koschorke spricht auch von ‚Anisotropie', Anm.] des kulturellen Kommunikationsraumes leitet sich seine Inhomogenität auch in epistemologischer Hinsicht ab. Er bietet Platz für eine Vielzahl von unterschiedlich codierten Wissensregimes, die in- oder nebeneinander bestehen und jeweils nur eine begrenzte Geltungsreichweite haben"[63]. Das verbindende Element aber ist ebendieser Kommunikationsraum, somit die Sprache als Ganzes, das ‚semiotische Feld', genauer der Bereich des Unbestimmten, Vorsprachlichen, Impliziten, der jenseits aller regionalen Darstellungsformen diese einbettet und ermöglicht. „Was im Lichtkegel der Aufmerksamkeit liegt, scheint evident; aber von dort aus führen unzählige lose Enden ins Halbdunkel des Ungewissen hinein, die das Bewusstsein, das sich seinen Weg bahnt, außer Acht lassen muss … immer wird der Kreis dessen, was man sieht, weiß und aussprechen kann, von einem Hinterland des Halb- und Unwissens umschlossen sein"[64]. Dieses sprachliche Kontinuum trägt und ermöglicht nicht nur die einzelnen Sprachenklaven, es vermittelt auch zwischen ihnen als umfassendes nicht-spezialisiertes Sprachmedium der ‚natürlichen Sprache', als „Zwischenreich von schwach definierten, mehrdeutigen und changierenden Begriffen"[65], als System von „Zonen der semantischen Indetermination"[66]. Darin besteht nach Koschorke die „Funktionalität des Unbestimmten"[67]. Hier klingen bereits ontologische Implikationen an, auf die zurückzukommen sein wird.

Koschorke entwickelt seine Kultursemiotik ausgehend von Jurij Lotmans Metapher der ‚kulturellen Felder', wobei er diese wie Lotman „in Skalierungen, das heißt Abweichungsbandbreiten denkt". Koschorke greift dabei Lotmanns Grundidee auf, dass die ‚Semiosphäre' von einer „*Interdependenz* zwischen Zentrum und Periperie"[68] geprägt sei, wobei „Zentren und Peripherien sich multiplizieren und unzählige Interferenzen erzeugen"[69]. Die Grenzen zwischen einzelnen Darstellungen und Darstellungsformen werden verstanden als ‚Kontaktzone sich verdichtender Zeichenprozesse'[70], an denen Fremdes durch „Umschmelzung und Transformation des Codesystems" integriert werde[71].

Dass Koschorke zur Verhältnisbestimmung von Spezialdiskursen und umgreifender narrativer Alltagsdarstellung Lotmanns Begriff des ‚(semiotischen) Feldes' verwendet, ist bereits vereinzelt deutlich geworden. Dieser Begriff führt ihn dazu, bezüglich der Spezialdarstellungen von ‚Zonen' der Differenzierung zu sprechen, denen allerdings auch eine ‚Zone' der ‚Entdifferenzierung' gegenüber stehen müsse, welche durch die Narration repräsentiert sei: „nicht zuletzt, damit die Funktionscodes und Differenzierungsstile der diversen sozialen

[61] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 148.
[62] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 144.150.
[63] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 148.
[64] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 144.
[65] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 146. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 146 führt als Beispiele für solche ‚Horizontbegriffe' an: „‚Sinn', ‚das Ganze', ‚Gott', aber auch Wertbegriffe wie ‚Freiheit' und ‚Gerechtigkeit' …".
[66] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 146.
[67] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 147.
[68] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 120.
[69] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 121.
[70] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 120.
[71] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 121.

Systeme überhaupt miteinander in Austausch treten können“[72]. Anders gesagt geht es systemtheoretisch gesprochen um das „Zusammenspiel von Komplexität steigernden und vermindenden Mechanismen“[73]. Letztere erklären nach Koschorke die Aura „der ‚märchenhaften Sicherheit‘“[74], welche Erzählungen oft vermitteln. Hier ist der Ankerpunkt, an dem Koschorke dafür plädiert, keine rationale Synthese bzw. Systematik einzusetzen, sondern den immer schon gegebenen semiotischen Gesamtzusammenhang kultursemiotisch „als Text“ bzw. als semiotische ‚Matrix‘ zu verstehen, welche(r) freilich im Sinne Lotmanns immer auch „Prozesse der Destrukturierung“[75] beinhaltet. Denn, so das Argument, die „kulturelle Semiose“ beinhalte eben immer „auch die systemisch ungeregelten Vorgänge *zwischen* Funktionssystemen und epistemischen Regimes“[76]. So steht Erzählung bei Koschorke für jene ‚Formlosigkeit‘ der Sprache, die sich jeder „Grenzziehung im kulturellen Feld“[77] verweigert.

Entscheidend ist für Koschorke, dass sich die „*Koexistenz konfligierender Normenpaare*“[78] in den Räumen zwischen den ‚Zeichenregimes‘ keineswegs zu logischen Widersprüchen, zu „‚glatten‘ Paradoxien“[79] bzw. „formallogisch geläuterten Antithese[n]“[80] konkretisiert. An religiösen Erzählungen von Gottesebenbildlichkeit, Sündenfall und Jungfrauengeburt[81] will Koschorke zeigen, dass es sich um „*kulturell dynamisierende Dilemmata*“[82] handelt. ‚Religiöse Paradoxien‘ böten „kulturell äußerst fruchtbare Denk- und Verhaltensspielräume“, und dies habe „seinen Grund nicht zuletzt in dem Medium, in dem sie verhandelt werden“[83]. Koschorke meint hier offenbar das Narrative, welches „dem Mythos ähnlich“ durch Vieldeutigkeit geprägt ist, indem es „zwei benachbarte Separatwelten entstehen [lässt], die beide ihr Existenzrecht geltend machen“[84]. Die Paradoxie nimmt hier die Form eines „Sprung[s] im narrativen Gefüge“ an, der sich erst durch „spätere theologische Rationalisierungen“ – anlässlich der Sündenfallsgeschichte etwa in Form der Theodizeedebatte[85] – „zu logischen Antinomien verschärft“[86]. Ziemlich unklar bei dieser Bestimmung des Narrativen bleibt allerdings, wie sich die narrative Funktion der Überbrückung semiotischer Inkommensurabilitäten bzw. Widerstreite zum Inhalt der jeweiligen Narration verhält. Moderieren diese (religiösen) Erzählungen konkrete Konflikte auf der Inhaltsebene der Texte,

[72] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 40.
[73] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 47.
[74] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 48.
[75] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 371.
[76] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 371.
[77] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 109.
[78] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 371.
[79] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 373.
[80] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 374.
[81] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 372f. Als weiteres Beispiel nennt Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 376, die christliche Herabstufung irdischer Staatsgewalt, die sowohl im Sinne ihrer Legitimation, als auch im Sinne ihrer ‚Delegitimation‘ verstanden werden könne. Eine ähnliche Assymetrie stecke in der Möglichkeit, das Christentum in politischer Hinsicht ‚universalistisch‘ oder ‚partikularistisch‘ zu interpretieren (Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 377). Genauso könne das christliche Gerechtigkeitsversprechen als soziales Programm aufgefasst oder kompensatorisch auf die Ebene der Transzendenz verschoben werden (Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 378f).
[82] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 373.
[83] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 374.
[84] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 374.
[85] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 374f.
[86] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 374.

geht es um Konflikte, die im Entstehungskontext der Texte zu suchen sind und dann auch in ihrer Relevanz ggf. mit diesem stehen und fallen, oder ist es die semiotische Konflikthaltigkeit per se? Thematisiert also etwa die Sündenfallsgeschichte direkt ein anthropologisches Grundproblem, geht es um einen soziokulturell verankerten Konflikt, der sich im Kampf um die anthropologische Deutungshoheit niederschlägt, oder kommt in der Geschichte lediglich der Widerstreit der Diskurse bzw. der Unbestimmtheitsgrund der Sprache zum Ausdruck? Indem Koschorke die Brücke von der Sündenfallsgeschichte zur Theodizeedebatte schlägt, lässt sich vermuten, dass alle drei genannnten Perspektiven in seinem Verständnis von Erzählungen eine Rolle spielen.

Koschorkes Gedanke der narrativen Einbettung der kulturellen Semiose hat nicht nur eine formal-kultursemiotische, sondern auch eine kultursoziologische Stoßrichtung. Im Hinblick auf letztere wird Erzählung als einer ‚demokratischen Kunst' mit ‚Integrationskraft'[87] eine Grundlagenfunktion zuerkannt, die „der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, wo sie stattfand, erfolgreich widerstanden"[88] habe. Auch hierbei stützt sich Koschorke vor allem auf die ‚Kultursemiotik' Lotmanns, wenn er behauptet, dass sich „das Aushandeln von sozialem Sinn über Funktionsgrenzen und definitorische Hoheiten hinweg … in weiten Teilen der Technik des Erzählens [bedient]"[89].

Dies ist der Hintergrund, vor dem Koschorke alles daran setzt, Erzählen als kulturelle Basis und integrale Darstellungsform stark zu machen: „Erzählungen eignen sich durch ihren notwendig diachronen Charakter auf besondere Weise dazu, auf allen nur denkbaren Aktionsebenen – individuell, intersubjektiv, gesellschaftlich und historisch – ein Medium für Wandel und Entwicklung zu sein"[90]. Die Erzählung wird geradezu mit der Dynamik „der kulturellen Semiosis" gleichgesetzt: Nicht nur ihre ‚Zeitlichkeit', sondern auch ihre Eigenheit „plastisch und in der kulturellen Weiterverarbeitung wandelbar [zu] bleiben", das heißt also ihre „diachrone Nichtfestgelegtheit" prädestiniere die Erzählung dazu[91].

Diskurs- oder Kommunikationstheorien erweisen sich demgegenüber für Koschorke als zu statisch, indem sie von vorgegebenen ‚symbolischen Ordnungen' bzw. ‚unveränderlichen Nachrichtenpaketen' ausgehen[92]. Auch der Ansatz bei der Ideologie(kritik) gestehe dem deutenden Einzelindividuum letztlich nur eine passive Rolle zu[93]. Demgegenüber berücksichtige der Einsatz beim Narrativen die „Dynamik eines permanenten Fort- und Umbildens von Erfahrungshorizonten, an der die Akteure selbst gestalterisch mitbeteiligt sind"[94]. Bereits der Erzählakt beinhalte „elementare Formen der Aushandlung"[95], wobei es um „*Artikulationschancen*" geht: „wer die Definitionshoheit über die kulturell prägenden Narrative erringt"[96].

[87] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 38.
[88] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 37. Vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 37f.
[89] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 40.
[90] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 101.
[91] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 102.
[92] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 101ff.
[93] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 103.
[94] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 103.
[95] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 102.
[96] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 41.

Wie angedeutet unterscheidet Koschorke ähnlich wie Luckmann zwischen ‚kleinen' und ‚großen' Geschichten, wobei damit auch bei Koschorke unterschiedliche Funktionen verbunden sind: Kleine ‚stories', dienen lediglich dazu, dem ‚Einzelschicksal' „im Modus der empörenden oder mitleidheischenden Anekdote" ein Ventil zu verschaffen. Dagegen rechnet Koschorke grundsätzlich mit der Unvermeidlichkeit jener gesellschaftlichen Widersprüche, die dem Einzelschicksal zu Grunde liegen: „[I]n der Gesamtsicht" sei es „gerade der Mangel an normativer Kohärenz, der kulturelle Freiheiten und damit auch Spielräume der Subversion" möglich mache[97]. Ein ‚standardisierter' einliniger Problemlösungsversuch führe nur dazu, dass „die Diskrepanzen an anderer Stelle aufspringen"[98]. Stattdessen gelte es die narrative Dynamisierung der sprachlich-sozialen Zusammenhänge zu nutzen. Das Narrative soll ja laut Koschorke „Medium unendlicher Transformation"[99] sein, es soll „das Wirkliche im Horizont vorstellbarer Alternativen erscheinen"[100] lassen und trage dazu bei, „diese Ordnung in einem Zustand beweglicher Unfertigkeit zu halten"[101]: „Inkonsistenz, Mehrfachcodierung, Unbestimmtheit als kultursemiotische Fundamentalgegebenheiten" ließen sich „mit erzählerischen Mitteln plastisch gestalten"[102]. Dagegen seien „strikt begriffliche Ableitungen und Systemlogiken starr" und könnten „nur in sozial ausgelagerten Sondersprachen zur Perfektion gebracht werden"[103].

### 2.4. Narrative Abhängigkeit der Rationalität

Indem Koschorke ganz offen einen epistemischen Anspruch des Narrativen postuliert, ergibt sich eine Parallele zur religionspädagogisch dominierenden These der Grenzen rationaler Erkenntnis. Dem entspricht, dass auch Koschorke erheblichen intellektuellen Aufwand treibt, den für das Narrative erhobenen epistemischen Anspruch durch Begrenzung und Relativierung rational-gegenständlicher Erkenntnis zu relativieren. Doch Koschorkes epistemischer Anspruch ist höher: Statt es wie in der Religionspädagogik üblich bei Grenzziehungen zu belassen und einen Pluralismus inkommensurabler Zugänge bzw. Wirklichkeiten zu postulieren, geht es Koschorke nicht mehr nur darum, die Begrenztheit, sondern auch die Abhängigkeit des Begrifflich-Rationalen vom Narrativen zu erweisen. Daraus erklären sich Koschorkes Bemühungen, in immer neuen Anläufen bzw. aus verschiedenen Perspektiven die prinzipielle Unvollständigkeit rational-begrifflicher Erkenntnis plausibel zu machen. Diesen Versuchen soll im Folgenden genauer nachgegangen werden – nicht zuletzt, da mit dem Erfolg dieser Demonstrationen der Anspruch, das Narrative als epistemische Zentralkategorie zu etablieren, steht oder fällt.

[97] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 383.
[98] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 383.
[99] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 397.
[100] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 397.
[101] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 397.
[102] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 397.
[103] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 397.

### *2.4.1. Homo narrans*

Auch auf anthropologischem Weg will Koschorke den Primat des Narrativen über die Ratio erweisen. Schon sehr früh rekurriert er dazu auf die (durchaus universalistische[104]) Charakterisierung des Menschen als homo narrans[105] und homo ludens. Damit will Koschorke den von ihm anvisierten Pan-Narrativismus[106] plausibilisieren.

Des Weiteren setzt er sich mit einer Reihe von Theorieansätzen kritisch auseinander, die dem Ziel einer allgemeinen Erzähltheorie als Kulturtheorie entgegenstehen, indem sie von der Prämisse des rational kalkulierenden und entscheidenden Einzelindividuums ausgehen. Konkret diskutiert Koschorke etwa die ‚neoklassischen Wirtschaftstheorien' und deren Kritik durch Douglass C. North[107].

Analysiert man die rationalitätskritischen Ausführungen Koschorkes, so fällt zunächst das Changieren zwischen Metaebene und Gegenstandsebene auf. Denn zum einen handelt die von Koschorke präsentierte Alternativtheorie Norths von der Kulturabhängigkeit des homo oeconomicus[108], von Informationsdefiziten, den daraus resultierenden Einschränkungen eines ‚rationalen Kalküls' und der Bedeutung kultureller Prägungen und narrativer ‚Regulative'[109] für ökonomische Entscheidungen[110]. Zum anderen – auf der Metaebene – geht es Koschorke darum, dass auch diese Theorie, ebenso wie ihr neoklassischer Widerpart, als Narration zu begreifen sei: Er zitiert dazu North, der in der Tat seine eigene Theorie als Narration deklariert hat[111]. Der neoklassischen Theorie wiederum bescheinigt Koschorke, dass ihr „Modellannahmen zugrunde" lägen, „die einen narrativen Kern in sich bergen – allen voran die Idee des einsam zum eigenen Vorteil wirtschaftenden homo oeconomicus und der damit verknüpfte methodische Individualismus, dessen literarische Karriere sich bis zu der Romanfigur Robinson Crusoe zurückverfolgen lässt"[112].

In einem parallelen Argumentationsgang setzt sich Koschorke mit den Erklärungsleistungen der Soziobiologie auseinander. Sein Ziel ist es, den explanativen Ausgang der Soziobiologie vom Individuum mit dem Hinweis auf die Sozialität des menschlichen Ichbewusstseins als

---

[104] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 18. Dies steht im Gegensatz zu seiner polemischen Abqualifizierung der „Logozentriker, Phallokraten, Essentialisten, Naturalisten oder wie sie sonst genannt worden sein mögen" (Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 117).

[105] Hier beruft sich Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 9–12, unter anderem auf Barthes, Strukturale Analyse von Erzählungen, 102.

[106] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 19, beruft sich dabei auf Whites Rede von Erzählung als ‚metacode': „a human universal on the basis of which trans-cultural messages about the shared reality can be transmitted" (White, Value of Narrativity, 2).

[107] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 294 und folgende, Bezug nehmend auf North, Institutionen.

[108] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 299.

[109] So deutet jedenfalls Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 300, den Ansatz von North. Koschorkes Grundidee, dass Wissen prinzipiell unvollständig und schwer zu beschaffen ist, so dass eine „Stabiliserungsleistung im Modus *unvollständigen Wissens*" in Gestalt narrativer Vorgaben der Kultur gerade in epistemischer Hinsicht unabdingbar erscheine, lässt sich in der Tat gut mit Grundthesen von North vereinbaren (vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 300f). Zur Kritik an dieser Idee vgl. Kapitel 2.7. dieser Arbeit.

[110] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 295f. Vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 296f: „North setzt also eine kulturalistisch gefärbte Institutionentheorie dazu ein, um das Bild vom vollständig informierten, rationalen Akteur in der Ökonomie zu revidieren".

[111] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 299f.

[112] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 299.

unzureichend zu erweisen[113]. Dabei stellt er die soziobiologischen Erklärungsansätze als Versuch dar, „kooperatives Verhalten sozialdarwinistisch aus (gruppen)egoistischen Beweggründen“ abzuleiten[114].

Über die Soziobiologie hinaus besteht Koschorkes Anliegen darin, die Behauptung einer grundlegenden Bedeutung solcher Prozesse individueller rationaler Nutzenabwägung als geschichtslose Abstraktion zu relativieren[115]. Am Beispiel des Gefangenendilemmas scheint ihm dies auf den ersten Blick auch zu gelingen. Denn offenbar wird in dieser Problemanordnung vorausgesetzt, dass die beiden Gefangenen „absolut unabhängig voneinander entscheiden“. Realistischer ist es jedoch, dass persönliche Bindungen existieren, dass die Protagonisten des Dilemmas eine gemeinsame „Geschichte [teilen]“[116] und dies ihr rein rationales Abwägen mit Blick auf eine mögliche Verkürzung ihrer Haftzeit beeinflusst.

Ob im Rahmen der Spieltheorie (Gefangenendilemma), in der Auseinandersetzung mit der Soziobiologie oder mit der ‚neoklassischen Ökonomie‘: für Koschorke gilt rationales Kalkül ganz traditionell als nicht sozialfähig. Deshalb muss bereits die Reziprozität als narrativ überformt gedacht werden: „Soziale Bindung wird hier gerade dadurch geschaffen, dass die zugrundeliegende ökonomische ‚Wahrheit‘ von den Akteuren ‚verkannt‘ oder jedenfalls euphemistisch überspielt wird“. Die ökonomische Wahrheit muss geradezu geleugnet werden durch (narratives) „‚verabredete[s] Nichtwissen‘“, welches „Auseinandersetzungen um Macht und Besitz in Beziehungen der Anerkennung und Loyalität um[wandelt]“[117]. Noch kontrafaktischer muss es entsprechend dann zugehen, wenn der Bereich der Reziprozität des do ut des verlassen wird, wenn das Phänomen der ‚verzögerten Reziprozität‘ auftritt oder gar mit dem Ausbleiben einer Gegenleistung zu rechnen ist. Solche Fälle, die in sozialen Zusammenhängen durchaus die Regel bilden, wären nach Koschorke „nur dann in ein Verhältnis der Reziprozität zurück[zu]übersetzen, wenn man den Rahmen der Handlung … ins Transzendente ausdehnt – wenn die angemessene Belohnung nicht mehr durch die den Dank schuldende Gemeinschaft erfolgen kann, sondern höheren Mächten überantwortet wird“[118]. Das bedeutet im Ergebnis nichts anderes, als dass solche Fälle unerwiderten Altruismus einer ‚symbolischen Ökonomie‘[119], das heißt einer gesteigerten Produktion von Erzählungen bedürfen, um das soziale Band nicht zerreißen zu lassen. Auch hier muss die ökonomische Rationalität in einem ersten Schritt narrativ überspielt bzw. verschleiert werden: Die Gesellschaft mit ihren Institutionen „bewirtschaftet das Nichtwissen als vergemeinschaftende Ressource und schlägt daraus symbolisches Kapital“[120]. Diesem Verständnis Koschorkes entspricht die Deutung solcher Geschichten, die zum ‚kooperativen Verhalten‘ auffordern, auf die ‚langfristigen Vorteile‘ von ‚verlässlicher Partnerschaft‘ hinweisen, ‚Großmut‘ preisen und Trittbrettfahrer geradezu ‚dämonisch stigmatisieren‘[121]: Koschorke sieht darin Strategien einer höheren sozialen Sphäre, eine im Grunde antisoziale ökonomische Rationalität des

[113] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 302.
[114] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 302.
[115] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 306f.
[116] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 306.
[117] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 304.
[118] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 303.
[119] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 303.
[120] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 304.
[121] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 304f.

Individuums einzuhegen. Das kalkulierende Individuum wird dann so aufgefasst, dass es nicht als Grundlage der sozialen Wirklichkeit in Frage kommt. Die soziale Wirklichkeit wird entsprechend so verstanden, dass sie keineswegs auf das Zusammenspiel der Individuen zurückgeführt werden kann, wodurch sie beständig vom Illusionsverdacht bedroht ist.

Wenn also Koschorke bezüglich des Gefangenendilemmas davon spricht, dass „kein Rechenexempel sondern eine Romansituation" vorliege, wenn er narrativ beschworene Sozialität gegen rational-kalkulierende Individualität setzt, dann hat das zur Konsequenz, dass der soziale Zusammenhalt zugleich transzendenten und „fiktionalen Charakter" hat. Denn „[w]er Geschenke verteilt, die nicht erwidert werden können und dadurch Ansehen und Autorität steigert, tauscht materielle gegen immaterielle Güter, die den Charakter eines sozialen Übereinkommens tragen – eines für sich genommen Unsichtbaren, das seinen Realitätswert allein daher bezieht, dass ihm eine beträchtliche Zahl von Menschen Glauben schenkt"[122]. An anderer Stelle spricht Koschorke von Versprechungen, die von der Gesellschaft „in Umlauf" gehalten würden, ohne diese jemals erfüllen zu können[123].

### *2.4.2. Narration, Begriff und rationaler Diskurs*

Ausgangspunkt von Koschorkes Kritik am Primat des Kognitiven ist sein Verständnis des Begrifflichen, das sich offensichtlich stark an eine platonische Auffassung im Sinne ewiger Ideen anlehnt. Nur so wird erklärlich, dass Koschorke den Begriff als „ein der Zeit enthobenes Allgemeines" beschreibt, welches sich auf „Abstand zur Erfahrungswelt" bzw. in Distanz zum „Strom von Eindrücken" befinde[124]. Grundlegend wird hier von einer Dichotomie von Erfahrungswelt und Ideenwelt ausgegangen, wobei im Unterschied zu Platon der Realitätsakzent auf die Erfahrungswelt gelegt wird. Die begrifflichen ‚Raster' stellen laut Koschorke demgegenüber gewohnheitsbasierte Formen der Realitätsverzerrung dar – sofern das Begriffliche „die veränderlichen Gegebenheiten in der Sphäre der Phänomene außer Betracht" lasse[125]: „"So kann er [der Begriff, Anm.] den Strom von Eindrücken arretieren, sie einem Raster von Unterscheidungen und Identitäten unterwerfen und an Erwartungen des Wiedererkennens gewöhnen – mit der Folge, dass sich die Welt den sprachlichen Kategorien anbequemt …"[126].

Immerhin gesteht Koschorke zu, dass das Kognitive nicht so starr ist, wie er es darstellt, sondern einer ‚Nachjustierung' im Rahmen ‚sprachlicher Probehandlungen' fähig ist. Zwar ist er erwartungsgemäß nicht bereit, begrifflichen Konstruktionen auf Grund solcher trial-and-error-Verfahren hypothetische Wahrheit zuzugestehen; immerhin wird aber die kommunikative Notwendigkeit des Kognitiv-Begrifflichen zugestanden[127]. Dieses wird freilich rein pragmatisch verstanden in dem Sinne, dass kommunikative Nützlichkeit und

[122] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 307.
[123] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 311.
[124] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 166.
[125] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 166.
[126] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 166.
[127] Die ‚Verfestigung der Semiose' im Kognitiven bedeutet nach Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 166f, nicht, dass „sie die unverrückbare Beschaffenheit der von ihnen markierten Objektklassen getreulich wiedergeben, sondern weil und insoweit sie unentbehrliche Sammelpunkte der Verständigung sind".

Konsensfähigkeit von begrifflichen ‚Syntheseleistungen' „von der auf anderen Wegen ermittelbaren Faktenlage oft gänzlich unbeeindruckt[]"[128] Bestand haben können.

Die platonische Konzeption des Kognitiv-Begrifflichen erweist sich nicht nur dort, wo Koschorke die begriffliche Starrheit gegen den Strom der Erfahrung setzt, sondern auch schon dort, wo er versucht, den kulturellen Fluss der Sprache selbst gegen die Klarheits- und Wahrheitsansprüche des Begrifflich-Rationalen zu wenden. Dabei wird deutlich, dass in Koschorkes Kulturtheorie die essentialistische Fokussierung auf einzelne ‚Schlüsselbegriffe' dominiert. Es resultiert eine für historistisch-hermeneutisches Denken typische Sicht, die solche Schlüsselbegriffe aus der Eindeutigkeit ihres jeweiligen aktuellen Theoriezusammenhangs herausnimmt und stattdessen diachrone Entwicklungsverläufe konstruiert[129]. Aus dieser Perspektive muss die Eindeutigkeit von Begriffen im jeweiligen Theoriezusammenhang als Starrheit erscheinen, die de facto von einer Variabilität konterkariert werde, welche Begriffe „zu dynamischen Elementen des Sprachsystems werden lässt und befähigt, großräumige Zusammenhänge zu stiften"[130]. Begriffe seien daher einer kulturellen ‚Diffusion' unterworfen, wie Koschorke an der Genese von ‚Schlüsselwörtern' wie ‚Geschichte', ‚Kultur' oder ‚Gesellschaft' zu zeigen versucht. Solche Begriffe sind nach Koschorke weniger „[s]trikt definierte Begriffe mit engem Bedeutungsspielraum", sondern eher Kristallisationskerne für verschiedenste Deutungen[131]. Dies gilt nach Koschorke bereits auf der lexikalischen Ebene, wo Begriffe „metonymisch unter der Oberfläche markierter Sinnabgrenzungen hinweg[gleiten] und … dabei dem Eigenwillen von Analogien und Assoziationen [folgen]"[132]. „Statt … das Prdodukt rationaler Gedankenarbeit zu sein, bilden sie in dieser Hinsicht eher den Ausfluss eines gesellschaftlichen Imaginären, das nur in seinen Endresultaten überhaupt ins Bewusstsein vordringt"[133]. Auffällig ist hier der typisch geisteswissenschaftliche Blick, den Koschorke kultiviert: Begriffe werden verstanden als geistesgeschichtliche Produkte, als Knotepunkte einer dynamischen Kulturentwicklung. Daher die Einschätzung, es handele sich bei Begriffen um „ein mehr oder minder diffuses Gefüge aus Komponenten unterschiedlichen Alters und Ursprungs", für das entsprechend ‚Unschärfen und Inkonsistenzen' charakteristisch seien[134].

Allerdings kann Koschorke nicht leugnen, dass es auch „[s]trikt definierte Begriffe mit engem Bedeutungsspielraum und hoher Abhängigkeit von der Terminologie, der sie angehören"[135] gibt bzw. entsprechende Darstellungsbereiche präziser Begriffsverwendung. Koschorke nennt

[128] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 167.

[129] An andererer Stelle sucht Koschorke eine Art Dialektik zwischen der „Festigkeit des Begriffs", ohne den überhaupt keine Unterscheidungen möglich wären, und dem „Bedeutungswandel" zu konstruieren. In jedem Fall habe aber eine solche „narratologisch ansetzende Begriffsanalyse" davon auszugehen „in Begriffen etwas anderes als Elementarformen des Denkens zu sehen" (Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 268).

[130] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 168. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 169, spricht in diesem Zusammenhang von ‚travelling concepts'.

[131] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 171. Vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 269: „In die Orchestrierung mächtiger Prozessbegriffe gehen, wie deutlich geworden sein sollte, viele nichtbegriffliche – metaphorische, affektive – Valenzen ein". In diesem Zusammenhang macht Koschorke den Vorschlag, „Begriffe … wie Palimpseste zu lesen" und plädiert für eine Art Begriffsarchäologie.

[132] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 170.

[133] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 170.

[134] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 140.

[135] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 171.

‚Recht und Wissenschaft', die er allerdings als ‚restricted areas' bezeichnet, das heißt als abgegrenzte Sonderbereiche für Spezialist*innen, in denen ‚semiotische Produktion' mit besonderem Aufwand betrieben werde[136]. Außerhalb dieser Bereiche, ja bereits in der unvermeidlichen Kommunikation solcher Spezialbereiche, dominiere die Diffusion der Begriffsbedeutungen.

Koschorke behauptet sogar, dass umfassendere Kommunikation nur aufgrund solcher unscharfer Begriffe funktioniere, „die dem Rigorismus des Definierens ausweichen, sich deshalb an vielerlei Verwendungskontexte anpassen können und ungleichartige, durchaus auch widersprüchliche Konnotationen in sich einverleiben"[137]. Ansonsten gäbe es „keine Verständigung zwischen den unterschiedlichen Wissensformationen", würden nicht durch solche ‚kommunikativen Kompromissbildungen' die „Ressourcen des Ungefähren, des Nichtverstehens und der Umdeutung nutzbar" gemacht[138]. In seinem Verständnis von Sprache geht Koschorke davon aus, „dass die reine Entgegensetzung das kommunikative Gewebe zerreißt" und es daher begriffliche ‚loci communes', „sprachliche Gemeinplätze"[139] oder – mit Ernesto laclau – ‚empty signifier'[140] geben müsse, die als „Formulare einer zumindest temporären Verständigung" dienen. „[S]prachliche Einigkeit" sei nur um den Preis einer gewissen semantischen Entleerung möglich"[141]. Solche ‚empty signifier' – wie etwa ‚Freiheit'[142] – seien aber nicht als ‚leere Worte', sondern als ‚Versprechen von Fülle'[143] aufzufassen.

Dissens und (argumentativer) Konflikt werden dabei von Koschorke keineswegs geleugnet. Er behauptet nur, dass vage Begriffe als Voraussetzung nötig seien, indem sie ein „gemeinsames Forum bereit[stellen] und … die öffentliche Austragung von Disput [ermöglichen]"[144]. Ihre „zugleich (technisch-semiotisch) leere und (semantisch) verheißungsvolle Universalität rahmt den sozialen Dissens und sichert damit die Verhandelbarkeit der Positionen, ohne einen allgemeinen Konsens zu etablieren"[145]. Auf diese Weise gewinnen solche Begriffe kulturumspannende Bedeutung: „Dass sie Spielraum für abweichende Interpretationen gewähren, lässt sie aus der Nische einer nur begrenzten Verwendbarkeit heraustreten und in die Position eines *common denominators* aufrücken, der gleichermaßen Konsens und Dissens, Übereinstimmung und Konflikt organisiert"[146].

An diesem Punkt sieht Koschorke auch den Übergang von ‚Begriffsanalyse und Erzähltheorie'[147]. Denn Begriffe – so ein späteres Fazit – seien ja „[oft] nichts anderes als

[136] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 171.
[137] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 171.
[138] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 172.
[139] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 172.
[140] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 173.
[141] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 172.
[142] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 173: „So ernüchternd es klingen mag, es sind gerade die höchsten Werte im moralischen und politischen Diskurs, deren mobilisierende Wirkung in ihrer Inhaltsarmut besteht".
[143] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 173.
[144] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 172.
[145] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 173.
[146] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 173.
[147] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 175.

vergessene Metaphern“[148], als substantivierte Verbformen enthielten sie „*in nuce* ein bestimmtes Narrativ“ bzw. „es sind Narrative, die sich zu Begriffen eingefaltet haben“[149].

Dass Koschorkes Kulturtheorie der fluktuierenden Großbegriffe eine indirekte Konsequenz seiner platonisch-essentialistischen Auffassung des Kognitiven ist, wird daran deutlich, dass er in seiner Begriffsanalyse von einem ‚Stufenbau von Inklusionskategorien‘ bzw. von den ‚Begriffsbäumen‘ der ‚klassischen Metaphysik‘ ausgeht[150]. Dabei ist ihm zuzugestehen, dass eine solche Auffassung begrifflicher Rationalität, welche alle Lebensbereiche einem rigiden Subsumtionsmodell unterwirft, letztlich machtförmig werden muss: Denn „alle großen Begriffe“ gehen ‚gewalttätig vor‘, indem sie „die Vielfalt zu Einheit zusammenziehen und auf diese Weise auch in der praktischen Konsequenz nivellieren“[151]. ‚Menschheit‘ wäre demnach eine abstrakte ‚Inklusionskategorie‘, die mit Gewalt menschliches Leben einverleibt und dabei alles Individuelle eliminiert[152]. Gleiches dürfte aus Koschorkes Sicht für die von ihm eingespielten ‚Oberbegriffe‘: ‚Ethnie‘, ‚Nation‘ und ‚Rasse‘, gelten – auch wenn er dabei suggeriert, es handele sich um naturgegebene ‚Inklusionshierarchien‘.

Dagegen stellt Koschorke seine kultursemiotische Sicht, welche nicht nur jedes Begriffssystem für inkonsistent, lückenhaft, partikulär und inkommensurabel hält[153], sondern auch auf die Machtförmigkeit solcher Begriffssysteme nachdrücklich aufmerksam macht. „Immer aufs Neue stellt sich dabei die Frage: Wo liegt der Einsatz, welches ist der Leitbegriff, welcher Diskurs erhält die Macht, die anderen Diskurse, die andere Einsätze vertreten, zu rahmen und damit den eigenen Vorgaben zu unterwerfen?“[154] Angesichts solcher Machtförmigkeit kommt der narrativen Zone der semiotischen Unbestimmtheit eine zentrale Bedeutung zu, welche die Strategie des ‚code switching‘, des ‚Jonglierens‘ „zwischen ungleichnamigen Prinzipien“ und vor allem die Strategie, „die Verhältnisse im Unbestimmten zu lassen“, die „Kunst des Nichtwissens beziehungsweise der geregelten Nichtkenntnisnahme“[155] ermöglicht.

Schließlich lässt sich auch das Hauptargument Koschorkes anführen, ein Begriff könne gar nicht von seinem narrativen Ursprung abgetrennt werden, sofern er selbst „ein miniaturisiertes beziehungsweise stillgelegtes Narrativ“[156] darstelle. Für diese Auffassung, die Koschorke in dem Motto ‚Fact follows fiction‘[157] zusammengefasst sieht, spricht, dass natürlich die Erzählung genetisch früher ist als die Theorie bzw. das Bemühen um eine kritische Erfassung der Dinge. Hinzu kommt, dass sich an der „Erzählvorlage“ – zunächst – „die

[148] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 269.
[149] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 270.
[150] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 177.
[151] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 176.
[152] Daraus resultiert das bei Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 179ff, lediglich angedeutete Argument, die Menschenrechte übernähmen eine Funktion im Rahmen des westlichen Kulturimperialismus um die ‚Einverleibung‘ ‚segmentärer Gesellschaften‘ „in einen hierarchischen Instanzenzug“ voranzutreiben.
[153] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 185: „In der Praxis sind taxonomische Untergliederungen niemals widerspruchsfrei“.
[154] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 185.
[155] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 186.
[156] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 331.
[157] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 23.

Verhaltensweisen, Selbstdefinitionen und dadurch vermittelt auch Objektwahrnehmungen ausrichten“[158].

### *2.4.3. Narration und wissenschaftliche Erklärung*

„Narrative“, so Koschorke, seien „ein wesentliches Element in der Organisation von Wissensordnungen“[159]. Hier klingen Überlegungen zum synthetisierenden Charakter von Narrationen an, die Koschorke im Folgenden genauer ausführt. Koschorke behauptet zum einen, Erzählungen seien für innerwissenschaftliche Wissensorganisation, das ‚Zusammenfügen verstreuten Einzelwissens‘ oder sogar als ‚Anleitungen für Beobachtungen‘ ‚unentbehrlich‘[160]. Zum anderen lautet die These, dass das so entstehende wissenschaftliche Wissen selbst narrativer Art sei. Dazu verweist er besonders auf die „Evolutionstheorie des 19. Jahrhunderts“[161], deren narrativen Charakter an der durch sie bewirkten Verzeitlichung der Abläufe deutlich werde. Ein weiterer Aspekt ist Koschorkes Beobachtung, dass auch „die Darstellung wirklicher Geschehnisse sich im weitesten Sinn ästhetischer Mittel bedient“ und andererseits „selbst die freiesten poetischen Fiktionen auf ihre Weise welthaltig sind“[162]. Beides zeigt für Koschorke an, dass eine Trennung der beiden Darstellungssphären nicht sinnvoll ist, dass es gerade um eine ‚nuancierte‘ Verhältnisbestimmung von „faktualem und fiktionalem Erzählen“[163] gehen muss. Unter dem Leitbegriff der ‚poiesis‘[164] identifiziert er dabei das narrative Element mit dem ‚Erkenntnisprozess‘[165], insbesondere mit der kreativen Theoriebildung. Daraus resultiert die Überzeugung, dass selbst realwissenschaftlichem Wissen „Modellannahmen zugrunde“ lägen, „die einen narrativen Kern in sich bergen“[166].

Ein weiteres Argument für den synthetisierenden Charakter von Narrationen sieht Koschorke mit der Notwendigkeit der popularisierenden und plausibilisierenden (narrativen) Übersetzung wissenschaftlicher Fachsprache in die Alltagssprache[167] gegeben. Die narrativ geprägte ‚natürliche Sprache‘ des Alltags bilde dabei die ‚allgemeine Verkehrszone‘, das ‚Universalmedium‘, in dem alle Spezialsprachen in eine ‚öffentliche Auseinandersetzung‘ einträten[168]. Koschorke suggeriert dabei eine so enge Kopplung von Alltagsdenken und Narration, dass selbst ‚differenziertere‘ und ‚nuanciertere‘ Darstellungen per se nur in „abgesonderten Spezialistenmilieus“ wirklich zur Geltung kommen könnten. Jenseits dieser Grenzen würden sie nach Koschorke „durch den Engpass einer alltagskulturellen Anverwandlung geschickt“, in der sie eine radikale narrative Zurichtung erführen. Für

[158] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 24.
[159] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 329.
[160] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 329f.
[161] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 330.
[162] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 330.
[163] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 330.
[164] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 330.
[165] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 330.
[166] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 299.
[167] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 329.
[168] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 36f.

Koschorke ist dies ein Beispiel dafür, wie sich „die Sozialdimension des kommunizierten Wissens auf Kosten seiner Sachdimension verselbständigt“[169].

Allerdings verweist Koschorke andererseits darauf, dass es auch Versuche der Emanzipation dieser Formalsprachen, insbesondere der Realwissenschaften, vom narrativ geprägten Alltagsdenken gegeben hat: „Tatsächlich bestand ein wichtiger Antrieb für die Ausbildung von Formalsprachen darin, etwa im Entstehungsprozess der neuzeitlichen Naturwissenschaften, unberufene Mitsprache zu beschränken. Das hieß vor allem, erzählerische Entgrenzungen zwischen Alltags- und Fachwissen, den Metamorphosen des Gerüchts und der freien Assoziation, einen Riegel vorzuschieben“[170].

Ähnlich wie der argumentativen Plausibilisierung misst Koschorke auch der (theoretischen) Erklärung keine grundlegende gesellschaftliche Relevanz zu. Vielmehr soll die Erzählung der wissenschaftlichen Erklärung den Rang ablaufen: „Im Gegensatz“ zur „psychoökonomischen Geschmeidigkeit des Erzählens besteht Wissenschaft zuallererst in einer negativen Operation, nämlich der Hemmung von spontanen, den beschwerlichen Weg des Erklärens abkürzenden Kausalitätsannahmen“[171]. Koschorke behauptet, narrative ‚Erklärungen‘ wären auf einer Ebene mittlerer Komplexität angesiedelt und daher nicht nur ökonomischer, sondern auch ‚plausibler‘ und ‚glaubwürdiger‘ als die analytische Faktenanalyse oder das Unterfangen, einen „vollständige[n] und lückenlose[n] Sinnzusammenhang“ zu ‚konstruieren‘[172].

Überhaupt ordnet Koschorke der Wissenschaft die eher analytische Aufgabe zu, „zu einem aus seinem Vorstellungskontext herausgelösten Einzeldatum vorzudringen“[173] bzw. „zwei angrenzende Phänomene isoliert zu verarbeiten, als zwischen ihnen *ad hoc* einen hypothetischen Zusammenhang zu konstruieren“[174]. So bestehe im Unterschied zur Faktizität ‚empirischer Daten‘ der Wissenschaft die Besonderheit von Erzählungen im Herstellen von plausiblen Zusammenhängen[175]. ‚Empirische Evidenzen‘ kämen ohne eine ‚deutende Synthese‘ nicht aus, die „anders als erzählerisch nicht zu erzeugen ist“[176]. Dies gilt nach Koschorke umsomehr, als von einem Vorrang des Kriteriums der ‚Glaubhaftigkeit‘ vor aller ‚Objektivität‘ auszugehen sei. Denn schließlich seien häufig „die empirischen Evidenzen lückenhaft“[177]. Dem entspricht seine methodologische Unterscheidung von narrativer Plausibilität und wissenschaftlicher Verifizierbarkeit[178]

Koschorke will demnach Erzählung, aufbauend auf ihrer Vieldeutigkeit und ihrem ‚wenig reglementierten inferentiellen Bezugsfeld‘, zu einer ‚holistischen‘ Darstellungsform erheben, zu einem ‚verflüssigenden Element‘ kultureller Semiose, die „ein hohes Maß an Konnektivität“

[169] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 36.
[170] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 37.
[171] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 150.
[172] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 151.
[173] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 151.
[174] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 150.
[175] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 334.
[176] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 335.
[177] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 335.
[178] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 334f im Verweis auf Bennett/Feldman, Reconstructing Reality in the Courtroom, 32f.

besitze und sich daher anbiete „als Trägermedium … um geeignete Sequenzmuster quer über die Grenzen zwischen Wissensbereichen hinwegwandern zu lassen“[179].

Prima facie scheinen Erzählungen bzw. Geschichten eine besondere Affinität zur Historie als wissenschaftlichem Gegenstandsbereich zu haben. Erzählung scheint sogar als sachgemäße Form historischer Erklärung fungieren zu können, sofern sie Komplexität reduziert und so Erinnerung erleichtert[180]. Kausal- und Verständniswörter indizieren dabei die Vollständigkeit der Geschichte[181]. Koschorke betont darüber hinaus die Relativität und den pragmatischen Charakter solcher Erinnerung. Denn einerseits konstituiere sich die Vergangenheit immer neu mit jeder neuen Gegenwart. Andererseits finde (qua Erzählung) eine Mischung von ‚Retrospektion‘ und ‚Komplexitätsreduktion‘ zum Zwecke besserer Handhabbarkeit und Erinnerbarkeit statt, der unter Umständen geradezu therapeutische Bedeutung zukomme[182]. Zumindest suggeriert dieser Zusammenhang, dass für historische Erklärungen qua Erinnerung der narrativen Rekonstruktion des Vergangenen eine konstitutive Bedeutung zukomme.

Dies lasse den Schluss zu, dass Fiktivität und Faktizität in historischer Perspektive eine schwer aufzulösende Verbindung eingingen: „Infolgedessen ist nicht einmal das unmittelbare Hier und Jetzt ohne eine Vermischung des Faktischen mit dem Fiktiven zu haben. Und zwar in beiden Zeitrichtungen: Wenn Individuen oder Gemeinschaften ihrer Zukunft nur als Prospekt, als Projektion und damit letztlich in einer bestimmten Form von Fiktion innewerden, so ist doch die Vergangenheit demgegenüber nicht einfach die Summe dessen, was faktisch und unverrückbar geworden ist. Denn auch die Vergangenheit wird der Gegenwart fortlaufend assimiliert, sie erhält nicht allein ihre Deutungen, sondern auch einen Teil ihrer Strukturen *ex post* und ist insofern bis zu einem gewissen Grad fiktiv – als Modellmasse einer retrospektiv zugeschriebenen Signifikanz und als Objekt einer Rekonstruktion, die ihre Kategorien aus der jeweiligen Jetztzeit bezieht und rückwärts anwendet. Diesem Mechanismus ist die professionelle Geschichtswissenschsft im Prinzip in gleicher Weise wie das Laienwissen unterworfen“[183].

In seiner Auseinandersetzung mit Kossellek stellt Koschorke sogar dessen Unterscheidung von faktenbasierter (historischer) und fiktiver (poetischer) Erzählung bzw. dessen Insistieren auf dem ‚Vetorecht der Quellen‘[184] als Kriterium zur Unterscheidung der beiden Erzählkategorien in Frage. Hintergrund ist offenbar schon bei Kossellek die Annahme, durch das Eintragen von theoretischen Elementen in die Repräsentation von (vergangenen) Sachverhalten sei bereits der Anspruch wirklichkeitsgetreuer Repräsentation dieser Sachverhalte desavouiert.

Koschorke bezieht sich in seiner Verhältnisbestimmung von historischer und poetischer Erzählung auf die Geschichtsphilosohie Arthur E. Dantos, der das Motto „Die *Geschichte* erzählt Geschichten (*History* tells stories)“[185] geprägt hat. Nach Danto erfolgt die Beschreibung

[179] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 337.
[180] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 223.
[181] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 223, beruft sich dabei auf die Publikation von Klein, Narrative Construction, 65, zur narrartiven Verarbeitung schmerzhafter Erfahrungen.
[182] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 223f.
[183] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 225.
[184] Kossellek, Fiktion und geschichtliche Wirklichkeit, 43.51. Vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 225f. Dagegen aber Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 338.
[185] Danto, Geschichte, 184; vgl. Gerber, Geschichte, 215.

historischer Ereignisse durch Erzählungen, wobei für erzählende Sätze charakteristisch sei, „dass das frühere Ereignis im Lichte, gewissermaßen durch die semantische Brille, des späteren Ereignisses gesehen wird“[186]. Damit ist insbesondere die Bedeutung von Ereignis E1 durch die Beschreibung von E1 im Lichte von Ereignis E2 festgelegt[187]. Auch bei Danto begegnet wieder die Unterscheidung zwischen fest stehenden empirischen Ereignissen und (theoretischer) Deutung[188]. Zusammen genommen ergibt sich die auch bei Koschorke zu findende Konsequenz, „dass die historische Bedeutung eines Ereignisses … allein durch unsere Beschreibungen bestimmt wird“[189]. Dem entspricht die Aussage, dass „jede historiographische Unternehmung eine *Umschrift* der Vergangenheit dar[stelle], insofern die Handlungen von Menschen mit Motiven versieht und in Zusammenhänge einbringt, die den damaligen Akteuren nicht bekannt waren und nicht mit der Selbstbeschreibung früherer Epochen übereinstimmen …“[190].

(Narrative) Fiktionen können wie angedeutet nach Koschorke auch die Funktion haben, „die jeweilige Gegenwart im Vorgriff auf eine zwar ungewisse, aber gerade darum gestaltbare Zukünftigkeit hin zu interpretieren“[191]. „Sie können sich utopisch oder apokalyptisch ausgestalten, die bevorstehende Zeit als Belohnung oder Strafe imaginieren, Wünschen oder Ängsten Ausdruck verleihen“[192]. Erzählungen verweisen insofern auf (versteckte) Möglichkeiten des Bestehenden hin, setzen (wertmäßige) Prioritäten und Ziele bezüglich der Entwicklung der Gesellschaft. Sicherlich lassen sich mit Zukunftsperspektiven „Versagungen kompensieren, Konflikte und Gewaltzyklen abschwächen oder soziale Energien freisetzen“. Auch bei Koschorke wird dieses Verständnis von Utopie ergänzt durch die Annahme einer Tendenz, das Bestehende zu negieren. Koschorke nimmt dieses Verständnis zum Anlass, wissenschaftliche Prognose und Phantastik[193] näher zusammenzurücken[194]. In jedem Fall handelt es sich nach Koschorke um eine Wirklichkeit schaffende narrative ‚Deutungsmacht‘, die als ‚kollektives Gedächtnis‘ Erinnerung und Weltverständnis einer Kultur prägt[195].

### *2.4.4. Narration, kritische Prüfung und Geltung*

Neben dem Begrifflichen überhaupt wendet sich Koschorke auch den einschlägigen „Techniken der Stabilisierung von Wissen“[196] zu, wie sie (als Methodologie) in den Realwissenschaften Anwendung finden.

---

[186] Gerber, Geschichte, 214. Gerber referiert hier Danto, Geschichte, 250f.
[187] Danto vermeidet allerdings die konstruktivistischen Schlussfolgerungen aus diesem Sachverhalt: „Doch das bedeutet faktisch, daß die *Beschreibung* von E-in-t-1 mit der Zeit inhaltsvoller wird, ohne daß das Ereignis selbst irgendwelche Instabilität zeigte …“.
[188] Danto, Geschichte, 251; vgl. Gerber, Geschichte, 214.
[189] Gerber, Geschichte, 215.
[190] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 227.
[191] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 230.
[192] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 230.
[193] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 231.
[194] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 231f.
[195] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 233ff.236.
[196] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 142.

Grundsätzlich gesteht er deren Leistungsfähigkeit zu, ist jedoch auch hier bestrebt, die (narrativen) Grenzen solcher Verfahren aufzuzeigen. Diese liegen laut Koschorke zunächst einmal darin, dass man „nur unter Zuhilfenahme weitgehender metaphysischer Vorannahmen [wird] behaupten können, dass ein solcherart formalisiertes Wissen die Wahrheit der Dinge zum Vorschein bringt, wie sie an und für sich sind, wenn man sie nur von allen Verworrenheiten befreit …“[197]. „Aus kultursemiotischer Sicht ist auch die Herstellung einer formalistischen Systematik als *epistemische Aktivität* anzusehen, die ihren Gegenstand in dieser Gestalt allererst konstruiert“[198].

Aber Koschorke dehnt seine Kritik auch auf das Verfahren kritischer Prüfung aus, also auf den „Versuch, alle als sinnvoll zugelassenen Aussagen auf eine einheitliche, über alle Diskursgrenzen hinweg intersubjektiv überprüfbare rationale Grundlage zu stellen …“[199]. Im Kern kritisiert er den mit dem Prüfverfahren verbundenen Prozess der ‚Dekulturalisierung‘ der zu prüfenden Darstellungen und ihre Reduktion auf eine „universelle Aussagenlogik“. Durch die Verfahren der ‚Isolation‘, ‚Abstraktion‘ und ‚artifiziellen Logifizierung‘ werde die ursprüngliche in den „Fluss der Geschichte“, ‚situative Umstände‘, ‚kulturelle Bedingungen‘ und ‚Kontexte‘ eingebettete Darstellung so zugerichtet, dass das ganze Verfahren als „tautologisches Unternehmen“ erscheine[200]. Damit meint Koschorke offenbar, dass die ursprüngliche Darstellung im Kontext kritischer Prüfung so entstellt werde, dass die Prüfung auf eine petitio principii hinauslaufe. Dies wird auch an der Bemerkung deutlich, im Prüfverfahren werde „Eigengewicht und verändernde Wirkung“ seiner ‚Operationen‘ nicht „systematisch mitberücksichtigt“[201].

Etwas anders gewendet formuliert Koschorke aus der Geschichts- und Kontextabhängigkeit des Verfahrens kritischer Prüfung ein genetisches Argument, wonach im Verweis auf die Herkunft (wissenschaftlichen) Wissens und seiner Prüfverfahren ein durchschlagendes Argument gegen die Gültigkeit solcher Verfahren liegt[202]: Aus der ‚Perspektivität‘, der „Struktur der Horizonthaftigkeit“ solcher kritisch-rationaler Verfahren ergäbe sich dann ein Argument für die Relativierung wissenschaftlichen Wissens.

Ein weiterer Vorwurf Koschorkes lautet, das Verfahren kritischer Prüfung sehe ab vom „jeweils Mit-Gesagten oder ungesagt Bleibenden“. Er rekurriert hier auf Michael Polanyis Theorie des ‚impliziten Wissens‘, welches der Möglichkeit widerstreite, dass „man vorhandenes Wissen ohne jeden Rest formalisieren“[203] könne. Daher erscheine es verfehlt, sich am „Ideal einer vollständigen und sich selbst vollständig transparenten Systematizität auszurichten“[204]. Hier wird der Hintergrund der These einer narrativen Abhängigkeit des Rationalen explizit: Jedes

[197] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 142.
[198] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 143.
[199] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 143.
[200] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 143.
[201] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 143.
[202] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 143f: „Würde man alle Wissensbestände auf ihren Entstehungsgrund und ihre stillschweigenden Voraussetzungen hin auszuleuchten versuchen, dann ergäbe sich ein *regressus ad infinitum*, der höchstens in metaphysischen Theorien, nicht in der Lebenswelt bis zum Ende verfolgt werden kann“.
[203] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 143.
[204] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 144.

Aussagesystem sei im Kern bzw. an seinen ‚Rändern' unbestimmt und in sich widersprüchlich[205].

Schließlich verweist Koschorke auf den (empirisch-soziologischen) Umstand, „dass Aufbau und Pflege einer in sich konsistenten Semantik außerordentlich energieintensiv sind"[206]. Wenn er konstatiert, dass zur ‚Systemstabilisierung' „[e]in beträchtlicher argumentativer Aufwand … nötig (und nie wirklich erfolgreich) [wäre]", bzw. dass sich „Gesellschaften wie Individuen normalerweise damit [behelfen], die Kette der Gründe und Gründe von Gründen irgendwann unbemerkt im Offenen ausklingen zu lassen"[207], dann berührt er durchaus auch normativ-erkenntnistheoretische Fragen. Offensichtlich geht Koschorke davon aus, dass Argumentation ‚nie wirklich erfolgreich' und schon gar nicht grundlegend für eine Gesellschaft sein könne. ‚Reflexion' und ‚Differenzierung' kommen nach Koschorke eine untergeordnete Bedeutung zu, da er bezweifelt, „dass man dadurch die … Macht von Großen Erzählungen brechen kann"[208]: „Wie tief reichen Reflektiertheit und Differenzierung? Gelangen sie in die Zonen, in denen die kulturelle Selbst- und Weltsicht narrativ begründet wird und aus denen ihr die affektiven Energien zuströmen?"[209] Der ‚Erzähler', so Koschorke, ist ‚im Narrativ': „Das Angebot ebenso wie die Zwänge dieses Narrativs sind ihm zur zweiten Natur geworden, die er [nicht, Anm.] einfach abstreifen kann, selbst wenn ihm das eine punktuelle Einsicht hier und dort nahelegt"[210]. Deutlicher kann Koschorke seine kulturalistischen bzw. relativistischen Denkvoraussetzungen kaum zum Ausdruck bringen.

Nach dem Gesagten verwundert es nicht, dass Koschorke der Argumentation eine untergeordnete Rolle zumisst. Argumentation nehme angesichts gesellschaftlicher Machtverhältnisse bzw. machtbasierter Bemühungen zur Systemstabilisierung vor allem rhetorische Funktion ein bzw. sei – unter besonderem ‚sozialen Einsatz' respektive Energieverbrauch – bestenfalls in „spezialisierten Expertokratien" annähernd realisierbar[211].

Entsprechend wirke das Beharren bzw. Insistieren auf argumentativer Problemlösung in den meisten Fällen konfliktverschärfend und belaste die Kommunikation: „Wer sich mit dieser Abschattung ins Unausgesprochene nicht zufriedengibt, wer insistent nach dem Warum, nach dem Sinn von Glaubenssätzen und kulturell verfestigten Selbstevidenzen weiterfragt, bewirkt damit in den meisten Fällen nichts anderes, als seine Adressaten zu ausweichendem Verhalten zu nötigen. Hartnäckigkeit gilt als taktlos, dementsprechend wird auch das Beharren auf gedanklicher Konsequenz über das aktual Notwendige hinaus bald als Zumutung betrachtet und abgewehrt, sei es durch psychosomatische Reaktionen (Kopfweh, Zerstreuung) oder

[205] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 144: „Jedes Gedankengebilde, jedes Argument, ja sogar jeder Begriff grenzt an undeutliche, unausgeleuchtete Zonen, die bei Licht besehen einen Keim der Unstimmigkeit in sich tragen. Rigide gefasst … bilden sich an diesen losen Enden des Arguments oder semiotischen Gebildes manifeste Widersprüche heraus". Ergänzend verweist er in diesem Zusammenhang auf den Unvollständigkeitssatz Gödels.
[206] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 149.
[207] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 149.
[208] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 264. Vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 264: „… ob diese Selbstbeschreibungen zutreffen oder nicht, ist hier nicht der entscheidende Punkt (abgesehen von der dann immer reflexartig folgenden Frage, aus wessen Blickwinkel und von welchem epistemologischen Ort aus solche Richtigkeitsprüfungen erfolgen)".
[209] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 264.
[210] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 264f.
[211] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 149.

Dialogverweigerung (Gemeinplätze, witzige Ausflüchte); man wendet sich ab oder wechselt das Thema, um keinen fruchtlosen Disput aufkommen zu lassen; situatives Meideverhalten verstetigt sich schließlich zu habitualisiertem Stillschweigen, bis hin zur Aufrichtung versteckter oder offen kommunizierter Tabus. Diese aufsteigende Linie ließe sich bis zu den durch eine sakrale Aura geschützten Geheimnissen, die jede Gesellschaft in sich birgt, weiterführen. Auf allen Organisationsstufen wandert das Nicht-Gesagte mit dem Lichtkegel des Ausgesprochenen mit und und entsteht fortlaufend neu: Wo immer Kommunikation stattfindet, ist sie von einem dunklen Saum der Nichtkommunikation, des stillschweigenden Auf-sich-beruhen-Lassens umschlossen“[212]. Bemerkenswert ist auch hier zum einen Koschorkes Versuch, Übergänge von rationaler Argumentation hin zu einem (narrativen) Bereich des sprachlich Unbestimmten plausibel zu machen, zum andern der Verweis auf das ‚Nicht-Gesagte‘, wodurch die ontologischen Implikationen von Koschorkes Kultursemiotik deutlich werden.

Koschorkes Verweis auf die Grenzen rationaler Argumentation kann auch als Reflex auf die in der Einleitung bereits benannten Aporien der klassischen Begründungsproblematik gelesen werden[213]. Denn die Unmöglichkeit einer abschließenden, Wahrheit verbürgenden Letztbegründung macht es im Rahmen des klassischen Begründungsdenkens nötig, kritisches Denken semiotisch bzw. logisch mit Unabgeschlossenheit bzw. Unabschließbarkeit, mit jenem unerreichbaren archimedischen Punkt der Letztbegründung, der ‚absoluten Wahrheit‘ zusammenzudenken. Ein geradezu ‚theologisch‘ anmutender Rekurs auf das ‚Unausgesprochene‘, das ‚Geheimnis‘, das ‚Nicht-Gesagte‘, die Wirklichkeit und Wahrheit jenseits aller argumentierenden Zugriffe, erscheint dann erkenntnistheoretisch gesehen unausweichlich zu sein.

Für Koschorke ist das Narrative der semiotische Ort, an dem das Unausgesprochene, die Wahrheit bzw. Wirklichkeit zur Sprache kommt und an dem sich zugleich alle kognitiven, argumentativen Wahrheitsansprüche relativieren. Daher schreibt er dem Narrativen eine kritisch-ausgleichende Funktion zu. „[D]ie Reflexion auf das Erzählen“ habe eine „zutiefst lösende Kraft“, sie sei „imstande, Tatsachen, die unumstößlich schienen, als Redeweisen von gestern zu entdinglichen“[214]: „Auf diese Weise verwandelt sich ‚Eigentliches‘ in ‚Uneigentlichkeit‘, ‚Wesenhaftes‘ in ein ‚Spiel der Zeichen‘ zurück“[215]. In der Erzählung sei bei aller Kraft zur ‚Verzauberung‘ eine ausgleichende Distanz bzw. ein ‚Schweben‘, eine ‚Entzauberung‘ eingebaut, die ein fanatisches Aufgehen im Narrativen verhindere[216].

Aber ist es nicht doch möglich, sich durch kritische Rationalität vom Narrativen zu emanzipieren? Koschorke bestreitet keineswegs, dass es den „Expertenkulturen“ obliegt, „gängige Narrative in Frage zu stellen, überhaupt die vorschnelle erzählerische Konstruktion von Kausalitäten zu durchkreuzen“[217]. Ausführlich erläutert er jedoch vier Gründe, weshalb er nicht daran glaubt, dass Ratio und Wissen die Macht der Narration durchbrechen können[218].

[212] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 150.
[213] Vgl. grundsätzlich dazu Albert, Traktat, Kapitel I und II.
[214] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 24.
[215] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 24.
[216] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 15.20.
[217] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 42.
[218] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 42f.

Erstens die Kritikimmunität von Narrationen, denen „durch einfache Falsifikation in der Regel nicht beizukommen“ sei, zweitens die sprachliche Geschlossenheit von Narrationen, die etwa wissenschaftliches Wissen als irrelevantes „anderes ‚Sprachspiel‘“ erscheinen lasse, drittens die Fähigkeit von Narrationen, widerständiges Wissen zu ‚integrieren‘ und so unschädlich zu machen, viertens das Fragmentarische allen Spezialwissens, welches es unmöglich mache, „die hellen Zonen der Expertisen aneinanderzufügen und so einen Raum lückenloser Gewissheit zu schaffen“[219].

### *2.4.5. Universalnarratologie an Beispielen*

Die Kategorie der Erzählung spielt eine zentrale Rolle in Koschorkes Säkularisierungs- und aufklärungskritischer Geschichtsdeutung. Daher lohnt es sich, diesen Anwendungsfall kulturtheoretischer Narratologie etwas näher zu analysieren. Bei der Auseinandersetzung mit der Säkularisierungstheorie wird Koschorkes Strategie deutlich, führt er doch die Säkularisierungstheorie mit Casanova als modernes „westliches ‚Basisnarrativ‘“[220] ein. Allein diese Feststellung verdient eine genauere Analyse, handelt es sich doch dabei bereits um eine Form der Deligitimierung der aufgeklärten Vernunft, wie sie ähnlich bereits in Lyotards Werk ‚Das postmoderne Wissen‘ zu finden ist[221]. Ähnlich wie Lyotard dreht Koschorke mit dieser Kategorisierung der Säkularisierungstheorie gewissermaßen den Spieß um: Die aufgeklärt-kritische Diagnose der Säkularisierungstheorie, welche (religiöse) Erzählungen epistemisch depotenziert und marginalisiert, wird dadurch entkräftet, dass man sie selbst als Narration entlarvt.

Vollends deutlich wird diese Strategie dort, wo Koschorkes Kritik gewissermaßen zum Herz der aufgeklärten Vernunft vorstößt. Dabei geht er nicht den Weg, die Aufklärungsvernunft argumentativ anzugreifen, sondern greift zu dem narratologischen Verfahren, die Aufklärungsprogrammatik zunächst als Narration zu interpretieren, um sie anschließend als Reflex zeitbedingter Interessen, Vorlieben und Ressentiments entlarven zu können. Als Vorlage solcher Interpretation dient das Zentraldokument des Aufklärungsprogramms, Kants Text ‚Was ist Aufklärung‘, in dem sich nach Koschorke „eine geschichtsphilosophische Erzählung“[222] verberge. Ein Ergebnis von Koschorkes narratologischer Analyse besteht darin, dass Kants Abhandlung mit der Unterscheidung von mündigen und unmündigen Menschen ein „Wir-sie-Gefälle“ konstruiere, welches Entwicklungen wie ‚Kolonialisierung‘ und Ausbeutung von ‚Landbevölkerung und Industrieproletariat‘ Vorschub geleistet habe[223].

---

[219] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 42.

[220] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 259, im Verweis auf Casanova, Europas Angst vor der Religion, 10. Unter dem ‚westlichen Basisnarrativ der Säkularisierung‘ versteht er unter Berufung auf Casanova ein Bündel von Überzeugungen, welche die westliche Sicht der Geschichte angeblich prägten: (1) Die Einheit von Politik und Religion im Mittelalter, (2) das Konfliktpotential der Religion, exemplarisch zu sehen in den Konfessionskriegen, (3) Entschärfung der Religion durch Trennung von Religion, Politik und Wissenschaft im Zuge von Säkularisierung und Aufklärung, (4) Entschärfung von Religion durch Privatisierung und Etablierung einer offenen Gesellschaft mit Meinungsfreiheit und öffentlicher Vernunft als zwei Seiten einer Medaille, (5) Gefahr der Wiederkehr der Religion für die Demokratie, zu sehen an den weltweiten religiösen Konflikten.

[221] Lyotard, Wissen, 112–122 (Die Delegitimierung).

[222] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 271.

[223] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 271.

Nun scheint Koschorke diese These nicht ganz geheuer zu sein, da er das Fehlen von jeglichem „‚kolonialen Körperkontakt'" in Kants ‚Kathederphilosophie' einräumt, allerdings daran festhalten will, dass Kants „Metapher der Mündigkeit auf diskretere Weise … koloniale Gefällelagen entstehen"[224] lasse. Zur Plausibilisierung seiner Thesen bzw. Aufdeckung des „koloniale[n] Hintergrund[s] von Kants Aufklärungsschrift" bemüht Koschorke daher eine Streitschrift des aufklärungsbewegten Pfarrers Andreas Riem[225], in der dieser grausame Folter- und Tötungspraktiken bei den afrikanischen Xinga sowie den englischen Sklavenhaltern und den Irokesen in Nordamerika beklagt und als Mangel an Aufklärung interpretiert. Auch hier kann Koschorke allerdings nicht ignorieren, dass Riem keineswegs nur außereuropäische Negativbeispiele mangelnder Aufklärung anführt. Dennoch beharrt er darauf, dass die erwähnten Menschenrechte „eurozentrisch codiert" seien und „eine Exklusionsfigur – den Barbaren, den Kannibalen – ins Spiel"[226] brächten. Zu den geschilderten Gräueltaten bemerkt er lediglich, sie seien als „Kontrastmittel eines geradezu genüsslichen Schwelgens in körperlichen Gewaltphantasien"[227] zu verstehen.

## 2.5. Narrative Ontologie des Unbestimmten

„Widersprüchlichkeit bindet, Widerspruchsfreiheit löst Bindungen auf"[228] behauptet Koschorke. Gerade die wechselseitige Widersprüchlichkeit der Diskurse lasse wie ausgeführt an ihren ‚Rändern' eine Zone der Unbestimmtheit entstehen, die nach Koschorke durch das Narrative repräsentiert wird. Dies ist nach Koschorke auch dadurch möglich, dass die Diskurse in sich nicht völlig kohärent sind, dass auch intern „ein Rest an Inkalkulabilität und logischer Unauflöslichkeit bleibt". Daher ist es Koschorke so wichtig, die prinzipielle Unvollständigkeit des Rationalen zu erweisen. Denn dadurch wird Koschorkes Zentralthese plausibel, dass aus dem Widerstreit der Diskurse jene narrativen Zonen der Unbestimmtheit erwachsen, die zugleich als Bindekräfte der Semiose fungieren.

An manchen Stellen der Ausführungen Koschorkes wird das narrativ zur Geltung gebrachte Unbestimmte geradezu als Grundlage der kulturellen Zeichendynamik ins Spiel gebracht. Solches bahnt sich an, wenn Koschorke das Unbestimmte „die Arbeit einer unendlichen Deutung" initiieren lässt, das heißt dem interpretatorischen Spielraum des Narrativen, in dem auch unvereinbare Perspektiven im Gespräch bleiben, eine aktive Rolle zuspricht. Das Unbestimmte wird geradezu als Quellgrund kultureller Schöpfungen per se aufgefasst[229]. Es stellt dann das verbindende Element der disparaten Zeichensysteme dar und erhält damit auch eine ontologische Akzentuierung. Schon an früherer Stelle hat Koschorke wie erwähnt die „Funktionalität des Unbestimmten"[230] ins Feld geführt. Jetzt ist (absolutheitstheoretisch) von der ‚unbesetzbaren Mitte', von einem „Loch in der instituierten Ordnung", einer „Nabelstelle, die den Anschluss an den heteronomen Ursprung solcher auf Schließung

[224] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 273.
[225] Riem, Aufklärung, 29. Vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 272.
[226] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 272.
[227] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 272.
[228] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 383.
[229] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 219.
[230] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 147.

bedachter Systeme offenhält“ die Rede – ja sogar vom ‚Kern eines Mysteriums‘ bzw. von „Öffnung auf eine *Transzendenz* hin“[231].

Die Rede vom Unbestimmten könnte als bloße ontologisierende Redeweise eingestuft werden, die keinen systematischen Anhalt bietet, auf eine narrative Ontologie zu schließen. Dagegen sprechen jedoch mindestens vier Aspekte im Theoriedesign der Kultursemiotik Koschorkes.

### *2.5.1. Kultursemiotischer Idealismus*

Koschorkes Kultursemiotik ist klar konstruktivistisch bzw. nominalistisch orientiert, das heißt an keiner Stelle gesteht er den theoretisch repräsentierten (wissenschaftlichen) Gegenständen den Status einer an sich seienden Wirklichkeit zu, an der die Reflexion kultureller Zeichenprozesse Anhalt und Grenze fände. Wenn durch Darstellungen „Weltzusammenhänge allererst erzeugt werden“, so Koschorke, dann ist die übliche realistische Vorstellung einer Geschichte „*in* der Zeit“ zu ersetzen durch die idealistische Perspektive auf eine „*kulturelle[] Modellierung von Zeit*“[232] und das bisher „zugrunde gelegte historische Deutungsmuster selbst“ ist „als eine kulturabhängige Variable“[233] zu entlarven. Dies gilt im Übrigen nicht nur für den Objektpol der Zeichen, sondern ebenso für den Subjektpol. So definiert er etwa Kultur als „polyzentrische, vielstimmige, zeitoffene, unfertige, von Narrativen mit unterschiedlichen Laufzeiten und Geltungsreichweiten durchwobene Formation von sozialer Energie“[234]. Die (empirisch-) soziologische und kommunikationstheoretische Wirklichkeit ist hier aufgesogen worden von einer Kultursoziologie, die soziale Interaktionen über die Dynamik kultureller Zeichenprozesse versteht. Auf diese Weise formiert sich jedoch ontologisch eine Position, die man als kultursemiotischen Idealismus bezeichnen könnte, da die kulturellen Zeichen die einzige verbliebende Wirklichkeit darstellen. Wenn es den sprachvermittelten Zugang zur Wirklichkeit, die Darstellung der Dinge an sich nicht gibt und ebensowenig das autonome sprachbenutzende Individuum, dann bleibt nur die Wirklichkeit der ‚frei flottierenden‘ Zeichenkonglomerate in ihrem Zusammenspiel. Unter diesem Vorzeichen ist es dann plausibel, Koschorkes Konzept eines Unbestimmten, welches in Narrationen zur Darstellung kommt und als verbindender Ursprung der verschiedenen Diskurse fungiert, den Status einer unbedingten Wirklichkeit zuzusprechen.

### *2.5.2. Narrative Konstruktion von Wirklichkeit*

Darüber hinaus kommt es in Koschorkes kulturwissenschaftlichem Ansatz zu einer Reifizierung der Sprache bzw. des Sprachgrundes, weil die erkenntnistheoretische Fragestellung von Darstellung und Wirklichkeit in ihrer klassischen korrspondenztheoretisch orientierten Fassung dementiert wird. An ihre Stelle rückt der Gedanke der (sozialen) Konstruktion der

[231] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 384.
[232] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 203.
[233] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 204.
[234] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 109.

Wirklichkeit. Ähnlich wie Luckmann greift auch Koschorke den Sachverhalt auf, dass Narration „kein bloßes Rekapitulieren *after the fact*" ist, sondern Narration „[… ] in die Welt [*interveniert*]" bzw. die Welt sogar „in einem kreativen Aneignungsprozess in gewisser Weise überhaupt erst entstehen" lässt[235]. Zeichen bilden nicht nur Wirklichkeit ab, sondern „umgekehrt gestaltet sich das Bezeichnete entsprechend der ordnenden Kraft der verwendeten Zeichen"[236]. Koschorke spricht von epistemischer Rückkopplung und er verwendet einen Zentralbegriff der phänomenologischen Soziologie von Schütz, wenn er diese Rückkopplung auf die „Gesamtheit kulturell appräsentierbarer Gegenstände"[237] bezieht. Er spricht von einer ‚sozialen Ontologie', die sich aus der erwähnten epistemologischen Rückkopplung bzw. Zirkelstruktur ergebe, sofern „Sachverhalte durch das praktische Handeln der Menschen geschaffen und entsprechend von deren Wahrnehmungs- beziehungsweise Repräsentationsformen abhängig sind"[238].

### *2.5.3. Idealistische Raumzeit*

Die von Koschorke im Rekurs auf Lotman exzessiv verwendeten Metaphern von Räumlichkeit, Dynamik, Machtausübung, Konflikt, Mechanismus entfalten in seinem Ansatz eine reifizierende Eigendynamik. Wie angedeutet greift Koschorke bei seinem Versuch, eine ‚Kultursemiotik' des Narrativen zu entwerfen, auf Metaphern zurück, die ihren Ursprung in naturwissenschaftlichen Begrifflichkeiten wie ‚Raum' und ‚Feld' haben. Daraus resultiert ein ausgreifender Versuch, insbesondere im Rückgriff vor allem auf Michel Serres Ausführungen zur ‚Topologie'[239] und die ‚Kultursemiotik' Lotmans[240] ein Konzept ‚kultureller Felder' zu entwerfen, das im Wesentlichen auf der Verwendung der genannten Metaphern basiert. Die Metaphorisierung der Begriffe Raum und Zeit bei Koschorke ist indes kein Zufall. Es handelt sich um eine Begriffstransformation, welche die in der Realwissenschaft verankerten Kernbegriffe der neuzeitlichen Weltauffassung aus historistischer bzw. kulturrelativistischer Perspektive[241] verflüssigt, um sie anschließend als Kernbegriffe einer universellen Kulturtheorie wieder zu verwenden. Wie der Begriff ‚Raum' verweist dann auch der Begriff ‚Zeit' nicht mehr auf zentrale Größen eines materiellen Kosmos im Rahmen einer realwissenschaftlich fundierten Weltauffassung, sondern auf Eigenschaften eines umfassenden dynamischen Zusammenhangs der Zeichen. Während das Erkenntnissubjekt und die reale ‚Außenwelt' als epistemisch fragwürdige Vorstellungen verworfen werden, fungiert das umfassende Zeichenkontinuum für Koschorke als ontologische Referenzgröße. Die naturwissenschaftliche Terminologie verstärkt die in Koschorkes kultursemiotischem Ansatz enthaltene Auffassung, dass es sich bei kulturellen Zeichen um selbsttätige Größen handelt. Bei der Unterscheidung von ‚heißen und kalten Zonen' bzw. ‚Zentrum und Peripherie'

[235] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 22.
[236] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 22.
[237] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 22.
[238] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 22f.
[239] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 112–115.
[240] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, Kapitel III.2.
[241] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 204: „Es liegt in der Konsequenz des historistischen Ansatzes, … dass die Zeitwahrnehmung ihrerseits in den Sog einer geschichtlichen Relativierung gerät – mit unabsehbaren erkenntnistheoretischen Folgen".

gehe es nicht um eine „starre[] binäre[] Typologie von Kulturformen". „Der Vorteil solcher verräumlichenden Beschreibungsweisen liegt … darin, dass sich in sie Transformationen aller Art und Größenordnung eintragen lassen. Die Stabilisierungskerne von Zeichensystemen können ihre Lage ändern, sich auflösen und in den Bereich anderer Gravitationsfelder geraten; an ihren Rändern können alternative Epizentren entstehen, so dass die (als solche fortbestehende) Ungleichverteilung zwischen strukturierten und entstrukturierten Zonen immer neue Kartierungsmuster ergibt"[242].

So entsteht das von Lotman übernommene Bild einer Dynamik von Zeichenprozessen, gefasst in eine Raummetaphorik, die von ‚miteinander interferierenden' „Zonen von geringerer und größerer Sinndichte" ausgeht. Dabei handelt es sich um Zonen von ‚semiotischen Feldern', und diese schwimmen gleichsam in einer „Unbestimmtheit"[243], die in einem Kontinuum der Interpretationsmöglichkeiten „zwischen Information und Rauschen"[244] besteht. In diesem Zusammenhang sei noch einmal daran erinnert, dass ‚Unbestimmtheit'[245] bei Koschorke bzw. Lotmann als zentrales Movens von Zeichendeutungsprozessen bzw. von Kommunikation aufgefasst wird. Erzählungen wiederum repräsentieren diese Unbestimmtheit, sofern es sich um „Strategien der Mehrdeutigkeit und Unbestimmtheit" handelt, welche einen „elastischen Kommunikationsraum mit hinreichend informellen, variablen, ja sogar spielerischen Verfahren der Informationsverarbeitung"[246] eröffnen. Die de-facto-Reifizierung dieses Unbestimmten als Grund aller Darstellungsprozesse ist insofern nur konsequent, sofern die kultursemiotische Feldtheorie das Bild einer Vielfalt sich partiell überlappender Diskurse, semiotischer Felder bzw. sprachlicher Enklaven zeichnet, die gleichsam im Kontinuum der Unbestimmtheit ‚schwimmen' und von diesem zugleich bewegt und zusammengehalten werden.

[242] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 137. Vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 148, wo er davon spricht, dass „sich der kulturelle Zeichenverkehr in einem ‚dicken', widerständigen Raummedium ab[spielt]". Vgl. auch die Passage zur ‚Thermodynamik der Kultur': „Auf analoge Weise erlaubt es die hier zusätzlich ins Spiel gebrachte thermische Metaphorik, Diskurse in ihrer Volatilität darzustellen: etwa wenn Sachaussagen, die lediglich einen bestimmten propositionalen Gehalt zu transportieren scheinen, ins Gemenge eines sozialen Konflikts geraten und sich in ‚heiße' performative Akte verwandeln – bei heiklen Zeugenauftritten, wissenschaftlichen Expertisen zu umkämpften Streitfragen, in Wahlkämpfen oder anderen entscheidungsnahen Situationen. In der Sprache einer ‚Thermodynamik der Kultur' lässt sich untersuchen, wann und wo die Sozialdimension des Zeichengebrauchs dessen Sachdimension überwältigt und unter welchen Bedingungen der Versachlichung beide wieder stärker separiert werden können". Vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, Koschorke, 195: „In diesem Teil des Buches ist gezeigt worden, dass der semiotische Raum nicht gleichmäßig ausgedehnt ist, sondern sich in wandernde Wirbelfelder von semiotischen Strukturkernen und ihren Umlaufbahnen zerteilt; dass semiotische Gebilde poröse Ränder haben, an denen sie ausfransen und sich in Unbestimmtheit auflösen; dass Sinn sich nicht hierarchisch aggregiert, sondern schwankende Verdichtungen bildet; dass auch Begriffe als die scheinbar stabilen Elemente eines semiotischen Systems eine Metamorphose durchlaufen, je nachdem wie sie diffundieren und dabei an Abstraktionshöhe gewinnen; und dass schließlich sogar elementar logische Begriffsverknüpfungen feldspezifischen Aberrationen unterliegen".

[243] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 124.

[244] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 122.

[245] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 124.

[246] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 351.

### *2.5.4. Absoluter Realismus – Realität des Absoluten*

Schließlich ist die Ontologisierung des Unbestimmten in Koschorkes Kultursemiotik dadurch plausibel, dass er einen metaphysischen Realismus im Sinne Kants und des Nominalismus vertritt, das heißt die Wirklichkeit wird als unerkennbares Ding an sich aufgefasst, welches allerdings über die empirische Erfahrung konstitutiv auf theoretische Erkenntnis bezogen ist. Somit entsteht eine grundlegende Differenz zwischen Theorie und Wirklichkeit, die als Unbestimmtheit narrativ zur Darstellung kommt. Dies soll im Folgenden ausführlicher erläutert werden:

Als (spätmoderner) Kultursemiotiker nach dem ‚linguistic turn' tut sich Koschorke erwartungsgemäß schwer, den Außenweltbezug von Darstellungen generell anzuerkennen: „In dieser Hinsicht beziehen sich die Zeichen also nicht auf Weltsachverhalte oder Ich-Zustände, sondern auf andere, vor- oder nachlaufende Zeichen; das ist der Beziehungsmodus der linguistischen Inferenz"[247]. Allerdings ist mittlerweile nicht zu übersehen, dass solche Engführung des Sprachverständnisses bereits an grundlegenden Eigenheiten der Sprache selbst scheitern muss. Entsprechend beeilt sich Koschorke hinzuzufügen, dass eine ‚Repräsentationsfunktion' der Darstellungen beachtet werden muss, welche die Annahme einer reinen „Binnenbezüglichkeit von Sprachen" relativiert[248]: „Der inferentielle Operationsmodus von Sprachen … hindert sie nicht daran, als Darstellungsmittel nutzbar zu sein, mit deren Hilfe man die Welt ordnen und sich über außersprachliche Gegebenheiten verständigen kann"[249]. Dies gilt im Übrigen auch für den Subjektpol der Sprache, der schon von Koschorkes kommunikationstheoretisch und soziologisch argumentierender Kultursemiotik immer wieder in Anspruch genommen wird[250].

Sucht man eine Antwort auf die Frage, auf welche Weise der Außenweltbezug in Sprache und Darstellung allgemein gegeben ist, so stößt man bei Koschorke auf die Annahme einer Dichotomie von empirischen sogenannten Fakten und theoretischem Überbau, wobei den empirischen ‚Fakten' die Rolle von ‚Außenweltimperativen'[251] zugeschrieben wird. Koschorke greift hier vermutlich auf Kants Zwei-Stämme-Modell der Erkenntnis zurück, die im geisteswissenschaftlichen Bereich noch immer weit verbreitet ist. Der Realitätsakzent liegt in diesem Modell eindeutig auf den empirischen Fakten, während begrifflich-theoretische Konstruktionen als Zutat des Erkenntnissubjekts behandelt werden. Das bedeutet negativ, dass sie „als solche über kein empirisches Äquivalent"[252] verfügen; positiv betrachtet kommt

[247] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 332.

[248] Koschorke leugnet nicht, dass schon semiotisch ein Objekt- bzw. ‚Außenweltbezug' der Zeichen berücksichtigt werden muss. So schlägt er für Erzählungen ein semiotisches Modell vor, in dem die ‚kommunikative Triade' (Erzähler – Text – Rezipient) durch eine ‚referentielle Triade' ergänzt wird, in der neben dem ‚Bezug auf andere Texte und Gattungskonventionen' dem ‚Außenweltbezug' eine konstitutive Rolle eingeräumt wird (Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 87f). Auf Koschorkes kultursemiotische Grundthesen hat dieser Umstand allerdings wenig Einfluss.

[249] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 332.

[250] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 332. Dieser Widerspruch verschärft sich beim sogenannten ‚radikalen Konstruktivismus', der von realwissenschaftlichen Erkenntnissen bezüglich des Erkennntissubjekts ausgehend einen Konstruktivismus begründen zu können meint (Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 332, beruft sich auf Roth, Das Gehirn und seine Wirklichkeit).

[251] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 333.

[252] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 333.

in ihnen die „Unabhängigkeit von der Macht der Dinge“[253] zum Ausdruck. Daraus resultiert bei Koschorke die typisch nominalistische bzw. idealistische These, es sei die Eigenschaft der ‚Generalisierung‘, welche „die Sprache daran hindert, die Welt, wie sie ‚wirklich ist‘ zu repräsentieren“. Begrifflich-theoretische Konstruktionen sind demnach per se antirealistisch aufzufassen, wobei sie jedoch durchaus auf Wirklichkeit bezogen zu denken sind, sofern Koschorke Referenz und die Darstellungsfunktion der Sprache keineswegs ausschließt. Wirklichkeit ist somit im Sinne Kants und des Nominalismus als unerkennbares Ding an sich zu denken, auf das alle menschlichen Darstellungen zwar konstitutiv bezogen sind, welches von ihnen aber prinzipiell nicht ‚eingefangen‘ werden kann. Koschorke leugnet somit de facto die Möglichkeit der Erkennbarkeit der Außenwelt, da die Differenz von Darstellung und Wirklichkeit, welche der Dichotomie von Erfahrung und Begriff durchaus entspricht, als unhintergehbar dargestellt wird.

Daher ist es nicht erstaunlich, dass Koschorke Partei für einen metaphysischen Realismus ergreift: „So spricht zwar vieles für einen methodologisch und epistemologisch starken Begriff von Erzählung, doch das Referenzproblem bleibt als Wahrheitsproblem im Raum und lässt sich durch keinen kulturwissenschaftlichen Relativismus wegdisputieren. Keine Wissenschaft, die Welterkenntnis sein will, kommt ohne eine Form von verbindlicher Referentialität aus, die sie über die Gefahr eines mentalen oder kulturellen Solipsismus hinwegrettet“[254]. „Ein bis zur letzten Konsequenz getriebener Relativismus würde die Objektreferenz des Wissens durchstreichen und damit die Errungenschaften des Wissenschaftssystems insgesamt annullieren“[255]. Somit stelle sich nach wie vor „*die* Grundfrage aller Erkenntnistheorie“: „Wie ist die extramentale, außersprachliche Wirklichkeit mit Gewissheit erkennbar? Im Vokabular der Kultursemiotik reformuliert: Wie sichern Gesellschaften ihren Wirklichkeitsbezug?“ In gleichem Zusammenhang betont Koschorke auch noch einmal die „Unverlässlichkeit des Erzählens“ in epistemischer Hinsicht – so dass sich für ihn die Frage stellt, „wie eine Darstellungsweise, die eine so willkürliche Beziehung auf Realität und Wahrheit unterhält und damit die überlebenswichtige Unterscheidung zwischen wahr und falsch unterläuft, zu einer derartigen Omnipräsenz gelangen konnte“[256].

Koschorkes Parteinahme für den Realismus und die Bemerkung über die epistemische Unzuverlässigkeit von Erzählungen ist allerdings keinesfalls als Zugeständnis an einen kritischen Realismus bezüglich wissenschaftlicher Theorien zu verstehen. Denn Koschorkes Rede von ‚Omnipräsenz des Erzählens‘ verdeutlicht bereits, dass er den epistemischen Primat des Erzählens für unstrittig hält. Bei der Parteinahme für einen metaphysischen Realismus geht es Koschorke vielmehr um die Grundproblematik des Verhältnisses von Darstellung und Wirklichkeit, wie sie für das theoretische Erkenntnisstreben charakteristisch sei. Metaphysischer Realismus und die idealistische Position, die vom angeblichen „transzendentale[n] oder kulturelle[n] Apriori der Erkenntnis“ ausgeht, stehen sich dabei für

[253] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 333.
[254] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 338.
[255] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 340.
[256] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 338.

Koschorke ebenso unvereinbar wie gleichermaßen plausibel gegenüber und zwingen zu einer „doppelten Perspektive“[257].

Im Zusammenhang seiner Ausführungen wird klar, dass sich diese doppelte Perspektive nach Koschorke aus der bereits erwähnten Grunddifferenz von Theorie und Wirklichkeit ergibt: Wissenschaftliches Erkenntnisstreben kommt demnach mit der Wirklichkeit nie zur Deckung, daher ist die wissenschaftliche Sicht stets zu ergänzen durch eine Darstellung, welche die Perspektive der Wirklichkeit gegen den wissenschaftlichen Zugriff dialektisch[258] zur Geltung bringt. Diese Aufgabe leisten nach Koschorke Erzählungen[259]. Es ist somit der kognitive Kernbestand wissenschaftlichen Wissens, der die Last der epistemischen Realitätsentfremdung zu tragen hat und damit einer narrativen Ergänzung die epistemische Berechtigung liefert, so dass man sich an Schleiermachers Diktum vom ‚höheren Realismus‘ erinnert fühlt[260]. Denn laut Koschorke kann „die Referenz selbst nicht Teil des jeweiligen [wissenschaftlichen, Anm.] Zeichensystems und seiner immanenten Verknüpfungsregeln sein“[261]. Das Narrative sorgt unterdessen nach Koschorke durch „‚irreguläre[]‘ epistemische[] Manöver[]“ jenseits „wissenschaftsinterne[r] Konsistenzprüfung“, durch (religiöse) ‚Rahmung‘ wissenschaftlicher Inhalte oder ‚asymmetrische‘ Präsentation wissenschaftlicher Ergebnisse (zum Beispiel als Produkt ‚wissenschaftlichen Fortschritts‘ im Gegensatz zum bisherigen Irrtum) für die nötige „ontologische[] Rückversicherung“[262].

Es ist daher nur konsequent, dass Koschorke Position bezieht gegen einen „szientifische[n] Realismus“[263], der die Differenz von wissenschaftlicher Theorie und Wirklichkeit in Frage stellt. Koschorke hat gegen diesen ins Feld geführt, jede solche Positionierung sei mit „den üblichen Paradoxieeffekten von Grenzen“[264] belastet. Er stellt unter anderem die Frage: „Ist die Grenzziehung ihrerseits eine wissenschaftliche Tatsache oder ein kulturelles Konstrukt? … Welche Metaregel hält wahres und falsches Wissen … auseinander?“[265]

Die Antwort kann nur sein, dass jede methodologische Grenzziehung bezüglich der Wahrheit selbstverständlich wie die behauptete wissenschaftliche Wahrheit selbst sowohl eine wissenschaftliche Tatsache, als auch ein kulturelles Konstrukt ist. Allerdings wäre in diesem Zusammenhang auf die normative Stoßrichtung der Wissenschaftstheorie zu verweisen, so dass der Tatsachenbegriff entsprechend zu modifizieren wäre (etwa als Begriff einer sozialen Tatsache der institutionalisierten Geltung einer methodologischen Regel). Beides ändert

[257] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 338.
[258] Die Beschaffenheit dieser Dialektik bleibt bei Koschorke erwartungsgemäß undurchsichtig. In einem etwas anderen Zusammenhang spricht Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 336, von einer ‚doppelten Konditionierung‘: „… Theorieabhängigkeit und Beobachtungsabhängigkeit [sind] selten ohne weiteres zur Deckung zu bringen …, sondern [können] zu Zickzack-Bewegungen, zu Spaltungen des disziplinären Feldes oder zu Patt-Situationen innerhalb des gemeinsamen Relevanzbereichs führen …“. Bezüglich wissenschaftlichen Wissens spricht er von einer „Unschärferelation zwischen dem Sach- und Sozialbezug von Wissenssystemen“ (Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 343).
[259] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 339.
[260] Schleiermacher, Reden, 54.
[261] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 339.
[262] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 339.
[263] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 340.
[264] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 339.
[265] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 339f.

nichts daran, dass auch solche methodologischen Grenzziehungen als (soziale) Tatsachen einer kritischen Prüfung offen stehen – ja sogar das Prinzip der kritischen Prüfung selbst. Die Existenz der Wissenschaftstheorie als Disziplin einer wissenschaftlichen Philosophie ist dafür der beste Beleg.

Darüber hinaus verrät es erneut die Verankerung des Realitätsverständnisses von Koschorke im klassischen Begründungsdenken, dass er jede Form des methodischen Verhandelns, wie es für die Realwissenschaften obligatorisch ist, in Gegensatz setzt zur Referenz bzw. zur Behauptung der Wirklichkeit des so ausgehandelten Wissens. Ein Realismus und das wissenschaftliche Verfahren von Konstruktionn und Kritik schließen sich somit nach Koschorke aus: „[D]as heißt, dass im Moment der Verhandlung die Wahrheitsfrage beziehungsweise der Referenzbezug (vorübergehend) ‚aufgeweicht' werden muss"[266]. Umgekehrt gilt dann: „Wer sich im Besitz der faktischen Wahrheit glaubt, ursupiert eine Position, die andere von der Verhandlung ausschließt und damit den Prozess des kollektiven Aushandelns beendet"[267]. Hier wird erneut die epistemische Zentralposition Koschorkes deutlich, die ihn zur Metaphysik des unbestimmten Absoluten führen muss: dass die absolute Wirklichkeit bzw. die Wirklichkeit des Absoluten qua Narration gegenüber dem Zugriff des (wissenschaftlichen) Wissens verteidigt werden müsse. Interessanterweise führt Koschorke genau diese Position als ‚epistemischen Naturalismus' ein, obwohl diese Bezeichnung normalerweise dem kritisierten ‚szientifischen Realismus' zugeordnet wird: „Aber einen solchen kulturalistischen Vorstoß [der Natur als kulturelles Konstrukt ansieht, Anm.] könnten epistemologische Naturalisten mit dem Gegenargument kontern, dass es bei allen begrifflichen Fassungen von ‚Natur' um etwas geht, das außerhalb der kulturellen Sphäre verortet wird", um eine „Wesenheit …, die jeder kulturellen Bearbeitung vorgeschaltet und damit in ihrer Substanz letztlich unverfügbar bleibt. Im Begriff der ‚Natur' liegt also das Paradox einer symbolischen Verfügbarmachung des Unverfügbaren zutage [sic!]"[268].

Noch grundlegender ist Koschorkes Einwand, „ein szientifischer Realismus" habe „dort seinen blinden Fleck, wo es um die historische Dimension dieses Wissens" gehe. Er könne nämlich nicht erklären, warum „erst die Moderne zu einer (aus ihrer Sicht) adäquaten Auffasssung naturgesetzlicher Phänomene" komme, warum also „aus wissenschaftlichem Blickwinkel betrachtet … mit jeder Jetztzeit das Ende der Geschichte"[269] anbreche. Koschorke nimmt einen ‚Zwiespalt' oder ein ‚Dilemma' der Wissenschaften an „zwischen universalistischem Wahrheitsanspruch einerseits, gesellschaftlicher Selbstrelativierung und Selbsthistorisierung andererseits"[270]. Mit Roy Bhaskar spricht er vom ‚central paradox of science', dass Wissenschaft Wahrheit über die Außenwelt zu sagen behaupte, während ihre Aussagen selbst nichts anderes als historisch bedingte soziale Konstruktionen seien[271]. Koschorke wiederum behauptet, damit ein ungelöstes und sogar „im *konstitutiven* Sinn unlösbares" Problem der Erkenntnistheorie angesprochen zu haben[272].

[266] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 350.
[267] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 350.
[268] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 363:
[269] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 340.
[270] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 340.
[271] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 341, im direkten Verweis auf Bhaskar, Realist Theory of Science, 21.
[272] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 342. Vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 341.

## 2.6. Religionspädagogische Bezüge und Bezugnahmen

### *2.6.1. Das Unbestimmte in der profanen Religionspädagogik*

Wie erläutert greift Koschorke an vielen Stellen kulturwissenschaftliche Impulse auf, so etwa die Kommunikationstheorie von Michel Serres. Andererseits sind diese Impulse auch unabhängig von Koschorke bereits religionspädagogisch rezipiert werden, so dass sich meist nur indirekt ein Zusammenhang ergibt. Ein Beispiel für die Aufnahme jener kultursemiotischer bzw. poststrukturalistischer Denkvoraussetzungen, die auch Koschorkes Überlegungen bestimmen, stellt die sogenannte ‚profane Religionspädagogik' von Beuscher und Zilleßen dar. Im Folgenden soll daher auf einige systematische Parallelen dieses religionspädagogischen Ansatzes zum Denken Koschorkes hingewiesen werden.

Eine grundsätzliche Parallele zu Koschorkes Ansatz besteht darin, dass auch die Konzeption von Beuscher und Zilleßen von einer antirationalistischen Grundhaltung bestimmt wird, in der gegen die Ideale von Objektivität, rationaler Interpretation und Eindeutigkeit polemisiert wird. Der Zusammenhang zwischen theologischer Nichtverobjektivierbarkeitsdoktrin und einer kulturwissenschaftlichen Sprachtheorie des Unbestimmten wird dabei exemplarisch deutlich.

Ein ‚naturalistisch-positivistisches Verständnis' meinen die Autoren ganz ähnlich wie Koschorke im knappen Hinweis auf den Charakter rationalen, wissenschaftlichen Wissens als Konstruktion[273], Verobjektivierung[274], Vereindeutigung und Instrument[275] erledigen zu können. Die Wirklichkeit – hier exemplarisch: des Körpers – wird als allem rationalen Verstehen vorgängig deklariert: So ist z.B. der Leib „nicht einfach Objekt oder Sache"[276] – das heißt also mehr als das, was rational und kognitiv als Leben zu erfassen ist. „Bewußtsein läuft dem Sein hinterher"[277]. „Lebenskomplexität ist theoretisch uneinholbar"[278]. „Alles deutet nach unserer Auffassung darauf hin, daß wir über den Horizont von Mutmaßungen schlechthin nicht hinauskommen …"[279]. Auch Koschorkes Argument der Zirkularität der Selbstanwendung wissenschaftlicher Rationalität wird bemüht[280]. Es geht um das „was sich den Feststellungen, den inhaltlichen Fixierungen entzieht"[281].

Die Brücke von der Kulturwissenschaft zur Theologie wird von Beuscher und Zilleßen im Verweis auf Tillich geschlagen: So gelte es „eine Ebene im Leben" anzusprechen, „die nicht unmittelbar erreicht werden kann … die Ebene der *gnosis* oder *sapientia* oder Weisheit im

[273] „Sache" sei „immer schon Bedeutungsensemble" (Beuscher/Zilleßen, RuP, 140).
[274] So sei z.B. der Leib „nicht einfach Objekt oder Sache" (Beuscher/Zilleßen, RuP, 140).
[275] Laut Beuscher/Zilleßen, RuP, 141, geht es bei solcher ‚Verobjektivierung' um „rationalistisch-funktionalistische Vereindeutigung zum Zwecke seiner (technologischen) Beherrschung".
[276] Beuscher/Zilleßen, RuP, 140.
[277] Beuscher/Zilleßen, RuP, 141.
[278] Beuscher/Zilleßen, RuP, 83.
[279] Beuscher/Zilleßen, RuP, 98.
[280] Beuscher/Zilleßen, RuP, 99, Anm. 355. Sie spielen damit auf die Kritik von Freud, Einstein, Heisenberg und Gödel an.
[281] Beuscher/Zilleßen, RuP, 74.

Unterschied zu der Ebene der *episteme* oder *scientia* oder Wissenschaft“[282]. Genau diese Ebene gilt für Beuscher und Zilleßen als allein religionspädagogisch relevant.

Die Kritik am räsonnierenden Denken wird explizit – wie bei Koschorke – im Rekurs auf das Andere der wissenschaftlichen Vernunft formuliert: „Jedenfalls ist es mehr als fragwürdig, die Struktur des Unbedingten, des Ewigen, des Allmächtigen, des Höchsten, des Tiefsten etc. inhaltlich zu denken, festzustellen und so durch unsere Erfahrungen (mit bedingtem, Vergänglichem, Mächtigem, Höchsten) festzulegen“[283]. „Das *Andere* wird wieder vereinnahmt und verfügbar gemacht, wenn es *definiert* wird“[284]. Damit ist dem rationalen Diskurs keine Absage erteilt, vielmehr wird er relativiert im Hinblick auf das auch in ihm selbst zur Geltung kommende Unbestimmte: „Eine rationale Ordnung als Bedingung jeder Erkenntnis bewahrt die Spuren der Ordnungsarbeit, der Rationalisierung einer unbestimmten Realität, die sich selbst niemals zeigt und nur immer durch ihr Anderes, nämlich die begriffliche Fassung, hindurchscheint“[285].

Die These, von Beuscher und Zilleßen, „daß Idealismus, Aufklärung, Fortschritt mitsamt ‚der Pädagogik‘ als Metaerzählungen monistischen Typs dem Leben heute nicht mehr zu entsprechen vermögen“[286], hat gleichfalls ihre Entsprechung bei Koschorke – und erinnert zudem an Lyotards Diskurspluralismus[287]. Dem entspricht, dass Beuscher und Zilleßen auch das neuzeitliche Bildungsverständnis ablehnen[288]. Auf den Punkt gebracht wird dies durch die These der Unplanbarkeit von Unterricht[289] – ein Befund, der nach Auffassung der Autoren die ‚Kränkung‘ der Pädagogik[290] zur Folge habe. Grundlegend wird die aufklärerische Idee des Erziehens zurückgewiesen[291], samt der wissenschaftstheoretischen Bemühungen – etwa bei Brezinka – Pädagogik in Erziehungswissenschaft zu überführen[292]. Mit Tillich verstehen Beuscher und Zilleßen Erziehung als ‚theonom‘, das heißt nicht als wissenschaftsgeleitet, sondern der ‚Einführung‘ bedürftig: Denn „[a]lles, das nur Objekt ist, kann unmittelbar durch wissenschaftliche Überlegung und mit technischen Hilfsmitteln erfaßt werden. Das, was der reinen Objektivität vorangeht, erfordert Einführung“[293]. Überraschenderweise ergibt sich daraus im schon klassischen Streit zwischen Theologie und Humanwissenschaften um die Vorherrschaft in der Religionspädagogik die unumwundene Rückkehr zur theologischen Begründung des RU[294]. Theologie soll ungefiltert auch religionsdidaktisch relevant werden und keine falschen entwicklungspsychologischen Rücksichten nehmen[295]. Es müsse darum gehen,

[282] Tillich, Religion und Kultur, 92f; vgl. Beuscher/Zilleßen, RuP, 102.
[283] Beuscher/Zilleßen, RuP, 74.
[284] Beuscher/Zilleßen, RuP, 141.
[285] Meyer-Drawe, Provokationen, 84, vgl. Beuscher/Zilleßen, RuP, 99.
[286] Beuscher/Zilleßen, RuP, 99.
[287] Vgl. unten Kapitel 4.
[288] Vgl. Beuscher/Zilleßen, RuP, 132.
[289] Beuscher/Zilleßen, RuP, 129.
[290] Beuscher/Zilleßen, RuP, 130.
[291] Beuscher/Zilleßen, RuP, 102.
[292] Beuscher/Zilleßen, RuP, 104.
[293] Tillich, Religion und Kultur, 93; vgl. Beuscher/Zilleßen, RuP, 102.
[294] Beuscher/Zilleßen, RuP, 102f.
[295] Beuscher/Zilleßen, RuP, 102f.

„der unbestechlichen, weisen Ahnung der Menschen*kinder* von Bedürftigkeit und Kontingenz (Matth. 20) Raum und Fragwürdigkeit zu gewähren“[296].

Kehrseite solcher Rationalitätskritik ist bei Beuscher und Zilleßen eine großzügige Förderung aller möglichen Orientierungen. Dies geht insbesondere einher mit einer Rehabilitierung religiöser Überzeugungen, Traditionen und Orientierungen, die von Beuscher und Zilleßen als ‚unbedingte Entscheidung‘ gewürdigt werden: „Das Subjekt nimmt für sich eine Wahrheit in Anspruch, die es nicht relativieren will“[297]. Die Autoren machen aus der Not argumentationsfreier Meinungsbildung eine Tugend, indem sie solchen Dezisionismus als ‚Wagnis‘ bezeichnen. Die klassische Religionskritik wird entsprechend kritisiert[298]. In diesem Zusammenhang begegnet auch die bereits angesprochene religionspädagogische Haltung, die Gottesfrage prinzipiell offenzulassen. Die Argumentationslage bezüglich des Theismus darf nach Auffassung von Beuscher und Zilleßen nicht zu seiner Verwerfung führen[299]. Koschorke hatte noch das Zugeständnis gemacht, „[d]ie Möglichkeit des Satzes ‚Das ist falsch!‘“ müsse „integraler Teil einer jeden semiotischen und Medientheorie sein“[300]. Beuscher und Zilleßen gehen mit Ginzburg einen Schritt weiter und belegen den Satz ‚Gott gibt es nicht‘ mit einem Verbot – was vor dem Hintergrund der vorgetragenen Rationalitätskritik nur konsequent ist: „Wir haben heute entdeckt, daß man Kinder nicht belügen darf … Aber über Gott muß einer, der nicht glaubt, ein Kind anlügen: das heißt, er muß Zweifel äußern, auch wenn er innerlich nicht den geringsten Zweifel hat“[301]. Bedingung solcher Pluralismusoffenheit ist das Zugeständnis, dass die eigene Orientierung prinzipiell „nicht außerpersönlich gesichert“ werden kann[302]. Erst das Eingeständnis der Relativität bringe jenen narrativ-spielerischen Umgang mit den eigenen Orientierungen hervor, der dem Unbestimmten Raum gebe.

Das, worauf es Beuscher und Zilleßen ankommt, ist das ‚Uneindeutige‘, auf das sie mit der von Serres stammenden Metapher des ‚Rauschens‘ rekurrieren. Offensichtlich erweist sich diese Metapher des Rauschens hier anschlussfähig an Koschorkes Zentralbegriff des Unbestimmten. Das ‚Parasitäre‘ (Serres) wäre dann „das Nebensächliche, Marginale, Zufällige, auch das Undeutliche und Ambivalente“ der Kommunikation[303]. Die Bedeutung dieses Begriffes ist zum einen erkenntnistheoretischer Natur: es wird wie bei Koschorke die Uneinholbarkeit nichtkognitiver Zugänge durch das Kognitive, sowie die Uneindeutigkeit des Kognitiven selbst betont. Andererseits wird mit der Rede vom Uneindeutigen auch ein ontologischer Anspruch erhoben. So betonen Beuscher und Zilleßen ganz im Sinne der theologischen Nichtverobjektivierbarkeitsdoktrin die Nichtzugänglichkeit dieser Wirklichkeit durch das Kognitive – zumal die „Würde des Undeutlichen, des Ambivalenten und des Fraglichen … in

[296] Beuscher/Zilleßen, RuP, 103.
[297] Beuscher/Zilleßen, RuP, 147.
[298] Beuscher/Zilleßen, RuP, 51.
[299] Beuscher/Zilleßen, RuP, 52.
[300] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 338.
[301] Beuscher/Zilleßen, RuP, 52, führen hier Ginzburg, Das imaginäre Leben, Berlin 1995, 18 an. Auch bei Beuscher und Zilleßen ist in diesem Zusammenhang eine Orientierung am klassischen Rationalitätsverständnis (des Begründungsdenkens) nachweisbar, welches einerseits das Fehlen von Gewissheit und Beweis bemängelt und andererseits jeden Wahrheitsanspruch als ‚unerbittlich‘ (Vgl. Ginzburg, Das imaginäre Leben, 18) auffassen muss.
[302] Beuscher/Zilleßen, RuP, 147.
[303] Beuscher/Zilleßen, RuP, 128, im Verweis auf Serres, Parasit.

unserer digitalisierten Technikkultur in Verruf geraten“ sei[304]. Die Wirklichkeit des Undeutlichen sei dabei ‚zwischen‘ den ‚Rastern der Präzision‘ zu finden – anthropologisch konkretisiert im ‚Gefühl‘[305], nun aber tiefenpsychologisch gefasst als ‚unausgesprochene Bedürfnisse, verdrängte Wünsche, ungestilltes, unbewusstes Begehren‘ – ‚zwischen den Zeilen‘, ‚Windhauch des Geistes‘ – das ‚parasitäre, Fremde‘[306]. Die (ontologische) Frage nach der Wirklichkeit des Uneindeutigen und die (epistemische) Frage nach menschlichem Sprachgebrauch und seinem subjektiven Grund sind hier zu einer zusammengezogen.

Grundsätzlich sehen Beuscher und Zilleßen ganz ähnlich wie Koschorke in der Uneindeutigkeit der Darstellungen den Grund für die Dynamik von Kommunikationsprozessen: „[D]as, was der Klarheit und Rationalität solcher Prozesse schadet, nutzt ihrer Dynamik, Kreativität, Poesie“[307]. Radikalisiert man die Behauptung, Kommunikation verliere ohne Uneindeutigkeit ihre Dynamik, kommt man wie Koschorke zu der These, ohne solches ‚Rauschen‘ gäbe es überhaupt keine Kommunikation, keinen Dialog: „Nichtverstehen ist eine Voraussetzung für Dialog“[308]. Es liegt daher in der Logik des Gesagten, dass Beuscher und Zilleßen auch die Idee eines die Semiose umfassenden Interpretationszusammenhangs – der insbesondere die Möglichkeit der Überführbarkeit des Narrativen in Begriffe beinhaltet – ablehnen müssen.

Dem entspricht die auch bei Koschorke zu findende Hermeneutik freier bzw. unbestimmter Interpretation: „Hier geht es um methodisch beabsichtigte Fahrlässigkeiten, um die Relevanz von Zufällen, um den ‚schrägen Blick‘ und die ‚schräge Rede‘[309], um Mut zur Lücke, Lob des Fehlers, des Nebensächlichen, Unbestimmten, Randständigen, Beiläufigen, Zu-, Bei- und Abfälligen“[310]. Zitiert wird Tepe: „Beim nicht-verstehenden Lesen ‚passiert‘ etwas, beim verstehenden Lesen passiert nichts“[311]. Der Haltung Koschorkes entspricht die Weigerung, eine Interpretation im Horizont der Methode kritischer Prüfung vorzunehmen: „Methodisch bewusste Fahrlässigkeiten sind Index dafür, daß auch alle wissenschaftlichen Verstehensambitionen immer schon von woanders motiviert sind; das bedeutet, Fehlleistungen als Chance zu würdigen, sich selbst mit erkenntnistheoretischem Nutzen

[304] Beuscher/Zilleßen, RuP, 128.
[305] Parallelen zu Koschorkes Anthropologie des homo narrans lassen sich hier ebenso ziehen, wie zu Lyotards Gefühlsbegriff im Zusammenhang mit seiner Philosophie des Widerstreits. Vgl. dazu Kapitel drei dieser Arbeit.
[306] Beuscher/Zilleßen, RuP, 129.
[307] Beuscher/Zilleßen, RuP, 129.
[308] Beuscher/Zilleßen, RuP, 131.
[309] Hier zitieren Beuscher/Zilleßen Waldenfels, In den Netzen, 1985, 53: „Das Phänomen ist selbst schon mehr als Phänomen, da es in Sehfelder, Handlungsstrukturen, sprachliche Regelungen und soziale Institutionen eingebettet ist … Es bleibt nur der *schräge Blick* und die *schräge Rede*, die in ihrer verfremdenden Wirkung eine andere Welt anzielen, aber keine höhere“. Vgl. auch Failing/Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen, 294, im Verweis auf Waldenfels, Phänomenologie, 83. Mit dem Plädoyer für einen solchen „verfremdenden Seitenblick“ (Waldenfels, Phänomenologie, 83) verbunden ist der (phänomenologische) Anspruch, der eigentlichen Wirklichkeit näher zu kommen und von ihr entsprechend mehr und Richtigeres zu erfassen, als die theoretisierenden Wissenschaften: „Der Ort, von wo aus der Phänomenologe für die alltägliche und zugleich außeralltägliche Erfahrung Fürsprache einlegt und gegenüber Wissenschaften ein Mitspracherecht in Anspruch nimmt, ist … dort …, wo das, *worauf* die Wissenschaften antworten, noch nicht durch methodisch gewonnene Konstruktionen absorbiert und die Differenz zwischen dem, *was* wir erfahren, und der Art und Weise, *wie* wir es verarbeiten, noch nicht durch Regelapparate aufgeschluckt ist“ (Waldenfels, Phänomenologie, 83).
[310] Beuscher/Zilleßen, RuP, 84.
[311] Tepe, Postmoderne, 279, vgl. Beuscher/Zilleßen, RuP, 84.

‚auszutricksen'"[312]. Alle Interpretationsbemühung „bleibt haltlos, nämlich relativ"[313]. Die Autoren empfehlen stattdessen das Einlassen auf einen ‚unauflösbaren mimetisch-konstruktiven Prozess', denn: „Die Mitte der Tradition, die ich gewinne, ist zugleich gefunden-gemacht"[314]. Auch in hermeneutischer Hinsicht sei dem Unbestimmten gegen rationale Bestimmungsversuche Geltung zu verschaffen: „Entschiedene Positionen müssen verlassen werden können, wenn Glaube gelassen sich auf Gott statt auf menschliche Sicherungen einläßt"[315].

Entsprechend geht es Beuscher und Zilleßen in ihrer ‚profanen Religionspädagogik' – besser bekannt als ‚Entsicherungsdidaktik'[316] – zentral darum, das ‚Undeutliche, Ambivalente, Unvertraute', die ‚Differenz, Fremdheit, Irritation' zu akzeptieren, ihm Raum zu geben[317]. Religionspädagogisch werden moralische Appelle oder pädagogische Zielsetzungen als ‚Allmachtsphantasien' abgelehnt. Es gelte, die Dialektik von Position und Negation zu wahren, denn, so betonen Beuscher und Zilleßen im gleichen Zusammenhang: „Gewiß bedarf es der entschiedenen Position, die wir und unsere Schüler lernen müssen, zu der wir uns zu entscheiden haben"[318]. Woher diese Entschiedenheit herrührt, ist offenbar nicht rational ableitbar – und darf nicht in den ‚Identitätswahn' ‚starrer Ordnung und Kalkulierbarkeit' verfallen[319].
Die Ästhetik ist dabei ähnlich wie bei Koschorke (und Lyotard) diejenige Disziplin, welche als Anwalt des Uneindeutigen fungiert. „Wird diese unausweichliche Uneindeutigkeit verstellt, muß ein neuer ethischer Fundamentalismus die Konsequenz sein"[320]. Dieser wird von den Autoren nicht nur in theologischer und ethischer Hinsicht verworfen, es geht ihnen auch um eine tiefenpsychologische Entlarvung dieser Haltung, der laut Beuscher und Zilleßen ‚Angst, Allmachts- und Totalitätsphantasien, Idealisierungen und Wunschprojektionen'[321] zu Grunde liegen.

Religionsdidaktisch konkret wird es, wenn Beuscher und Zilleßen die unterrichtliche Funktionalisierung von ‚Widersprüchen', ‚Irritationen', ‚Lücken' und ‚Ungereimtheiten' zum Zwecke der Vermittlung vorgegebener Lehrstoff-Wahrheiten kritisieren[322]. Diese Kritik entspricht natürlich der theologisch fundierten ‚Entsicherung' von Bestimmungen, welche dem Ungereimten und Unbestimmten einen Wert an sich zuerkennen: „Alltagsroutinen und Schnellerklärungen rauben" das, worauf es ankommt: „den Widerstand, die Offenheit, die Spur Unbekanntheit des Wirklichen"[323]. Beuscher und Zilleßen stellen mit Rumpf das ‚nicht Eingeordnete' gegen ‚Unterwerfungsglauben an Experten und Lehrer', ‚Hinschauen' und

[312] Beuscher/Zilleßen, RuP, 84.
[313] Beuscher/Zilleßen, RuP, 146.
[314] Beuscher/Zilleßen, RuP, 143.
[315] Beuscher/Zilleßen, RuP, 146.
[316] Rothgangel, Konzeptionen, 89.
[317] Beuscher/Zilleßen, RuP, 129.
[318] Beuscher/Zilleßen, RuP, 129.
[319] Beuscher/Zilleßen, RuP, 129.
[320] Beuscher/Zilleßen, RuP, 111. Im Rekurs auf Uneindeutigkeit überschneiden sich die Konzeptionen von Koschorke und Lyotard. Zur Kritik der genannten Dialektik zwischen Absolutheit und Relativität im Lichte einer fallibilistischen kritischen Rationalität vgl. die ‚Kritik des universalnarratologischen Ansatzes' (Kapitel 2.7.).
[321] Beuscher/Zilleßen, RuP, 139.
[322] Beuscher/Zilleßen, RuP, 126, berufen sich hier auf Rumpf, Lehrstoff-Beherrschung, 14f.
[323] Beuscher/Zilleßen, RuP, 126 zitieren hier Rumpf, Lehrstoff-Beherrschung, 14f.

‚Weltaufmerksamkeit' gegen ‚Beherrschungslernen'. Gerufen sind „die Künste des Verfremdens, des Verlangsamens, des Erschwerens und Intensivierens, die vielleicht eher bei den schönen Künsten als bei der etablierten Lerntheorie zuhause sind", „die etwas zur Erscheinung kommen läßt, ohne es mit Erklärungen zuzudecken"[324]. Daraus ergibt sich ein neuer Zugang auf das Spierische, Künstlerische, und damit auf das Narrative: denn „[w]ir nehmen etwas wahr, indem wir uns so oder so damit identifizieren. Indem wir uns selbst darin spielen, unseren eigenen Interessen, Wünschen, Bedürfnissen, Ängsten darin begegnen, nimmt etwas Gestalt an"[325]. Als ‚Erziehungs- und Bildungsziel' formulieren Beuscher und Zilleßen: ‚Werde, der du gewesen sein wirst' – eine Zielsetzung, in die Entwicklung, Fragmentarität, Suchen, Fremdheit, Unsicherheit etc. bereits eingebaut seien[326]. Mit einer ‚Fixierung' auf theologische Inhalte', eine ‚inhaltliche Absicherung' des RU sei diese Haltung nicht vereinbar. Aus der üblichen Resultats- werde so eine Experimentierdidaktik mit Orientierung an ‚poetisch-ästhetischen Wahrnehmungs- und Lernprozessen'[327].

### *2.6.2. Das Unbestimmte in der Bibeldidaktik*

In jüngster Zeit ist von Gerhard Büttner eine religionspädagogische Auseinandersetzung mit dem Ansatz Koschorkes vorgelegt worden. Dies kommt nicht von ungefähr, da Büttner auch in anderen Zusammenhängen – allerdings vor allem im Rückgriff auf die Systemtheorie Luhmanns – den Rekurs auf das Unbestimmte als die zentrale Perspektive der Religionspädagogik angedeutet hat[328].

Büttner setzt sich in bibeldidaktischer Hinsicht mit dem Ansatz von Koschorke auseinander. Zunächst konstatiert er die Bedeutung der narratologischen Perspektive für die Bibeldidaktik. Diese besteht für Büttner vor allem darin, dass sie Tendenzen verstärke, welche die Orientierung an historischen Ereignissen (‚Geschichte Israels', ‚historischer Jesus'), die für ältere erzähltheoretische Ansätze der Religionspädagogik noch bestimmend gewesen sei, zugunsten der Erzähldynamik und der Eigenarten der Erzählungen relativiere[329]. Büttner honoriert also zunächst die „konstruktivistische Perspektive" der Narratologie: Denn eine Sichtweise, welche die Erzählungen und ihre Dynamik fokussiere, „wendet dann aber auch den Blick weg von einem anfänglichen Ereignis und dessen möglicher erzählerischer

[324] Beuscher/Zilleßen, RuP, 126f zitieren hier Rumpf, Lehrstoff-Beherrschung, 14f.
[325] Beuscher/Zilleßen, RuP, 127.
[326] Beuscher/Zilleßen, RuP, 134.
[327] Beuscher/Zilleßen, RuP, 134.
[328] Büttner/Dieterich/Roose, Einführung Religionsunterricht, 49ff. Büttner et al. heben dabei vor allem ab auf Luhmanns Verständnis von Religion als eines Systems, für das der ‚Code' der Immenanz-Transzendenz-Unterscheidung charakteristisch sei. Darin ist jedoch die Annahme mitgesetzt, dass mit Transzendenz die (einbettende) Unbestimmtheit der Umgebung der gesellschaftlichen Einzelsysteme gemeint ist. „Religion als System baut sich da auf, wo mittels des Codes (das heißt der Leitunterscheidung) von Transzendenz und Immanenz das Problem gelöst wird, den mit der Systemordnung selbst sich einstellenden Unbestimmtheitsüberschuss der Umwelt als prinzipiell zugänglich zu markieren und folglich seine Überführung in Bestimmtheit zu ermöglichen" (nach Luhmann, Religion der Gesellschaft, 77). Mit der Kontingenzformel ‚Gott' wäre dann der letzte Unbestimmtheitshorizont gemeint, der alle möglichen Umwelten aller möglichen Systeme in sich schließt (vgl. Korsch, Luhmann, 252).
[329] Büttner, Wirklichkeit erzählen, 9f.

Wiedergabe hin zu einer gewissen Autonomie der Erzählung selbst – die dann selbst eine Raum- und Zeidimension besitzt, die Anschluss an unsere Gegenwart hat“[330].

Deutlich in Richtung der Position von Koschorke geht dann Büttners Feststellung, dass (a) die Differenz von (objektiver) Erkenntnis und (subjektivem) Wissen konstitutiv und unhintergehbar, sowie (b) unser Zugang zur (Glaubens-) Wirklichkeit primär narrativer Natur sei. „[U]nser Wissen und die Figurationen unseres Glaubens [sind] letztlich nur in narrativer Gestalt zu haben … und die Frage nach einer dahinter liegenden ‚Wirklichkeit‘ [ist] nicht ernsthaft und vor allem nicht endgültig zu beantworten …“[331].

Büttner nimmt indirekt auch Koschorkes Metaphysik des Unbestimmten auf, indem er im Rückgriff auf Schmidt auf ein amorphes ‚Geschehen‘ rekurriert, das allen selektiven und konstruierenden narrativen (wie kognitiven) Darstellungsakten zu Grunde liege: „Das Geschehen ist die amorphe Gesamtheit der Situationen, Figuren und Handlungen, die im Erzählwerk explizit oder implizit dargestellt oder logisch impliziert sind. Das so verstandene Geschehen bildet ein räumlich grundsätzlich unbegrenztes, zeitlich unendlich in die Vergangenheit verlängerbares, nach innen unendlich zerkleinerbares und in unendlich vielen Eigenschaften konkretisierbares Kontinuum“[332].

Bezeichnend ist, dass Büttner hier keineswegs die historisch-kritische Erforschung der Geschichte Israels als empirisch-faktische Grenze narrartiver Konstruktion und Motivselektion ins Feld führt. Dies ist seiner konstruktivistischen Perspektive geschuldet, die er mit Koschorke teilt und die dazu führt, dass die Ergebnisse der empirischen Wissenschaften ebenso als selektiv-interessengeleitete, perspektivische Konstruktionen betrachtet werden, wie alle anderen Geschichten bzw. Erzählungen. Deshalb kann an dieser Stelle ontologisch die Orientierung an historischer Faktizität abgelöst werden durch den Rekurs auf die Unendlichkeit eines unbestimmten Ereigniskontinuums. Dies wird von Büttner durch die von Koschorke aufgebrachte Denkfigur der (sozialen) Konstruktion der Wirklichkeit untermauert, das heißt durch den letztlich idealistischen Gedanken, dass Wirklichkeit durch Sprache hervorgebracht werde, statt umgekehrt als Vorgabe sprachlicher Darstellung zu fungieren[333]. Dabei dürfte es auf die gemeinsame historistische Tradition von Theologie und Kulturwissenschaft zurückzuführen sein, dass naturwissenschaftlich-kosmologische Befunde, die angesichts der Rede von unendlichen Ereigniskontinua durchaus relevant zu sein scheinen, gar nicht erst in Erwägung gezogen werden.

Wie Koschorke ist auch Büttner für die Rechtfertigung des Schrittes zu einer Ontologie des Unbestimmten auf Argumente angewiesen, die den Nachweis der Grenzen wissenschaftlicher Erkenntnis erbringen. Etwas anders als Koschorke argumentiert Büttner in diesem Zusammenhang vor allem mit der mangelnden Tiefenschärfe wissenschaftlicher Theorien

[330] Büttner, Wirklichkeit erzählen, 10.

[331] Büttner, Wirklichkeit erzählen, 11.

[332] Schmidt, Elemente der Narratologie, 251; vgl. Büttner, Wirklichkeit erzählen, 14. Schmidt, Elemente der Narratologie, 251, Anm. 24, präzisiert diese Bestimmung allerdings im Sinne der Einbettbarkeit jedes Geschehens in den Gesamtzusammenhang der realen Naturgeschichte des Kosmos: „Das Geschehen eines jeden Werks ist theoretisch bei immer weiter in die Vergangenheit zurückreichenden inferierten Vorgeschichten bis zu Erschaffung der Welt verlängerbar“.

[333] Büttner, Wirklichkeit erzählen, 17ff, im Verweis auf Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 24. Vgl. Büttners, Wirklichkeit erzählen, 22, Kritik am ‚korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff‘.

bzw. Beschreibungen: „Schmidts Begriff des ‚Geschehens' macht unmissverständlich deutlich, dass keine Schilderung der Welt die Komplexität der Wirklichkeit darstellen kann"[334]. Ansonsten bezieht sich Büttner auf Argumente Koschorkes:

- Das Argument des narrativen Charakters von Erklärungen wird aufgegriffen, wenn Büttner betont, dass sich „unsere Gegenwartsdeutung nur aus einer Mischung aus Bezugnahme auf historische Ereignisse und deren fiktionaler Bearbeitung verstehen" lasse[335]. Mit Koschorke nimmt er diesen Gedanken zum Anlass, die Wahrheitsfrage in einen traditionalistischen Perspektivismus, das heißt in die Dynamik ‚mannigfacher Versuche des Neusehens' der narrativen Vorgaben zu überführen[336].
- Das Argument der narrativen Verwurzelung der Vernunft kommt zur Anwendung, wenn Büttner die These aufstellt, auch naturwissenschaftliche Wissensmengen beruhten „auf (narrativen) Modellannahmen" und bedürften „zu ihrer Kommunikation einer narrativen Sprache"[337].
- Auf Grenzen kritischer Prüfung verweist Büttner, wenn er mit Koschorke behauptet, dass die Alltagskommunikation ‚gerahmt' sei, das heißt von situationsabhängig wechselnden Verständnisvoraussetzungen abhänge[338]. Auch sei kritische Reflexion für die Sinnhaftigkeit der Alltagskommunikation nicht grundlegend, sofern meist „die Kette der Gründe und Gründe von Gründen irgendwann unbemerkt im Offenen ausklinge[] …"[339].
- Schließlich greift Büttner auch Koschorkes Kernidee von Erzählung als epistemischer Universalkategorie auf, wonach die Pluralität der Diskurse durch Einbettung in einen narrativen Hintergrund zusammengehalten werde[340]. Konkret führt Büttner dies am ‚Erzählkomplex' der „Rede von Gottes Schöpferhandeln" vor, wobei eine entscheidende Konsequenz der narratologischen Sicht darin besteht, dass ein konfrontativer ‚Vergleich' mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen „zum Ursprung des Kosmos" entfällt: Entweder, weil es sich um ‚formelgestützte Daten' handele, die mit dem narrativen Verständnisrahmen ‚Schöpfung' gar nicht vergleichbar seien. Oder der Vergleich ‚Schöpfung-Naturwissenschaft' entfalle, weil die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse selbst Narrative darstellten, so dass es nur darauf ankommen könne „kreative[] Formen des Mit-, Gegen- und Ineinander der verschiedenen Narrative" zu (er)finden – etwa in Gestalt von „kindlichen Versuchen, die geliebten ‚Dinos' auch in diesem Plot unterzubringen"[341]. Auch hierbei betont Büttner noch einmal, dass es – ganz im Sinne der narrativen Rahmung aller Erkenntnis – darauf ankomme, „ideologiekritisch die impliziten narrativen Voraussetzungen etwa der technisch-naturwissenschaftlichen Modelle offenzulegen und zu thematisieren"[342].

Im erweiterten Kontext der Narratologie lassen sich somit rationalitätskritische Argumente finden, die jene Mataphysik des unerkennbaren Absoluten legitimieren, die in der

[334] Büttner, Wirklichkeit erzählen, 14.
[335] Büttner, Wirklichkeit erzählen, 18, im Verweis auf Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 225.
[336] Büttner, Wirklichkeit erzählen, 18, im Verweis auf Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 284.244f.
[337] Büttner, Wirklichkeit erzählen, 19, im Verweis auf Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 299.
[338] Büttner, Wirklichkeit erzählen, 19, im Verweis auf Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 160f.
[339] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 149; vgl. Büttner, Wirklichkeit erzählen, 19.
[340] Büttner, Wirklichkeit erzählen, 19, im Verweis auf Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 189.
[341] Büttner, Wirklichkeit erzählen, 20.
[342] Büttner, Wirklichkeit erzählen, 21.

Religionspädagogik weit verbreitet ist und die in Koschorkes narrativer Ontologie des Unbestimmten ihre Entsprechung findet. Büttner erklärt denn auch dieses Ergebnis explizit zum Ausgangspunkt der Religionspädagogik – freilich ohne den metaphysischen Charakter dieser Voraussetzung deutlich zu explizieren: „Für das Erzählen im RU bedeutet die Einführung des Gedankens an ein aller Narration vorausliegendes *Geschehen* einen Anlass zur Bescheidenheit einerseits, eine Quelle für Kreativität andererseits“[343].

Büttners Hinweis auf das Wechselspiel von ‚Bescheidenheit‘ und ‚Kreativität‘ kann als wichtige Erläuterung des Ansatzes von Koschorke aufgefasst werden. Denn ihm geht es nicht darum, die Priorität des Narrativen gegenüber dem Kognitiven in dem Sinne zu verteidigen, dass man dem Narrativen „den Status von Objektivität beizumessen versucht“[344]. Mit anderen Worten geht es nicht um eine Ontologisierung des Narrativen. Koschorke liegt ja ebenso wie Büttner viel daran, dass das Narrative nicht in dem Sinne seine Wirklichkeit zur Darstellung bringt wie ein Aussagesatz auf seinen Gegenstand verweist. Gerade mit dieser Bestreitung von ‚Objektivierbarkeit‘ ist jedoch auf der Metaebene der kulturwissenschaftlichen Theoriebildung die Wirklichkeit des Narrativen ins Spiel gebracht. Offensichtlich handelt es sich bei dieser Denkfigur um die exakte kulturwissenschaftliche bzw. konstruktivistische Entsprechung zur theologisch-religionspädagogischen Nichtverobjektivierbarkeitsdoktrin.

Für diese Wirklichkeit des Narrativen – nämlich das Unbestimmte oder das unerkennbare Absolute – ist nun charakteristisch, dass es Deutungen, seien diese wiederum narrativer oder kognitiver Art, keinesfalls abweist, sondern im Gegenteil ermöglicht, wofür bei Büttner der Verweis auf Kreativität steht. Das narrative Unbestimmte wird dabei von Koschorke nicht als verobjektivierbare Voraussetzung aller Darstellungsaktivität konzipiert. Vielmehr ist das narrative Unbestimmte so gedacht, dass es erst durch diese Darstellungsaktivität als Wirklichkeit in Erscheinung tritt. Dass es dann im Nachhinein auf dem Wege kulturwissenschaftlicher Metareflexion dennoch als verobjektivierbare Voraussetzung aller Darstellungsaktivität konzipiert werden muss, führt exakt zu jener Paradoxie, die auch für die Nichtverobjektvierbarkeitsdoktrin charakteristisch ist.

Somit lädt nach Büttner jede Erzählung dazu ein, an einem im Prinzip unendlichen Prozess des Verstehens teilzunehmen, der gerade dadurch aufrechterhalten wird, dass die unbestimmte Wirklichkeit der Erzählung (das von Büttner aufgerufene Geschehen oder Ereigniskontinuum) jedem Verstehenszugriff letztlich entzogen bleibt. „Der Gedanke des *Ereignisses* wirkt hier entlastend, weil er mir klar macht, dass auch der Bibeltext das Ereignis nie in seiner Fülle erfassen kann – und damit die folgenden Schritte der Selektion unaufgebbar sind. So kann ich als Erzähler zu meiner Sicht stehen, sofern ich bereit bin zu akzeptieren, dass dies das momentane Optimum des Verstehens darstellt, ich aber trotzdem sichtbar machen muss, dass es sich hier um *meine Konstruktion* handelt und niemals um das Ereignis selbst“[345]. Damit ist

[343] Büttner, Wirklichkeit erzählen, 16.

[344] Büttner, Wirklichkeit erzählen, 21.

[345] Büttner, Wirklichkeit erzählen, 21. Vgl. Büttner, Wirklichkeit erzählen, 22: „Die Koschorke’schen Überlegungen können uns als Religionslehrer/innen helfen zu akzeptieren, dass in vielen – und dazu den wichtigsten – Feldern unser Wissen fragmentarisch bleiben muss und wir uns gleichwohl auf der Grundlage dieser fragmentarischen Erzählungen in der Welt bewegen können und müssen“. Vgl. dazu Koschorkes, Wahrheit und Erfindung, 186.194f.304, Betonung des narrativen Nicht-Wissens. Vgl. auch das Motto von Welsch, UpM, 326, wahre Weisheit zeige sich darin, dass ‚zum Wissen auch das Wissen um das Nicht-Wissen‘ gehöre.

zugleich ein Bogen geschlagen zum religionspädagogischen Wirklichkeitsverständnis, welches im ersten Kapitel im Kontext des religionsdidaktischen Umgangs mit (kindlichen) Gottesbildern bereits analysiert worden ist. Dieses epistemische Modell der unendlichen Annäherung an die Wirklichkeit steht und fällt freilich mit seiner Voraussetzung, der Plausibilität und Annahme einer Metaphysik des unerkennbaren Absoluten.

Zweifellos erhält die in der Religionspädagogik dominierende epistemisch über die prinzipielle Unvollständigkeit wissenschaftlichen Wissens und die Differenz von begrifflich-theoretischer Darstellung und Wirklichkeit begründete Metaphysik des unerkennbaren Absoluten im Rahmen von Koschorkes allgemeiner Erzähltheorie eine Bestätigung und vor allem eine konzeptionelle und argumentative Unterfütterung. Damit ist jedoch noch nicht erwiesen, ob Konzeption und Argumentation Koschorkes auch tragfähig sind. Daher ist im Folgenden eine ausführliche kritische Auseinandersetzung anzuschließen.

## 2.7. Kritik des universalnarratologischen Ansatzes

### *2.7.1. Homo narrans?*

Dankenswerterweise erleichtert Koschorke eine Replik auf seinen Versuch der Überwindung der Mythos-Logos-Dichotomie schon zu Beginn dadurch, dass er diese These auf einen biologisch-anthropologischen Sachverhalt aufbaut, nämlich die (durchaus universalistische[346]) Charakterisierung des Menschen als homo narrans[347] und homo ludens. So plausibel diese Erläuterungen auch sind, rechtfertigen sie gerade in ihrer realwissenschaftlichen Perspektive nicht den von Koschorke anvisierten Pan-Narrativismus[348].

Denn natürlich will der Mensch von Natur aus ‚spielen' und braucht dies vielleicht auch als Quellgrund seiner Kreativität, auch wenn dies allein sicher nicht hinreichend zur Bestimmung des Narrativen sein dürfte. Andererseits hat der Mensch von Natur aus auch andere Bedürfnisse: unter anderem jenes nach möglichst zutreffender Erfassung der Umwelt, in der er lebt: Denn – um den Berühmten Satz von George G. Simpson zu zitieren: „Der Affe, der keine realistische Wahrnehmung von dem Ast hatte, nach dem er sprang, war bald ein toter Affe – und gehört daher nicht zu unseren Urahnen"[349]. Daher ist Koschorkes rhetorische Ausgangsfrage, wie „Menschen einen wichtigen Teil der Organisation ihrer Lebenswelt einem so unzuverlässigen Medium [nämlich der Erzählung, Anm.] anvertrauen" können[350], durchaus ernst zu nehmen. Koschorke selbst gibt die Antwort: „[I]m praktischen Leben [kommt] niemand zurecht …, ohne zwischen dem, was ist, und dem, was nicht ist, klare

[346] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 18. Dies steht im Gegensatz zu seiner polemischen Abqualifizierung der „Logozentriker, Phallokraten, Essentialisten, Naturalisten oder wie sie sonst genannt worden sein mögen" (Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 117).

[347] Hier beruft sich Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 9–12, wie erwähnt vor allem auf Barthes, Strukturale Analyse von Erzählungen, 102.

[348] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 19, beruft sich dabei wie erwähnt auf Whites Rede von Erzählung als ‚metacode' (White, Value of Narrativity, 2).

[349] Simpson, Biology and the nature of science, 84. Vgl. Vollmer, Kant und die Evolutionäre Erkenntnistheorie, 193.

[350] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 16.

Unterscheidungen treffen zu können“[351]. In der Tat ist für die Kulturentwicklung der Menschheit ein starker Selektionsdruck anzunehmen für die Fähigkeit, Faktisches von Fiktivem zu unterscheiden. Deshalb lautet die Antwort: Menschen werden die ‚Organisation ihrer Lebenswelt‘ nur so lange dem Mythos anvertrauen, wie sie die von Koschorke erwähnte Ausdifferenzierung in Dichtung und Wissenschaft noch nicht vollzogen haben.

Ungeachtet dessen versucht Koschorke, kritische Rationalität als begrenzt, lückenhaft, unvollständig und relativ zu erweisen und für Erkenntnisansprüche, die im Namen des Narrativen erhoben werden, ‚Platz zu schaffen‘ (mit Kant gesprochen). Vor diesem Hintergrund erfolgt Koschorkes Auseinandersetzung mit der neoklassischen Theorie der Ökonomik und Spieltheorie. Eine besondere Bedeutung kommt dabei der anthropologischen Grundfrage zu, ob und inwieweit kritischer Rationalität bzw. rationalem Kalkül überhaupt eine Bedeutung im menschlichen Leben zukomme. In diesem Zusammenhang hat die Soziobiologie starke empirische Evidenzen für die Annahme erarbeitet, dass das Nutzenkalkül auch unabhängig vom Vorliegen der Fähigkeit zu Abstraktion, Generalisation und einsichtigem Handeln für alle Lebewesen, den Menschen eingeschlossen, grundlegend ist[352]. Auch und gerade wer im Hinblick auf emergente Eigenschaften sozialer Systeme die Vollständigkeit soziobiologischer Erklärungen bestreitet[353], wird zugestehen müssen, dass das Entstehen solcher Systemeigenschaften menschlicher Gesellschaften nur auf der Grundlage antropologischer Eigenschaften und damit der Eigenschaften der Einzelindividuen der Gattung homo sapiens sapiens erklärbar sein kann[354]. Diese Sicht wird im Rahmen des modernen Darwinismus dadurch unterstützt, dass das Individuum und nicht die Gruppe als Einheit der Selektion angesehen werden muss[355].

Koschorkes Versuch der Entlarvung des Gefangenendilemmas als rationalistische Fiktion geht dadurch ins Leere, dass das Phänomen verhaltensprägender Bindungen, die über den direkten individuellen Nutzen hinausgehen, durchaus von soziobiologischen Ansätzen in ein

[351] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 16. Somit gibt es ein gutes soziobiologisches Argument dafür, dass ein „Soziomorphismus *aller* menschlichen Erkenntnisleistungen“ (Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 347) im Sinne Durkheims nicht zutreffend ist. Plausibler, wenngleich ausbaufähig, wäre Koschorkes Überlegung, dass es „historisch-kulturell ermöglichte Wissensbestände“ gibt, „deren sozialer Entstehungskontext gleichsam von ihnen abfällt, so dass sie nur noch in der Sachdimension beheimatet scheinen“ (Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 348).

[352] Voland, Soziobiologie, 2: „Mit einem zunehmenden Verständnis der Kausalfaktoren auch der menschlichen Verhaltensorganisation gewinnt die Soziobiologie letztlich auch eine historische und kulturwissenschaftliche Dimension. Indem sie ‚Selbsterhaltung‘ und ‚Vermehrung‘ als evolvierte Lebensinteressen auch von Menschen beschreibt, hilft sie, vielfältige Phänomene der menschlichen Daseinsgestaltung vor dem Hintergrund biologischer Funktionalität zu begreifen. Getragen vom Darwinischen Paradigma offeriert sie eine naturalistische Perspektive der *conditio humana*“.

[353] So etwa Bunge/Mahner, Natur der Dinge, 165.

[354] Es ist daher als Kategorienfehler zu werten, wenn Koschorke den explanativen Ausgang der Soziobiologie vom Individuum mit dem Hinweis auf die Sozialität des menschlichen Ichbewusstseins als unzureichend meint erweisen zu können (vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 302).

[355] So gehört es mittlerweile zum Schulbuchwissen, dass die Soziobiologie als konsequente Anwendung des Darwinismus im Bereich der Verhaltensforschung zur Widerlegung der Vorstellung vom ‚arterhaltenden Verhalten‘ beigetragen hat. Vgl. Hornung/Miram/Paul, Verhaltensbiologie, 22. Nebenbei sei erwähnt, dass damit auch die sozialdarwinistischen Interpretationen der darwinischen Evolutionstheorie, welche sich auf die Ideologie der notwendigen Duchsetzung einer Rasse oder einer Volksgemeinschaft stützen, hinfällig werden.

erweitertes Konzept rationaler Nutzenabwägung einbezogen worden sind[356]. Mehr noch: Das bis dato unerklärte Phänomen des Altruismus (warum sterben Individuen nicht aus, die sich altruistisch verhalten?) kann über das Konzept der Fitnessmaximierung erklärt werden. Individueller Verzicht auf (überlebensrelevante) Vorteile trägt unter Umständen zur Erhaltung und Verbreitung der eigenen Gene bei (Genegoismus), erweist sich also als rational im Rahmen eines erweiterten Verständnisses von Nutzenabwägung. Damit geht einher, dass das ursprüngliche Verständnis von Altruismus, welches zunächst nur den direkten reziproken Altruismus (Verzicht auf Vorteile wird von den Nutznießenden direkt ausgeglichen) als rational begreifen konnte[357], zu erweitern ist. Auch der nepotistische Altruismus (Verzicht auf Vorteile zugunsten Verwandter) und der indirekt-reziproke Altruismus (Verzicht auf Vorteile ohne direkten Ausgleich durch Nutznießende) kann unter Umständen als mit dem rationalen Nutzenkalkül vereinbar angesehen werden[358].

Aus soziobiologischer Sicht wird somit soziales Verhalten nicht durch einen kontrafaktischen, narrativen Überbau hervorgerufen. Vielmehr versteht die Soziobiologie Geschichten, die kooperatives Verhalten bewerben, als Ausdruck und Reflex einer evolutionär vorgegebenen ökonomischen Rationalität, da altruistisches Verhalten ohne direkte Gegenleistung die soziale Bindekraft erhöht und damit ein soziales Klima schafft, welches dem altruistischen Individuum indirekt große Vorteile verschafft, indem es seine Fitness erhöht.

Koschorke dagegen konstruiert einen Widerspruch zwischen Individualegoismus und sozialer Kooperation, wobei letztere am Ende als narrative Fiktion erscheinen muss. Denn Koschorke spricht von einem ‚Tausch materieller gegen immaterielle Güter' und suggeriert damit die glaubensgestützte Immaterialität von sozialen Übereinkünften. Damit aber zeigt sich die idealistische Herkunft seiner Gesellschaftstheorie, welche dem komplexen Zusammenspiel von Ideal- und Realfaktoren nicht gerecht wird.

Vor allem aber verwechselt diese Auffassung des Sozialen Ursache und Wirkung: die Bindungen, die im fraglichen Beispiel des Gefangenendilemmas zu berücksichtigen wären, relativieren nicht den ursprünglichen (spieltheoretischen) Ansatz beim rationalen Kalkül, im Gegenteil: sie lassen sich letztlich allein von ihm her erklären. So kann es durchaus einem rationalen Kalkül entsprechen, dass ein Gefangener lieber eine höhere Haftstrafe riskiert, als vor seinem Kumpan oder in seinem sozialen Umfeld als ‚Verräter' dazustehen. Daher ist es

[356] Hier wirkt sich aus, dass Koschorke zwar den durchaus beachtlichen und umfangreichen soziobiologischen Diskurs und Forschungsstand zu kennen vorgibt, aber nicht darauf eingeht, obwohl er anschließend Grundsätzliches ausführt, das von diesem Diskurs direkt berührt wird (vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 302ff). Dabei stellt er die soziobiologischen Erklärungsansätze fälschlich als Versuch dar, „kooperatives Verhalten sozialdarwinistisch aus (gruppen)egoistischen Beweggründen" abzuleiten (Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 302).

[357] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 302f.

[358] Vogel, Evolutionsbiologie, 23: „Aus der direkten Reziprozität entwickeln sich – gesteuert durch die kognitiv-intellektuelle Evolution des Menschen – komplexe Systeme gewinnbringender indirekter Reziprozität. In komplexen Sozietäten vervielfältigen sich die Möglichkeiten, mit relativ geringem Kosten-Einsatz wechselseitig nützliche reziproke Interaktionen auszuführen. Es kommt somit im individuellen Eigeninteresse vor allem darauf an, sich selbst den anderen gegenüber als möglichst attraktiver, nicht diskriminierender Altruist darzustellen; davon profitiert man, indem man die anderen dazu anregt, sich einem selbst gegenüber besonders altruistisch zu verhalten. Das Prinzip Eigennutz bleibt also durchaus grundlegend. Zugleich aber beteiligt man sich an der für alle Sozietätsmitglieder gewinnbringenden Aufschaukelung zu einem scheinbaren Nettokosten-Altruismus …"

eine Fehleinschätzung, wenn Koschorke behauptet, die „*verallgemeinerte wechselseitige Annahme der Bereitschaft zu kooperativem Verhalten*“ bilde „einen Wert, der größer ist als die Summe der überschaubaren partikular-egoistischen Nutzenkalküle“[359]. Die Konzeption des indirekt-reziproken Altruismus bietet ein Verständnis des Menschen an, das tragfähig genug ist, Phänomene wie Vertrauen[360] oder soziale Kooperation zu verstehen, ohne die Idee einer rationalen sozialen Praxis aufgeben zu müssen.

Natürlich gibt es soziale Situationen, in denen (natürlich aus individueller Perspektive) indirekt reziproker Altruismus nicht dem Nutzenkalkül zu entsprechen scheint. Grundsätzlich stellt sich zudem das ‚Schwarzfahrer-‘ bzw. ‚Trittbrettfahrerproblem‘. Ebenso grundsätzlich ist jedoch der fitnesssteigernde Effekt einer Haltung des indirekt-reziproken Altruismus nicht zu bestreiten. In spieltheoretischen Simulationsexperimenten hat sich jedenfalls die Haltung, unkooperative Reaktionen zu sanktionieren, jedoch immer wieder zu Kooperation bereit zu sein (‚Tit for Tat‘) als die effektivste soziale Strategie erwiesen[361]. Auf dieser Grundlage kann die Existenz von Sozialität und darauf aufbauend die soziale Funktion von Erzählungen zuallererst plausibel gemacht werden. In Koschorkes kulturalistischem Erklärungsansatz dagegen stehen narrative Vergemeinschaftung und individueller Nutzenkalkül im Gegensatz zueinander, so dass die Existenz sozialer Strukturen letztlich rätselhaft bleiben muss.

### *2.7.2. Grenzen des Begrifflichen?*

Koschorkes Sicht logisch-begrifflicher Darstellungsformen beruht wie erwähnt auf seinem Vorhaben, „narratologische Ansätze in einem erweiterten Sinn kultursemiotisch fruchtbar zu machen“[362]. Aus erzähltheoretischer Sicht fällt ihm dabei vor allem die „historische[] Spur“[363] und insofern die Wandelbarkeit von Begriffen ins Auge, die zu einer entsprechenden Relativierung Anlass gibt. Begriffe kommen dabei ausschließlich als Kristallisationspunkte historischer Bedeutungsentwicklungen in den Blick.

Zu Bedenken ist jedoch, dass diese historistische bzw. kulturalistische Sichtweise darauf beruht, dass die jeweiligen Begriffe aus ihrem theoretischen Zusammenhang herausgenommen werden. Daher sollte ihnen die Möglichkeit einer präzisen Bedeutung in ebendiesem Zusammenhang nicht abgesprochen werden. Begriffe entfalten nur im jeweiligen (Theorie-) Kontext ihre eigentliche Bedeutung – und nicht in dem Versuch, in historischen Längsschnitten die „Bedeutungsreichweite von Begriffen in all ihren Dimensionen … vollständig [zu] ermessen“ bzw. der Begriffsbedeutung quer durch alle möglichen „Wissensräume“ nachzuspüren – erst recht, wenn diese von vornherein als ‚uneben‘ und ‚diskontinuierlich‘ behauptet werden[364]. Im theoretischen Kontext eignet Begriffen eine Eindeutigkeit, welche vernünftige epistemische Entscheidungen ermöglicht. Popper hat daher

[359] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 309.
[360] Zur Entgegensetzung von Vertrauen und Nutzenkalkül vgl. die im Anschluss an Luhmann, Vertrauen, 21, von Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 309f, gemachten Ausführungen.
[361] Behnke, Entscheidungs- und Spieltheorie, 162ff.
[362] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 275.
[363] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 275.
[364] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 331.

im wissenschaftstheoretischen Zusammenhang den Essentialismus kritisiert und eingeschärft, dass es nicht auf Begriffe, sondern auf Theorien ankomme[365].

Von daher lässt sich Koschorkes Behauptung, ein Begriff könne gar nicht von seinem narrativen Ursprung abgetrennt werden, sofern er selbst „ein miniaturisiertes beziehungsweise stillgelegtes Narrativ“[366] darstelle, leicht als genetischen Fehlschluss entkräften. Denn diese Sichtweise, welche auf die „metaphorisch-narrativen ‚Ladungen‘“[367] von Begriffen zielt, hat ausschließlich die Genese von Begriffen im Blick und ist nicht in der Lage, das Begriffliche als Darstellungsform eigener Art zu würdigen. Wer die begriffliche Logik dadurch negiert, dass er Begriffe mit „Erzählelementen aus[stattet]“[368], begeht nicht nur einen Kategorienfehler, er handelt auch intellektuell unredlich, wenn intellektuelle Unredlichkeit darin besteht, den Bedeutungsgehalt einer Darstellung kontextwidrig zu überschreiten[369], das heißt eine präzise Begrifflichkeit als narrativ-mehrdeutig auszugeben[370].

Der zentrale Einwand gegen Koschorkes Plädoyer für eine Grenze des begrifflichen Denkens besteht in dem Hinweis, dass er von einer überkommenen platonischen Auffassung begrifflicher Rationalität ausgeht. Diese Auffassung entspricht nicht dem aktuellen Rationalitätsverständnis einer realwissenschaftlich orientierten Philosophie; realwissenschaftliche Rationalität lässt sich nur noch sehr punktuell nach dem Modell des arbor porphyrius verstehen: Ihr geht es nicht primär um Subsumtion, sondern um Erklärung individueller Sachverhalte, wobei es gerade das Individuelle ist, welches auf diese Weise nicht eliminiert, sondern hervorgehoben wird. Die reduktive Logik der Realwissenschaften kann sogar als der platonischen Begriffshierarchie diametral entgegengesetzt aufgefasst werden, sofern etwa ein Begriff wie ‚Nation‘ nicht als ideelle Vorgabe einer ‚höheren Seinsstufe‘ betrachtet wird, sondern höchstens als emergente Struktureigenschaft auf der Grundlage der Organisation von Individuen. Das heißt die reduktive Logik der Realwissenschaften hat eine ‚bottom up‘-Perspektive, welche der idealistischen ‚top-down‘-Perspektive der klassischen Metaphysik entgegensteht. Ausgangspunkt wissenschaftlicher Deduktion ist nicht ein ‚Oberbegriff‘ auf der höchsten immateriellen Seinsebene, sondern ein universelles Naturgesetz auf der fundamentalen materiellen Seinsebene. Dabei ist der realwissenschaftliche Reduktionismus konservativ, das heißt er leugnet nicht die Realität der

[365] Popper, Objektive Erkenntnis, 127f: „Uns sollten Theorien interessieren: die Wahrheit, das Argument. Wenn so viele Philosophen und Wissenschaftler immer noch glauben, Begriffe und Begriffssysteme (und Probleme ihrer Bedeutung oder der Bedeutung von Wörtern) seien ähnlich wichtig wie Theorien und theoretische Systeme (und Probleme ihrer Wahrheit oder der Wahrheit von Aussagen), dann leiden sie noch unter Platons Hauptfehler“.
[366] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 331.
[367] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 331.
[368] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 275.
[369] In Anlehnung an Linde, Redlichkeit, 294f: „… Unredlichkeit des begriffsbildenden Verstehens [kann] dadurch zustande kommen […], dass das logische Möglichkeitsspektrum im Bereich des normalen Interpretanten, so wie es durch den jeweils vorausliegenden (nämlich entweder normalen oder genuin dynamischen) Interpretanten normiert ist, über- oder unterschritten wird“.
[370] Ein klassisches Beispiel stellen die auch bei Koschorke zu findenden Umdeutungen naturwissenschaftlicher Begriffe zu kulturwissenschaftlichen Metaphern dar; bei Koschorke insbesondere repräsentiert durch die Rede von ‚semiotischen Feldern‘ oder ‚Räumen‘ bzw. ‚kultureller Zeit‘.

emergenten Struktureigenschaften, die etwa aus der Vergesellschaftung von (menschlichen) Individuen resultieren[371].

Allerdings ist damit nicht die Annahme verbunden, bei den von Koschorke eingespielten ‚Oberbegriffen' ‚Ethnien', ‚Nation' und ‚Rassen' handele es sich um naturgegebene ‚Inklusionshierarchien', wie Koschorke suggeriert. Ein Realismus bezüglich des Sozialen ist damit vereinbar, die genannten Kategorien als historisch bedingte Konstruktionen zu betrachten[372], die keineswegs zwingend sind, sondern aus heutiger Sicht eher anachronistisch anmuten. Was für die Wissenschaft gilt, ist im Übrigen auch für die Politik der Menschenrechte festzustellen. ‚Menschheit' ist demnach keine abstrakte ‚Inklusionskategorie', die mit Gewalt menschliches Leben einverleibt und dabei alles Individuelle eliminiert[373]. Im Gegenteil zielt diese Kategorie darauf, den einzelnen Menschen von den Zwängen und Eigengesetzlichkeiten der jeweiligen Form der Vergesellschaftung zu schützen und Individualität zu ermöglichen. Sie ist Ausdruck und Resultat elementarer Lebensinteressen menschlicher Individuen; darin besteht ihre transkulturelle Attraktivität und Konsensfähigkeit. Dass in diesem Rahmen dennoch Widersprüche auftreten, etwa im Konflikt von Menschenrechten einerseits und Sklaverei bzw. traditionellen Geschlechterrollen andererseits, sollte nicht als Nivellierung von Individualität gewertet werden, sondern vielmehr als ihre Inkraftsetzung.

### *2.7.3. Grenzen des rationalen Diskurses?*

Wie sein Gewährsmann Lotmann betont auch Koschorke die „Unbestimmtheit"[374] von Kommunikation, die in einem Kontinuum der Interpretationsmöglichkeiten „zwischen Information und Rauschen"[375] angesiedelt sei: „*Unmöglich* wird die Kommunikation, wenn alle Codierungen ausfallen und folglich auch keine Übersetzung zwischen den Kommunikanten stattfinden kann; *unnötig* wird sie, wenn alle Individuen auf den gleichen Code geschaltet sind"[376]. Bezüglich der Erzählungen spielen „Strategien der Mehrdeutigkeit und Unbestimmtheit" die Hauptrolle, um das gesellschaftliche „Konfliktpotential dadurch zu bändigen", dass ein „elastische[r] Kommunikationsraum mit hinreiched informellen, variablen, ja sogar spielerischen Verfahren der Informationsverarbeitung"[377] entsteht. Daraus

[371] Bunge/Mahner, Natur der Dinge, 166, vertreten ungeachtet bzw. aufgrund ihres (emergentistischen) Materialismus (Bunge/Mahner, Natur der Dinge, 148), eine „multifaktorielle bzw. systemische Sicht sozialer Sachverhalte", die neben mikroreduktionistischen auch makroreduktionistische Erklärungsstrategien (Bunge/Mahner, Natur der Dinge, 72–78) bzw. ‚systemische Erklärungen' (Bunge/Mahner, Natur der Dinge, 165) ermöglicht. Dass selbst innerhalb eines Physikalismus, der „alle Eigenschaften in der Welt als mit physikalischen Eigenschaften identisch" auffasst, „die charakteristischen Züge der Eigenschaften der Einzelwissenschaften bewahrt werden (konservativer Reduktionismus)" können, zeigen Esfeld/Sachse, Identität statt Emergenz, 84, 84–110.

[372] Vgl. Searle, Konstruktion.

[373] Daher entfällt auch das bei Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 179ff, lediglich angedeutete Argument, die Menschenrechte übernähmen eine Funktion im Rahmen des westlichen Kulturimperialismus, um die ‚Einverleibung' ‚segmentärer Gesellschaften' „in einen hierarchischen Instanzenzug" voranzutreiben.

[374] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 124.

[375] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 122.

[376] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 123.

[377] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 351.

resultiert Koschorkes ‚semiotisch-narratologischer Ansatz'[378], wonach das Narrative seine integrative Kraft aus seiner Mehrdeutigkeit beziehe[379].

Die Betonung der Vieldeutigkeit der Darstellungsformen übersieht allerdings, dass jeder konkrete Verstehensprozess auf Eindeutigkeit zielt. Dabei ist unbestritten, dass Kommunikation nicht einfach ein Austausch von Informationen, sondern ein Interpretationsvorgang ist, der „sich in der gesamten Bandbreite eines partiellen Vertehens und Umformens ab[spielt]"[380]. In jeder konkreten Situation ist jedoch die Bedeutung kontextuell festgelegt und dies erfordert eine genauere semiotische Analyse der beteiligten Darstellungsformen und ihrer Interpretationszusammenhänge. Darüber hinaus werfen Darstellungen nicht nur (semantische) Fragen der Bedeutung, sondern auch (pragmatisch-methodologische) Fragen der kommunikativen bzw. argumentativen Auseinandersetzung auf. Da bei Koschorke diese konkrete Perspektive zugunsten überindividueller ‚Zeichenmechanismen' tendenziell ausgeblendet wird, nimmt sein an Lotman angelehntes ‚umfassendes Modell kultureller Zeichenprozesse'[381] die Züge eines semiotischen Idealismus an, verliert dadurch allerdings auch dramatisch an Aussagekraft – sofern der Kultursemiotiker sich darauf beschränkt, im Zusammenhang einer ‚Thermodynamik der Kultur'[382] metaphernreiche Beschreibungen einer postulierten Geistesdynamik zu liefern[383], welche die konkreten Individuen lediglich ‚vollstrecken'[384].

Dabei ist es ironischerweise gerade Koschorke, der alternative Diskurstheorien recht schnell und pauschal als zu statisch und zu abstrakt bzw. zu wenig auf konkrete kommunikative Interaktion eingehend kritisiert. Dabei vernachlässigt er, dass es Varianten von Diskurstheorien gibt, die zumindest von der Möglichkeit eines intersubjektiven Interessensausgleichs ausgehen (Habermas) oder die von der Möglichkeit eines Austauschs von Argumenten mit dem Ziel der Wahrheitsfindung bzw. der rationalen Einigung auf normative Geltung ausgeht – wie etwa Ansätze der von Koschorke verworfenen Ideologiekritik (Topitsch).

Die von Koschorke verwendete Metaphorik des ‚semiotischen Feldes' kann somit weder eine präzise semiotische Verhältnisbestimmung der verschiedenen Darstellungsformen liefern, noch berücksichtigt sie die jeweilige Positionalität der kommunizierenden Individuen.

---

[378] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 351.

[379] Die Insuffizienz selbst der Bilder wird deutlich, wenn Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 367, von „einem Gewimmel von Differenzen" des epistemischen ‚Feldes' „in allen Größenordnungen" spricht, „die sich fortwährend auftun und kollabieren".

[380] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 122.

[381] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 119.

[382] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 137.

[383] Die Abstraktheit und Formalität solcher Metapherngebäude wird deutlich an Koschorkes, Wahrheit und Erfindung, 125–134.136f, Diskussion von Lotmans Modell des Wechselspiels von Zentrum und Peripherie eines kulturellen Feldes (Koschorke bezieht sich vor allem auf Lotman, Über die Semiosphäre, 287–305). Ob die ‚semiotische Hitze' (Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 134) der Unbestimmtheit nun eher in Machtzentren oder in Randlagen brodelt – allein der Umstand, dass man für beides in der Geschichte mühelos Beispiele finden wird, kann als Indiz für den begrenzten Erklärungswert solcher Bilder gewertet werden. Die metaphorische Rede von ‚Gravitationsfeldern', ‚Kollisionszonen', ‚wandernden Wirbelfeldern', ‚ineinander verschachtelten, selbstähnlichen Figurationen' (Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 132f) verschärft diese Problematik nur.

[384] Dem enrspricht Kritik, die Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 103, selbst gegen die Diskurstheorie Foucaults vorgebracht hat.

Letzteres hat Koschorke in anderem Zusammenhang mit Recht kritisiert[385] und entsprechend auch im Blick auf Lotmanns Schlüsselbegriff der ‚Semiosphäre' und sein ‚holistisches Denken' Bedenken angemeldet[386]. Sein eigenes von Lotman übernommenes Verständnis von Kommunikation fokussiert jedoch ebenfalls ausschließlich die abstrakte Dynamik von Zeichenprozessen – gefasst in eine Raummetaphorik, die von ‚miteinander interferierenden' „Zonen von geringerer und größerer *Sinndichte*"[387] ausgeht.

Wie in vielen semiotischen Ansätzen werden bei Koschorke bzw. Lotmann ‚Unbestimmtheit'[388] und ‚Unordnung'[389] als zentrales Movens von Zeichendeutungsprozessen bzw. von Kommunikation aufgefasst. Es ist aber schwer vorstellbar, wie Nicht-Verstehen partielles Verstehen und Missverstehen[390] solche Prozesse fördern sollen bzw. wie in diesem Fall noch von Kommunikation die Rede sein kann. Prinzipiell können vage Begriffe ein Verstehen nur *suggerieren*, wenn sie divergierende, ja sogar gegensätzliche Bedeutungen beinhalten. Die damit erreichte (politische) Einheit kann nur rhetorischer Natur sein, wie Koschorke ja auch freimütig zugibt und ist daher nicht mehr als ein sprachlicher Kunstgriff, der die real existierenden wirklichen Differenzen nur übertünchen, aber nicht ausräumen kann. Darüber hinaus scheinen bei Koschorke – ganz im Sinne hermeneutischen Denkens – Verständnis und Einverständnis ineins zu fallen. Dieses Missverständnis würde Koschorkes Annahme erklären, dass jeder kognitive Dissens zugleich die Gefahr der Inkommensurabilität bzw. des Zerreißens des kommunikativen Gewebes[391] mit sich bringe.

Nun ist nicht zu leugnen, dass Meinungsverschiedenheiten und übermäßige Spezialisierung in den Wissenschaften die Bereitschaft zur Kommunikation unterminieren können. Ebenso wenig ist aber zu leugnen, dass die beiden genannten Fälle umgekehrt auch gerade einen Anreiz zur Kommunikation darstellen können. Empirisch und wissenschaftstheoretisch gesehen spricht nichts dafür, dass eine Verständigung in solchen Fällen nicht möglich sein soll[392]. Ansonsten wären die betreffenden Personen noch nicht einmal in der Lage festzustellen, dass überhaupt divergierende Erklärungshypothesen oder zu synthetisierende wissenschaftliche Spezialperspektiven vorliegen. Der Wettstreit konkurrierender Erklärungshypothesen verdeutlichen ebenso wie der demokratische Meinungswettstreit in der Politik die Möglichkeit einer rationalen Kommunikation. Diese ergibt sich allerdings gerade aus der kognitiven Dissonanz der jeweils beteiligten Perspektiven und nicht daraus, dass solche kognitiven Differenzen durch rhetorische Kunstgriffe bzw. Leerformeln überdeckt

[385] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 101ff.
[386] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 119.
[387] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 122.
[388] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 124.
[389] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 123.
[390] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 122, zitiert zustimmend Lotman, Sign Mechanism, 302: „Non-understanding, incomplete understanding, or mis-understanding are not side-products of the exchange of information but belong to its very essence".
[391] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 303–311.
[392] An dieser Stelle legt sich ein ausführliches Referat der empirischen und wissenschaftstheoretischen Argumente nahe, die mit Erfolg gegen die sogenannte Inkommensurabilitätsthese vorgebracht worden sind. Ein solches Referat würde allerdings den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Thomas Kuhn kann als prominentester Vertreter der Inkommensurabilitätsthese im Bereich der Wissenschaftstheorie gelten. Für die Kritik an seinen Anschauungen vgl. Ruß, Wissenschaftstheorie, 113–156, und Andersson, Kritik und Wissenschaftsgeschichte.

werden. Menschen sind keineswegs so an ihre jeweiligen Denkhorizonte gebunden, dass sie unfähig wären, fremde Perspektiven oder widersprechende Überzeugungen zu verstehen[393].

Dagegen führt Koschorkes Modell der fluiden Begriffe, des ‚Widerstreits', der ‚Disparitäten'[394] eingestandenermaßen zu einem Begriffsrelativismus, der letztlich nur die Machtförmigkeit wissenschaftlicher und gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse befeuert[395]. Wie Koschorke selbst zugibt, resultiert aus der von ihm propagierten Strategie des ‚code switching', des ‚Jonglierens' „zwischen ungleichnamigen Prinzipien" und vor allem der Strategie, „die Verhältnisse im Unbestimmten zu lassen", die „Kunst des Nichtwissens beziehungsweise der geregelten Nichtkenntnisnahme" – mit anderen Worten: ein Dogmatismus, der die kritische Diskussion verweigert mittels der „negativen Operation, semiotische Interdependenz zu *unterbrechen*"[396]. Entlarvend ist auch die Bemerkung Koschorkes, dass die von ihm postulierten narrativen Aushandlungsprozesse das Gepräge „des Kampfes um Rederecht, Deutungsmacht und Beachtung"[397] trügen. Einigkeit kann dann per se nur erreicht werden in der Fokussierung auf „situative Umstände, Machtverhältnisse und Interessen, … performative und pragmatische Aspekte"[398]. Die Priorisierung des Narrativen bedeutet somit auch in methodologischer Hinsicht einen Rückschritt, indem die Kraft der Kommunikation oder gar des Arguments durch die suggestive[399] Deutungsmacht von Erzählungen ersetzt wird.

Somit ist Koschorkes These abwegig, vage Begriffe ermöglichten erst die Austragung kognitiver Diskrepanzen und Konflikte. Ein vager Begriff, der Gegensätzliches beinhaltet, unterminiert vielmehr Kritik: Logisch gesehen ist ein Satz mit vagen Begriffen im Sinne Koschorkes in sich widersprüchlich; aus einem solchen Satz folgt Beliebiges, entsprechend gibt es keine Möglichkeit, ihn zu widerlegen. Praktisch gesehen verdecken vage Begriffe bestehende kognitive Kontroversen; es wird ein Konsens, eine Einheit suggeriert, die nicht besteht; ihr rhetorischer Gebrauch kann daher als eine Immunisierungsstrategie angesehen werden.

Im Verweis auf Erzählung dementiert Koschorke somit letztlich kritischen Diskurs, Ideologiekritik und rationale Wahrheitssuche. Dies ist zu bedenken, wenn Erzählungen von Koschorke als „Schauplätze von Aushandlungsprozessen" und zugleich als Einheitsfunktion der Kultur, sofern „[d]as Bindegewebe von Erzählungen … alle sprachlichen Schichten [durchwächst]"[400], vorgestellt werden. Denn das Narrative als vermeintlich demokratischer Kommunikationsbereich mit Integrationsfunktion entpuppt sich bei näherem Hinsehen als ‚Verteilungskampf' um „*Artikulationschancen*"[401]. Erzählungen sind bei Koschorke demnach

[393] An dieser Stelle berühren sich die Ergebnisse der Debatte um Inkommensurabilität mit Poppers Kritik am ‚Mythos des Rahmens' (vgl. Popper, Mythos des Rahmens, 118.120.135ff.148f.154).
[394] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 185f.
[395] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 185: „Immer aufs Neue stellt sich dabei die Frage: Wo liegt der Einsatz, welches ist der Leitbegriff, welcher Diskurs erhält die Macht, die andere Diskurse, die anderen Einsätze vertreten, zu rahmen und damit den eigenen Vorgaben zu unterwerfen?"
[396] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 186.
[397] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 102.
[398] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 350f.
[399] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 103–106, betont selbst die ‚Illusionswirkung' und ‚affektive Energie' von Erzählungen.
[400] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 83f.
[401] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 41.

gerade nicht Foren rationaler Aushandlungsprozesse, sondern Waffen im Kampf um Deutungshoheit, mit denen ein ‚framing' bzw. ‚reframing' von Diskursen betrieben wird bzw. betrieben werden soll[402] – statt die Möglichkeit einzuräumen, dass auch Voraussetzungen bestimmt, kritisch diskutiert und ggf. verworfen werden können[403].

Grundsätzlich ist deshalb, bezogen auf die ‚empörenden' Einzelfälle gesellschaftlicher Ungerechtigkeit in Koschorkes Modell keine Hilfe oder Veränderung zu erwarten, sofern „die gesellschaftlichen Strukturen und die sie begründenden Narrative gegenüber den auf Wechselfälle des Lebens bezogenen *stories* gewöhnlich unempfindlich sind"[404]. Dies wiederum hat strukturelle Gründe, denn „[m]it Blick auf den umfassenderen kulturellen Zusammenhang … besteht die entscheidende Kompetenz im geregelten Umgang mit der *Unlösbarkeit* von Problemen"[405]. Somit sind die ‚großen' Narrative im Rahmen der Kultursemiotik Koschorkes primär „an der Stabilisierung der gesellschaftlichen Zeichenordnung beteiligt"[406]. Auch Koschorke kann kaum leugnen, dass auf diese Weise bestehende Konflikte nicht gelöst, sondern überspielt und dadurch verstetigt werden, so dass Erzählungen letztendlich schlicht Regressionsfunktion haben: „Unterhaltung, Ablenkung, Entlastung vom wirklichen Leben, Beschwichtigung von Ängsten, Sinnstiftung"[407].

Andererseits betont Koschorke wie dargelegt in diesem Zusammenhang den ‚subversiven' Charakter der Erzählungen, ihre gesellschaftliche Funktion als „Medium unendlicher Transformation"[408]. Diese Beteuerung von Veränderung ist jedoch offensichtlich so unspezifisch gedacht, dass sie nicht als Planungsinitiative bzw. als Maßnahme zur Lösung der sich in Einzelschicksalen realisierenden Probleme gedacht werden kann.

Somit wird man schlussfolgern müssen, dass im Rahmen des an Lyotard erinnernden Widerstreit-Konzepts von Koschorke nur konservatives Bewahren oder revolutionärer Umsturz bzw. Verdrängung von ‚Zeichenregimes' denkbar sind; in beiden Fällen käme den sogenannten „enabling narratives"[409] die Funktion des semantischen Abschwächens, Überdeckens bzw. Überspielens der bestehenden oder entstehenden Widersprüche oder Brüche zu. Eine rationale Verhältnisbestimmung und Bearbeitung eventueller Widersprüche böte hingegen die Möglichkeit echter Veränderung und Weiterentwicklung dadurch, dass Missverständnisse ausgeräumt, konfligierende Geltungsansprüche argumentativ ausgetragen und Grenzüberschreitungen geahndet werden.

#### *2.7.4. Grenzen wissenschaftlicher Erklärung?*

Koschorke versucht, den Erklärungswert von Erzählungen dadurch zu erweisen, dass er den Erzählungen, welche plausible Zusammenhänge herstellen, die Faktizität ‚empirischer Daten'

[402] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 63.
[403] Popper, Mythos des Rahmens, 154; Albert, Traktat, 41f.
[404] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 382.
[405] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 383.
[406] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 397.
[407] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 107.
[408] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 397.
[409] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 397.

gegenüberstellt[410]. Diese Sichtweise kann ihr Ziel nicht erreichen, denn bereits propositionalen bzw. wissenschaftlichen Erklärungen geht es um die Herstellung solcher Zusammenhänge, welche sich weder (in wissenschaftstheoretischer Hinsicht) von empirischen Daten noch (in epistemisch-ontologischer Hinsicht) von deren Faktizität trennen lassen. Koschorkes Bestreben, die Unterschiede zwischen Erklärungen und Erzählungen im Hinblick auf das ‚Herstellen von plausiblen Zusammenhängen' einzuziehen, treibt Erzählungen in einen sinnlosen Wettkampf mit wissenschaftlichen Erklärungen um die beste Erklärungsleistung. Diesen Wettstreit können Erzählungen nur verlieren. Sinnlos ist dieser Wettkampf zudem, weil er an der eigentlichen Bedeutung von Erzählungen vorbeigeht. Auch Koschorkes Unterfangen, durch die methodologische Unterscheidung von narrativer Plausibilität und wissenschaftlicher Verifizierbarkeit[411] eine besondere narrative Erklärungsebene zu sichern ist unglücklich, weil sich das strenge Verifizierbarkeitskriterium schon im Binnenbereich der Wissenschaft längst zum Prinzip kritischer Prüfung und damit zu einer Haltung ‚argumentationsgestützter Plausibilitätsgenügsamkeit' (Franz Josef Wetz) ausgeweitet hat.

Angesichts der Annahme, Narration stelle durch „spontane[], den beschwerlichen Weg des Erklärens abkürzende[] Kausalitätsannahmen"[412] gewissermaßen einen natürlicheren, plausibleren und ökonomischeren Königsweg der Erklärung dar als die Wissenschaft, ist zunächst mehr als fraglich, ob Koschorke hier die Kategorie der Kausalität richtig zuordnet. Zumindest nach neueren wissenschaftstheoretischen Erkenntnissen sind es wissenschaftliche Erklärungen, die vorrangig als Kausalerklärungen zu gelten haben[413] und entsprechend unterscheiden traditionelle Erzähltheorien in der Regel zwischen narrativem Sinnzusammenhang, der auf Motive von Figuren rekurriert und theoretischem Kausalzusammenhang, der die Wirksamkeit von Strukturen in den Blick nimmt[414]. Geradezu abwegig ist Koschorkes Behauptung, wissenschaftliches Erklären sei von spontaner Hypothesenbildung abgekoppelt zu denken, ja dieser geradezu entgegengesetzt, es gehe vielmehr um das anstrengende Unterfangen, „zu einem aus seinem Vorstellungskontext herausgelösten Einzeldatum vorzudringen"[415] bzw. „zwei angrenzende Phänomene isoliert zu verarbeiten, als zwischen ihnen *ad hoc* einen hypothetischen Zusammenhang zu konstruieren"[416]. Wissenschaftstheoretisch kann es als weitgehender Konsens angesehen werden, dass Erklären im Herstellen von Zusammenhängen besteht und hypothetisch-

[410] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 334.

[411] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 334f im Verweis auf Bennett/Feldman, Reconstructing Reality in the Courtroom, 32f.

[412] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 150.

[413] Esfeld/Sachse, Kausale Strukturen.

[414] So hält etwa Ricoeur, Zeit und Erzählung I, 104.129, letztlich an einer entsprechenden Unterscheidung fest. Ungeachtet der Tatsache, dass auch historische Erklärung von der narrativen Plot-Struktur Gebrauch machen müsse (Ricoeur, Narrative function, 278.282) unterscheidet Ricoeur bezüglich der ‚*Referenz*dimension' zwischen Fiktionserzählung und historischer Erzählung, da nur letztere einen Wahrheitsanspruch erhebe. Das nomologische Modell bleibt aus der Sicht Ricoeurs der ‚logical marker' hinsichtlich dessen, was als wissenschaftliche Erklärung in Frage kommt (Ricoeur, Zeit und Erzählung I, 174). Vgl. Ricoeur, Zeit und Erzählung I, 215: „Diese [narrativistische] Auffassung sagt uns, auf welcher vorgängigen Verstehensmodalität die Erklärung beruht, gibt uns jedoch kein Äquivalent, keinen narrativen Ersatz für die Erklärung. Darum werden wir einen *indirekteren* Zusammenhang zwischen historischer Erklärung und narrativem Verstehen suchen".

[415] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 151.

[416] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 150.

deduktiv erfolgt, demnach auf kreative Einfälle (Abduktionen) angewiesen ist. Wissenschaftliches Erklären baut daher tatsächlich in hohem Maße auf vorwissenschaftliche Erklärungsansätze auf, was aber durchaus damit vereinbar ist, dass die aus ihnen entwickelten wissenschaftlichen Erklärungen gegebenenfalls kontraintuitiv und unanschaulich sind. Vor allem ist eine bloß ‚temporale' oder gar ‚additive'[417] Aneinanderreihung von „vereinzelten empirischen Daten"[418] alles andere als eine Erklärung im wissenschaftlichen Sinne.

Eine weitere Konfusion Koschorkes besteht in der Behauptung, narrative ‚Erklärungen' seien auf einer Ebene mittlerer Komplexität angesiedelt und daher nicht nur ökonomischer, sondern auch ‚plausibler' und ‚glaubwürdiger' als das Unterfangen der Wissenschaften, einen „vollständige[n] und lückenlose[n] Sinnzusammenhang" zu ‚konstruieren'[419]. Ein Problem an dieser Darstellung Koschorkes ist die fehlende Unterscheidung von Erklärung und Prüfung. Selbst wenn man davon absieht, dass Erzählungen nicht ohne Weiteres als vorwissenschaftliche (Kausal-) Erklärungen anzusehen sind, kann sich die Charakterisierung als ‚plausibel' nur auf die Tatsache beziehen, dass solche ‚Erklärungen' unserer Intuition und Anschauung besonders nahe kommen, weil sie auf der ‚mesokosmischen' Ebene mittlerer Dimensionen der Alltagswelt operieren[420]. Von einer rationalen Plausibilität solcher Erklärungen als Ergebnis einer kritischen Prüfung kann dagegen gerade nicht die Rede sein. Ihre de facto Unmittelbarkeit darf nicht mit Plausibilität im normativ-methodologischen Sinne verwechselt werden.

Der wichtigste Einwand bezieht sich jedoch auf Koschorkes Zentralthese, das propositionale Wissen der Wissenschaften bedürfe einer narrativen Rahmung[421], ohne die es „in unzusammenhängende Kenntnisparzellen" ‚zerfalle'[422]. Es ist aber nicht zutreffend, dass die Wissenschaften einer „*epistemischen Organisatonsleistung* von Narrativen" bedürfen. Die zunehmende Spezialisierung mag darüber hinwegtäuschen, dass den Realwissenschaften eine synthetisierende Dynamik eigen ist[423]. Vor allem kann es als gut bestätigte wissenschaftstheoretische Tatsache gelten, dass Wissenschaft nicht in einem Sammelsurium beziehungsloser Einzelfakten besteht. Vor diesem Hintergrund ist es einfach irreführend, wenn Koschorke behauptet, Erzählungen seien für die innerwissenschaftliche Wissensorganisation, das ‚Zusammenfügen verstreuten Einzelwissens' oder sogar als ‚Anleitungen für Beobachtungen' ‚unentbehrlich'[424].

---

[417] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 150.
[418] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 151.
[419] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 151.
[420] Vollmer, Jenseits des Mesokosmos.
[421] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 253: „Die gesellschaftlichen *master narratives* jedoch binden große Mengen an Wissen und sind allein schon aus diesem Grund unentbehrlich". Vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 253: „Die Masse des durch Große Erzählungen aufbereiteten Wissens ist so unüberschaubar und das stabilisierende Geflecht ihrer internen Querverweise so dicht, dass sie zu einem eigenständigen, von außen kaum steuerbaren Gravitationssystem werden können". Zur Kritik des in diesem Zitat zum Ausdruck kommenden ‚Mythos des Rahmens' bzw. der Auffassung von der Kritikimmunität letzter Voraussetzungen' vgl. Popper, Mythos des Rahmens, 118.120.135ff.148f.154 bzw. Albert, Traktat, 41.86.
[422] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 253. Vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 258, wo er von „Selbstorganisation und –stabilisierung von narrativen Wissensordnungen" spricht.
[423] Vollmer, Einheit der Wissenschaft, 168; vgl. Kanitscheiders, Naturphilosophie und analytische Tradition, 77ff, Plädoyer für eine synthetische Naturphilosophie.
[424] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 329f.

Es gibt eine Reihe von Einflussfaktoren, die innerwissenschaftlich auf Einheit bzw. Synthese der Einzelerkenntnisse drängen und die auch in anderen Zusammenhängen bereits genannt worden sind: Die zunehmende interdisziplinäre Verflechtung der Realwissenschaften, die gemeinsame evolutionäre Perspektive aller Realwissenschaften und der synthetisierende Charakter der modernen Naturphilosophie[425]. Dazu kommt die auf einheitliche, universale Erklärung zielende wissenschaftliche Methode[426]. Nicht das Erzählen, sondern die Entwicklung leistungsfähiger Erklärungshypothesen ist der Kern des wissenschaftlichen „Verfahren[s] der Datensynthese“[427]. Daher kann auch aus heutiger Sicht durchaus und nach wie vor an dem Projekt festgehalten werden, „alle unsere Erkenntnisse in einer kohärenten und vollständigen Sicht der Welt zusammenzuführen“[428], welches aktuell in der Philosophie neue Nahrung erhält.

Insofern ist auch Koschorkes Behauptung des narrativen Charakters der „Evolutionstheorie des 19. Jahrhunderts“ – trotz der vielsagenden historischen Einschränkung dieser Aussage – radikal irreführend[429]. Ein näherer Blick auf den Stand der Realwissenschaften zeigt deutlich an, dass die Historisierung der naturwissenschaftlichen Sicht auf die Dinge keineswegs dazu geführt hat, dass sich ihre Gegenstände oder Gesetze in der Prozessualität der Ereignisse auflösen. Der Naturalismus der neodarwinistischen synthetischen Evolutionstheorie spricht ebenso dagegen wie die enge Verbindung von theoretischer Physik und physikalischer Kosmologie. Koschorkes Interpretation beruht auf dem Fehlschluss, dass mit der Historisierung realwissenschaftlicher Perspektive zugleich ein Abbau nomologischen und gegenständlichen Denkens einhergehen müsse bzw. einhergegangen sei.

---

[425] Zur Bedeutung der modernen Naturphilosophie vgl. Kanitscheider, Naturphilosophie und analytische Tradition, 78f: „Ihre Erkenntnisdomäne ist das Lösen von Problemen, die ontologisch auf der Ebene der faktischen Systeme angesiedelt sind, qualitativ aber einen höheren Allgemeinheitsgrad besitzen; sie betreffen den erfahrungsfernsten theoretischen Teil der Naturwissenschaft. Naturphilosophische Fragestellungen überschreiten im Allgemeinen den Bereich einer Theorie, ja vielfach auch den Bereich *einer* Wissenschaft. Sie schneidet also Probleme an, die durch die materialen Aussagen *einer* Wissenschaft allein nicht lösbar sind. Methodologisch gesehen hängt die Naturphilosophie von der Geltung der faktischen Wissenschaft ab. Sie ist ‚vicariously testable‘ und ihre Lösungsvorschläge besitzen derivativ den hypothetisch-falliblen Charakter der Wissenschaft. Macht sie sich an die Konstruktion eines Weltbildes aufgrund der gegenwärtig bewährten Theorien, muß sie mit der temporären Geltung eines solchen Entwurfes rechnen“.

[426] Vollmer, Einheit der Wissenschaft, 168, unter Berufung auf Kapp, Ockam’s razor, 265–280: „Ohne Zweifel sind Wissenschaftler … bisher recht erfolgreich gewesen. Und dieser Teilerfolg bestärkt uns seinerseits in unserer Vermutung oder Überzeugung, daß die Welt jene Redundanz tatsächlich besitzt … Und genau das ist es, was die Idee von der Einheit der Wissenschaft nahelegt: Verringere die Redundanz; finde eine minimale, eine nicht-redundante Beschreibung der Welt; entdecke Regelmäßigkeiten; erkenne möglichst viele Eigenheiten der Welt als notwendig und erkläre sie; formuliere allgemeine Gesetze. Einheit der Wissenschaft ist somit nicht nur in vollkommener Übereinstimmung mit den kognitiven Zielen der Wissenschaft; sie kann geradezu als ihr Hauptanliegen bezeichnet werden“.

[427] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 329f.

[428] Esfeld, Naturphilosophie, 7.

[429] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 278: „Erst im 18. Jahrhundert wird Zeit zum Faktor innerhalb der Ordnung der Dinge selbst, werden Prozessbegriffe zu wissenschaftlichen Schlüsselbegriffen erhoben. Ein Denken gewinnt Raum, das die Welt *in ihrer Substanz* als prozesshaft ansieht, ob es nun um geologische, biologische, sprachgeschichtliche, ökonomische oder menschheitsgeschichtliche Entwicklungen geht. Geschichtlichkeit ist fortan kein Epiphänomen mehr, das … die verwilderten Niederungen eherner Substanzen und ewiger Gesetzmäßigkeiten bildet, sondern wandert in das Wesen der Dinge ein, zu deren zentraler Bestimmung es wird, *sich zu entwickeln* …“.

Ein weiteres Argument klingt an, wenn Koschorke auf die Notwendigkeit der popularisierenden und plausibilisierenden (narrativen) Übersetzung wissenschaftlicher Fachsprache in die Alltagssprache hinweist[430]. Dieses Argument stellt jedoch eine petitio principii dar – indem es von vornherein unterstellt, dass realwissenschaftliche Theorien im Alltag für sich genommen unverständlich seien, dass es keinerlei Verankerung wissenschaftlicher Rationalität im Alltagsdenken gebe, dass jedes Alltagsverstehen per se nur narrativ möglich sei und vor allem, dass es letztlich keinen Unterschied zwischen der (popularisierten) Darstellung einer Theorie bzw. einem (narrativ aufgearbeiteten) historischen Bericht und einer literarischen Erzählung gebe.

Zwar kann die Heuristik einer Hypothese von Narrationen beeinflusst sein; dies ist jedoch ebensowenig wie der konstruktive, „erfundene und gemachte“[431] Charakter aller Hypothesen ein Grund, den Inhalt einer gut bestätigten Hypothese am Ende des Erkenntnisprozesses nicht als Faktum anzusehen – auch dann nicht, wenn diese sich „im weitesten Sinn ästhetischer Mittel bedient“[432]. Vor allem ist der Umstand entscheidend, dass alle Hypothesen bereits in dem Moment, in dem sie als ‚leichtsinnige Vermutungen‘ (Popper) in den Erkenntnisprozess eintreten, als mögliche Kandidaten für (hypothetisch) wahre Darstellungen behandelt werden. Die von diesen Hypothesen beschriebenen Gegenstände und Sachverhalte werden also keineswegs zunächst als ‚res ficta‘, sondern von Anfang an als mögliche ‚res factae‘[433] behandelt. Für Erzählungen wiederum ist es charakteristisch, dass die dargestellten Gegenstände und Sachverhalte von vornherein nicht als ‚res factae‘ in Betracht gezogen werden bzw. gezogen werden sollten. Da sie sich aber zweifellos (im ‚übertragenen Sinn‘) auf das reale Leben und somit auf Fakten beziehen, bricht gerade die zugleich hermeneutische und ontologische Frage auf, inwiefern bzw. in welcher Hinsicht diese Bezugnahme erfolgt. Damit ist die pauschale Rede vom „*Wirklichkeit konstituierenden* Charakter[] von Erzählungen“[434] zum einen als Behauptung der epistemisch notwendigen Voraussetzung eines narrativen Verständnishorizonts schlicht unzutreffend, zum anderen als Behauptung des Wirklichkeitsbezuges von Narrationen im entscheidenden Punkt unvollständig – da die Frage, *wie* Erzählungen sich auf Wirklichkeit beziehen, unbeantwortet bleibt.

Koschorke meint die Grenzen der empirischen Methode und demzufolge deren Ergänzungsbedürftigkeit gezeigt zu haben. Die bisherigen Ausführungen verdeutlichen jedoch, dass ‚empirische Evidenzen‘ zwar ohne eine ‚deutende Synthese‘ in der Tat nicht auskommen, dass diese Synthese aber keineswegs „anders als erzählerisch nicht zu erzeugen ist“[435], sondern von Wissenschaft und (synthetischer) Wissenschaftsphilosophie selbst geleistet wird.

Im Grunde widerspricht es schon der praktischen Relevanz und Verortung von Erzählungen, anzunehmen, Erzählungen könnten theoriegestützte Modelle der Wirklichkeit ersetzen. Oftmals profitiert Koschorke schlicht davon, dass er Erzählung nennt, was in Wirklichkeit ein

[430] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 329.
[431] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 330.
[432] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 330.
[433] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 330.
[434] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 331.
[435] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 335.

theoretisches Modell ist. Bezeichnenderweise ist aber zum Beispiel in politischen Zusammenhängen nicht dort die Rede von der Notwendigkeit eines ‚neuen Narrativs', wo es um die Analyse und das Verständnis globaler Zusammenhänge, sondern dort, wo es um grundlegende Wertorientierungen geht[436]. Koschorke gerät hier in die fatale Nähe zur aktuellen (politischen) Tendenz, Fakten nicht narrativ zu interpetieren, sondern sie durch Narration ersetzen zu wollen, obwohl er selbst auf diese Problematik hinweist[437].

Koschorke stellt wie ausgeführt die epistemische Unterscheidung von Erzählung und Erklärung insbesondere dadurch in Frage, dass er auf die Rolle verweist, die narrative Verfahren in der Geschichtswissenschaft spielen. Grundsätzlich sei eine narrative Rekonstruktion des Vergangenen nötig, in der sich Faktizität und Fiktion, empirische Faktizität und Theorie untrennbar vermischten[438]. Diese Problembeschreibung und ihre narratologische Schlussfolgerung übersieht allerdings dreierlei:

Zum Ersten gibt es keine reine empirische Gegebenheit von Sachverhalten, die erst in einem zweiten Schritt einer theoretischen Deutung unterworfen wäre, wie Koschorke suggeriert. Diese aus Kants Zwei-Stämme-Modell der Erkenntnis stammende, und in Historismus und Empirismus etablierte Sichtweise ist dadurch widerlegt, dass bereits elementare Wahrnehmungen theorieimprägniert sind; Popper spricht von der ‚Transzendenz der Darstellung[439]. Zum Zweiten ist daher auch der ontologische Primat der sogenannten ‚empirischen Daten' fragwürdig, zumal hier fälschlich zuerst von einer vermeintlichen epistemischen Vorrangigkeit von ‚Daten' auf eine ontologische Vorrangigkeit und anschließend von dieser formalen ontologischen Vorrangigkeit auf eine bestimmte inhaltliche Ontologie singulärer Tatsachen geschlossen wird. Zum Dritten gibt es auch auf theoretischer Ebene durchaus Kriterien, die Rückschlüsse auf die Wahrheit bzw. die Realitätsentsprechung von sprachlichen Konstruktionen zulassen – und damit auch auf die Rechtmäßigeit einer Unterscheidung zwischen historischer Erzählung als Tatsachenbericht und poetischer Erzählung im engeren Sinne.

Insgesamt wäre damit der Begriff historischer Erklärung zu unterscheiden von narrativen Bedeutungszuschreibungen. Dieses Auseinandertreten von Erklärung und Erzählung hätte den Vorteil, dass Koschorkes ursprünglicher Vorschlag der Beschreibungsabhängigkeit von Bedeutungen beibehalten werden könnte. Erzählung ist dann zu charakterisieren als repräsentationale Bedeutungszuschreibung von dem, was qua theoretisch-erklärender Deutung faktisch gegeben ist. Dabei müsste das Faktische nicht wie bei Koschorke als Gegengröße zu Repräsentation schlechthin aufgebaut werden. Gegen solch eine Entgegensetzung könnte nämlich leicht mit dem Argument gekontert werden, dass auch

[436] Exemplarisch sei verwiesen auf Fischer, Der Weltfrieden ist keine Illusion, 13: „Der Klimawandel, die Digitalisierung, ist das nationalistisch zu lösen? Nein! Das können wir nur gemeinsam. Deshalb muss das Narrativ der Europäer genau so lauten: ‚Nur gemeinsam'".

[437] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 338: „Auch und gerade Ideologien bedienen sich der suggestiven Kraft des Erzählens".

[438] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 225: „Wenn Individuen oder Gemeinschaften ihrer Zukunft nur als Prospekt, als Projektion und damit letztlich in einer bestimmten Form von Fiktion innewerden, so ist doch die Vergangenheit demgegenüber nicht einfach die Summe dessen, was faktisch und unverrückbar geworden ist".

[439] Popper, Logik der Forschung, 61.76.

Faktisches nur qua Repräsentation zugänglich wird[440] – allerdings primär durch Erklärungen und nicht qua Erzählung. Auf der Ebene der Erklärung wiederum gibt es – entgegen Koschorkes konstruktivistisch-konventionalistischer Wissenschaftsauffassung[441] – durchaus ein leistungsfähiges Arsenal von Kriterien, welche eine Entscheidung darüber erlauben, welche theoretisch-erklärende Konstruktion von Historie (hypothetisch) als den Tatsachen entsprechend (und daher als wahr) zu bezeichnen ist.

In jedem Fall setzen Erzählungen solche historischen Erklärungen voraus; ihnen geht es darum, ausgehend von der Faktenlage Bedeutungskonstellationen festzulegen. Solche Bedeutungen verstehen sich nämlich nicht in diesem Maße von selbst bzw. sind nicht in diesem Maße von den Fakten abzulesen, wie etwa Gerber suggeriert. Die „historische Bedeutung der Schüsse von Sarajevo oder die historische Bedeutung der Rede Barack Obamas in Prag am 5. April 2009“ ist eben nicht hinreichend dadurch bestimmt, „was zeitlich nach diesen Ereignissen geschehen ist beziehungsweise geschehen wird“, sondern erst dadurch, dass wir diesen Ereignissen und ihren Folgen eine Bedeutung zuschreiben, die gebunden bleibt an die (wertende) Art und Weise „wie diese Ereignisse jetzt oder später beschrieben werden“[442]. Im Übrigen gilt die Faktenabhängigkeit von Erzählungen nicht nur für historische Erzählungen im Sinne klassischer Historiographie, sondern auch für poetische, und sogar für phantastische Erzählungen. Denn sofern sie sich auf Fiktives, auf bloß Mögliches oder sogar auf Unmögliches beziehen, nehmen sie in jedem Fall Bezug auf das Faktische.

Koschorke dagegen zieht die Differenz von Erzählung und Erklärung ein[443]. Als Semiotiker kann er den Gedanken repräsentatonsfreier Faktizität nicht aufrechterhalten[444]; da er jedoch mit der Idee historischer Erklärung im engeren Sinn zugleich die Möglichkeit kritischer Prüfung verworfen hat, bleibt ihm nur die Position eines Panfiktionalismus. Zwar räumt er ein, dass die Differenz zwischen ‚eigentlich‘ und ‚uneigentlich‘, das heißt die Wahrheitsfrage, mit jeder kultur- bzw. epochenspezifischen Darstellungs- und Wirklichkeitskonvention einhergeht[445]. Auch spricht er von „zweifelsfrei belegbare[n] Fakten“[446], die qua Deutung „verleugnet und revidiert werden“ können[447]. Doch aufgreifen kann er diese Unterscheidung im Rahmen der eigenen normativ-epistemischen Voraussetzungen nicht, so dass er gezwungen ist, sie als bloße ‚Machtfragen‘ zu behandeln: „Was ein historisches Ereignis ist und wie es sich in die Kette der anderen Ereignisse fügt, hängt von der Deutungsmacht dessen ab, der Geschichte

[440] Bezeichnenderweise schlägt Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 226, genau diesen Weg der Argumentation ein, indem er Kosselleks Beharren auf historischer Faktizität nicht rundweg abschlägig bescheidet, sondern die Frage stellt, „wo die Grenze zwischen ‚Vergangenheit als solcher‘ und ihrer Repräsentationsweise verläuft und wer im Einzelfall darüber bestimmt“.

[441] Vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 226: „Denn wie die Dinge, mit Rankes berühmter Formulierung, ‚eigentlich gewesen‘ sind, lässt sich nicht unter gänzlicher Absehung von den jeweils geltenden Darstellungskonventionen entscheiden, die immer auch Wirklichkeitskonventionen sind“.

[442] Vgl. Gerber, Geschichte, 215.

[443] Andererseits argumentiert Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 228, weiter mit dem Begriffspaar ‚history‘ und ‚story‘.

[444] Vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 226f.

[445] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 226.

[446] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 227.

[447] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 227.

schreibt“[448]. Es gehe darum, „den Lebenden Vergangenheitsfiktionen zu liefern, die von Nutzen sind, um praktische Zwecke in der Gegenwart zu verfolgen“[449].

Als letztes Feld narratologischer Neubestimmung des Erklärungsbegriffs macht Koschorke den Bereich der Utopie bzw. Prognostik aus. Wie erwähnt verbindet Koschorke mit ‚Utopie‘ die Vorstellung eines Transzendierens des Bestehenden. Es ist allerdings nicht einsichtig, wieso die utopische Perspektive gegen eine ‚innerweltliche‘ bzw. ‚innerzeitliche‘ Perspektive ausgespielt werden muss[450]. Immerhin sind die (Entwicklungs-) Möglichkeiten ja dem Bestehenden nicht kontrafaktisch entgegengesetzte Un-Möglichkeiten, sondern Entwicklungspotentiale des Bestehenden selbst. Insofern stellt sich aber auch hier die Aufgabe, klar zu unterscheiden, was jeweils als wissenschaftliche Prognose und was als Phantastik[451] (science fiction, Wahrsagerei) gelten kann bzw. muss[452]. Auch ist eine weitere Differenz einzuziehen zwischen Utopie aus der Faktenperspektive (als Prognose oder Phantastik) und Utopie als Darstellung von Zielbestimmungen (die erstrebenswert oder apokalyptisch erscheinen). Sofern es um solche gesellschaftlichen Wertorientierungen geht, liegt hier prinzipiell eine ‚Fiktion‘ vor, die allerdings nicht als Gegensatz zu „‚echter‘ Prognostik“[453] aufgefasst werden muss. Vielmehr kann sie wie gesagt auch so verstanden werden, dass sie grundlegende Wertperspektiven einspielt, ohne die auch rationale Planung nicht auskommt. Koschorkes Entgegensetzung von ‚Planungsorientierung‘ und ‚Wertorientierung‘ erweist sich von daher als radikal irreführend.

Sofern grundsätzlich über die Fakten der Status von (narrativen) Utopien zwischen Prognostik und Phantastik bestimmt werden kann und darüber hinaus auch grundlegende Wertorientierungen rational diskutierbar sind, ist auch in diesem narratologischen Anwendungsfall die Kategorie der ‚Deutungsmacht‘ bzw. der „permanente[] Machtkampf um die Orientierung der Gegenwart“[454] nicht die letzte Option. Ebensowenig ist es nötig, unter der Programmformel des ‚kulturellen‘ bzw. ‚kollektiven Gedächtnisses‘ den Erzählungen das alleinige Verfügungsrecht über Geschichte und Erinnerung zuzusprechen[455]. Wenn Koschorke von einer „unendliche[n] Zahl von Gedächtnisspuren“ spricht, die „ihre eigene Art von gespenstischer Wirksamkeit zu entfalten vermögen“, und solche „lebendig gestaltete Erinnerung, dunkle Heimsuchung oder … stumme, akkumulierte Substanz“[456] mit Toten- und

[448] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 227.
[449] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 229.
[450] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 231.
[451] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 231.
[452] Gegen Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 231f. Der Status von ‚Antizipation‘ oder ‚Phantastik‘ ergibt sich nicht daraus, ob sich eine Utopie ‚after the fact‘ als zutreffend erweist, sondern ob ihre Schlussfolgerungen ‚before the fact‘, das heißt auf der Grundlage der zum Zeitpunkt ihrer Formulierung vorliegenden Faktenlage gezogen werden.
[453] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 232.
[454] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 232.
[455] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 233ff.236.
[456] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 235.

Ahnenkult in Verbindung bringt[457], dann bestätigt dies deutlich den Verdacht, dass hier eine idealistische Verselbständigung bzw. Reifizierung des Narrativen vorliegt[458].

Im Übrigen bedeutet natürlich Erinnerungskultur noch lange nicht, dass es zur Vergegenwärtigung jener Wertorientierungen kommt, die man im Rekurs auf Erzählungen zu stabilisieren beabsichtigt. Vielmehr erweist sich die Aktivierung jener narrativ codierten Werthaltungen immer wieder als kalkuliertes Ergebnis konkreter politischer Strategien – und zwar je eher, desto weniger zuvor eine kritische Auseinandersetzung mit den entsprechenden religiösen bzw. nationalen Erinnerungskulturen stattgefunden hat[459]. Erzählungen können den rationalen Wertediskurs ebensowenig ersetzen, wie die wissenschaftliche Klärung der Faktenlage. Dies ergibt sich schon aus Koschorkes Erläuterung zur Rolle der Erzählung bei der Förderung von ingroup-outgroup-Mechanismen und der Legitimierung von Maßnahmen zur Wahrung der Gruppeninteressen, sofern Erzählungen dabei „in ihrer Suche nach Plausibilitäten wenig wählerisch sind“[460].

### *2.7.5. Grenzen wissenschaftlicher Geltung?*

Die Fragwürdigkeit der epistemologischen Ansprüche der kulturwissenschaftlich verallgemeinerten Erzähltheorie Koschorkes wird exemplarisch deutlich an seiner Bearbeitung des ‚central paradox of science', der Frage nach dem Zusammenhang von beanspruchter Über- und ‚Außerzeitlichkeit' von Aussagen und dem Faktum ihrer Historisierbarkeit[461]: Wie können wissenschaftlicher Wahrheitsanspruch und die unbestreitbare Tatsache kulturgeschichtlicher Relativität aller Wahrheitsansprüche bzw. als wahr behaupteter wissenschaftlicher Thesen[462] zusammengedacht werden? Muss nicht mit jedem Wahrheitsanspruch gewissermaßen das ‚Ende der Geschichte' in dieser Sache behauptet werden, was zwangsläufig den Vorwurf der Geschichtslosigkeit nach sich ziehen muss[463]? Liegt damit nicht ein „im *konstitutiven* Sinn unlösbares“[464] Problem der Erkenntnistheorie vor?

---

[457] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 234f.

[458] Dies gilt unabhängig davon, ob die Verselbständigung des Narrativen auf einer Metaebene als ein passiver (Huntingtons ‚clash of civilizations') oder aktiver (Sens Konfliktmodell, ‚invention of tradition' nach Hobsbawm/Ranger) Vorgang aufgefasst wird. Vgl. ausführlich dazu Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 241–247. Leider verwischt Koschorke auch hier wieder die ganz elementare Unterscheidung zwischen der Rolle von Erzählungen auf der Objektebene und der Metaebene der kulturtheoretischen Theoriebildung, die gerade nicht narrativer, sondern kognitiver Natur ist und daher einen argumentativen Wettstreit der beiden genannten Konfliktmodelle erforderlich macht: „Wie man einen Konflikt erzählt, hängt davon ab, wie man ihn erklärt, und umgekehrt“ (Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 244).

[459] Exemplarisch sei genannt Berhorst, Jugoslawien – 1945. Marsch in den Tod; vgl. in Andeutungen auch Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 235f. sowie Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 241ff. und Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 248ff.

[460] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 238.

[461] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 281: „Bis heute ist das Problem virulent, wie Genesis und Geltung miteinander in Einklang zu bringen sind, wie etwas, das unter zufälligen historischen Umständen entstanden ist, von epochenspezifischen Interessen, Vorurteilen und Beschränkungen geprägt, überzeitliche Dauer beanspruchen kann, indem es sich als unumstößlich und unveränderlich gibt“.

[462] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 341, im direkten Verweis auf Bhaskar, Realist Theory of Science, 21.

[463] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 340.

[464] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 342. Vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 341.

Diese Sicht Koschorkes resultiert aus der nicht weiter reflektierten Annahme des klassischen Begründungsdenkens, jeder Wahrheitsanspruch müsse auch ein Anspruch auf sicheres und somit unrevidierbares, letztgültiges, ‚fundiertes' Wissen sein[465]. Diese müsste dann konsequenterweise nach platonischem Vorbild als zeitenthobenes, ewiges Wissen angesehen werden – im Gegensatz zu unbegründetem, relativem und daher auch prinzipiell zu relativierendem (Nicht-) Wissen.

Nicht in Erwägung gezogen wird die Möglichkeit, Wissen als hypothetisches (Vermutungs-) Wissen zu konzipieren, wie sie insbesondere im Bereich der Naturwissenschaften Verbreitung gefunden hat. Als „Problemlösungspragmatismus"[466] ist dieser Fallibilismus nur höchst unzureichend charakterisiert. Vielmehr besagt er, dass jeder Wahrheitsanspruch nur hypothetisch erhoben werden kann; ein solcher bedeutet weder das Ende der Geschichte, noch das Ende der Vernunft, sondern bedarf ständiger kritischer Evaluation, was die Möglichkeit neuer Erkenntnis ebenso einschließt, wie die Revision von Erkenntnis- und Wahrheitsansprüchen.

Gleichzeitig kann dennoch ein Wahrheitsanspruch im klassischen Sinn der Korrespondenzwahrheit erhoben werden; die Instrumente kritischer Prüfung sind stark genug, in aktuellen Wahrheitsfragen zu einem (vorläufigen) Ergebnis zu kommen[467]. Es resultiert somit die Position eines kritischen Realismus, welcher theoretische Vermittlung und Referenz auf eine außersprachliche Wirklichkeit vereint. Im Kontrast dazu steht das offensichtliche Unverständnis Koschorkes gegenüber dem wissenschaftlichen Verfahren, „de[n] jeweils aktuelle[n] Wissensstand" als „den Tatsachen als solchen entsprechend" zu deklarieren bzw. „Wissen, das sich bestätigt hat, als Königsweg der Erkenntnis heraus[zu]präparier[en]", „der aus dem Gravitationsfeld kultureller Bedingtheiten herausführt"[468]. Denn er bezeichnet es irrigerweise als „Transzendenzproduktion": „[D]en Gewinn eines Wissens, das die Sphäre historischen Werdens und Vergehens verlässt und in eine – letztlich platonische – Zeitentrücktheit übertritt"[469].

Wer wie Koschorke am Begründungsdenken festhält, muss sich tatsächlich im „transzendentalen Käfig der säkularen westlichen Moderne eingesperrt" fühlen und kann bezüglich der wissenschaftlichen Erkenntnisbemühungen mit Musil nur mutmaßen, „daß das ganze Gebäude in der Luft stehe"[470]. Instruktiv ist hier das Gegenbild des Fallibilisten und

[465] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 342, vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 338. Dass dieser Anspruch nicht einlösbar ist, woraus dann die Problematik des „Realitätsbezugs von Sprechen und Denken" zuallererst resultiert, dieses erkenntnistheoretische Problem besteht in der Tat „nicht erst in der Postmoderne, nicht erst mit Nietzsche und in der Sprachkrise um 1900 …" (Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 341).

[466] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 283.

[467] Ruß, Wissenschaftstheorie, 131–140, zeigt das anhand des Verfahrens der ‚systematischen kritischen Prüfung'. Die richtigen Hinweise von Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 345, dass auch eine ausrangierte Theorie einmal als wahr gegolten habe, dass man einer Theorie niemals ansehen könne, ob sie als wahr oder falsch, als wissenschaftlich oder unwissenschaftlich zu gelten habe und dass verschiedene Möglichkeiten der Wissenschaftsentwicklung denkbar seien, ändern nichts an der Möglichkeit, heute eine (hypothetische) Entscheidung zu fällen. Keineswegs ist man zu der Schlussfolgerung gezwungen, „Konzepte, Denkformen, Einzelbefunde pausenlos die wahr/falsch-Grenze durchwandern" zu lassen (Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 345), was auf einen Skeptizismus bzw. Relativismus hinausliefe.

[468] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 285.

[469] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 285.

[470] Musil, Der mathematische Mensch, 1006. Vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 342.

kritischen Realisten Karl Popper, der davon gesprochen hat, dass sich in das Sumpfland der Erkenntnis durch kritische Prüfung durchaus Pfeiler so weit einrammen lassen, dass sie sich als fähig erweisen, das Gebäude zu tragen[471].

Im Rahmen einer fallibilistischen Epistemologie ist es daher ohne Selbstwiderspruch möglich, dem Erkenntnisfortschritt Rechnung zu tragen, ohne den klassischen Wahrheitsanspruch – nicht im Sinne der absoluten, sicheren Geltung, aber im Sinne der Wirklichkeitsentsprechung – abschwächen zu müssen. Deshalb ist auch der von Koschorke immer wieder vorgenommene Hinweis auf den narrativen Ursprung von Theorien wenig hilfreich. Die narrative Verwurzelung mancher wissenschaftlicher Hypothesen ist von rationalistischen Wissenschaftstheoretikern selten bestritten worden[472], da sie im Kontext des kritischen Rationalismus mit dem Erheben von Geltungsansprüchen vereinbar ist.

Daher ist es im Rahmen des kritischen Rationalismus als genetischer Fehlschluss zu werten, wenn Koschorke immer wieder die unbestreitbare historische Abhängigkeit und Herkunft von wissenschaftlichen Theorien und Argumenten als Geltungsproblem im Sinne eines regressus ad infinitum[473] aufzäumt. Ähnlich ist der Fall gelagert, wenn Koschorke dem ‚formalisierten Wissen' der Realwissenschaften die Möglichkeit, „die Wahrheit der Dinge zum Vorschein"[474] zu bringen bestreitet und und sie viel lieber als Konstruktionen[475] verstanden wissen möchte. Genau wie der historisch relative Ursprung kann auch der konstruktive Charakter etwa einer naturwissenschaftlichen Hypothese allein schon deren Status als Wahrheitskandidat nicht desavouieren. Die von Koschorke allenthalben betriebene und darin auch wenig originelle Historisierung, Soziologisierung, Regionalisierung, Marginalisierung oder gar Pathologisierung[476] wissenschaftlichen Wahrheitsstrebens geht von daher ins Leere. Denn sie kann nicht als stichhaltiger Einwand bezüglich der Geltung der Ergebnisse solchen Strebens angesehen werden[477].

---

[471] Popper, Logik der Forschung, 75f: "So ist die empirische Basis der objektiven Wissenschaft nichts 'absolutes'; die Wissenschaft baut nicht auf Felsengrund. Es ist eher ein Sumpfland, über dem sich die kühne Konstruktion ihrer Theorien erhebt; sie ist ein Pfeilerbau, dessen Pfeiler sich von oben her in den Sumpf senken – aber nicht bis zu einem natürlichen, 'gegebenen' Grund. Denn nicht deshalb hört man auf, die Pfeiler tiefer hineinzutreiben, weil man auf eine feste Schicht gestoßen ist: wenn man hofft, daß sie das Gebäude tragen werden, beschließt man, sich vorläufig mit der Festigkeit der Pfeiler zu begnügen".

[472] Popper, Bessere Welt, 259.

[473] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 143f: Würde man alle Wissensbestände auf ihren Entstehungsgrund und ihre stillschweigenden Voraussetzungen hin auszuleuchten versuchen, dann ergäbe sich ein *regressus ad infinitum*, der höchstens in metaphysischen Theorien, nicht in der Lebenswelt bis zum Ende verfolgt werden kann".

[474] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 142.

[475] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 143.

[476] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 145: „Den Luxus eines konsequenten Denkzwanges können sich nur eigens bestallte Deutungsexperten leisten".

[477] Damit ist ein zentraler Aspekt dessen aufgerufen, was Popper als die Objektivität der Erkenntnis jenseits ihres Zustandekommens und jenseits des Glaubens ihrer ‚Träger' hervorgehoben hat (Popper, Objektive Erkenntnis, Kapitel 3: Erkenntnistheorie ohne erkennendes Subjekt).

### *2.7.6. Grenzen kritischer Prüfung?*

Koschorke scheint im Rahmen seiner allgemeinen Erzähltheorie selbst so etwas wie eine narratologische Letztbegründung anzustreben: „[D]ie Großen Erzählungen [sind] so mächtig und raumgreifend, dass sie dies [den ‚Ausstieg' aus ihnen, Anm.] nur um den Preis der Aufkündigung des Kulturzusammenhanges als Ganzem erlauben. Aus dem Innenraum der Kultur, die sie konstituieren, sind ihre Geltungsgrenzen nicht zu erkennen"[478]. Damit macht er vom ‚Mythos des Rahmens'[479] Gebrauch, wonach es einen (narrativen) Horizont des Denkens gebe, der nicht transzendiert werden könne[480].

Betrachtet man Koschorkes These der Grenzen bzw. narrativen Abhängigkeit kritischer Prüfung genauer, so ist zu konstatieren, dass die von ihm in diesem Zusammenhang vorgebrachten Argumente nicht überzeugen können. Im Folgenden seien einige dieser Argumente aufgeführt und kritisch kommentiert:

Koschorke behauptet, jedes Aussagesystem sei im Kern bzw. an seinen ‚Rändern' unbestimmt und in sich widersprüchlich[481]. An dieser Stelle kann eingewendet werden, dass die Pointe etwa einer realistischen Philosophie der Naturwissenschaften nicht die Formalisierung des Wissens, sondern die Forderung seiner kritischen Überprüfbarkeit ist – auch wenn diese mit der klaren Formulierung der betreffenden Theorien zusammenhängt. Darüber hinaus ist zu sagen, dass wissenschaftliche Theorien im Sinne des von Koschorke wiederholt – etwas ungenau – ins Spiel gebrachten Kurt Gödel ‚unvollständig' sein mögen. Ihren Geltungsanspruch berührt das jedoch nicht. Wissenschaftliche Theorien müssen weder einen Beweis ihrer Widerspruchslosigkeit erbringen, noch müssen sie alle aus ihnen ableitbaren Sätze beweisen können[482].

Natürlich ist Koschorke trivialerweise Recht zu geben, wenn er auf den (empirisch-soziologischen) Umstand verweist, „dass Aufbau und Pflege einer in sich konsistenten Semantik außerordentlich energieintensiv sind"[483]. Wenn er allerdings konstatiert, dass zur ‚Systemstabilisierung' „[e]in beträchtlicher argumentativer Aufwand … nötig (und nie wirklich

---

[478] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 397.

[479] Popper, Mythos des Rahmens, 118: „Der moderne Irrationalismus beinhaltet den Relativismus: die Lehre, daß die Wahrheit von unserem intellektuellen Hintergrund abhängt und dieser angeblich irgendwie das Rahmenwerk festlegt, in dem sich unser Denken bewegen kann, derart, daß von einem Rahmenwerk zum anderen die Wahrheit eine andere werden kann. Insbesondere beinhaltet er die Doktrin von der Unmöglichkeit des gegenseitigen Verstehens zwischen verschiedenen Kulturen, Generationen oder Zeiten, und dies sogar in der Wissenschaft und selbst in der Physik".

[480] Schon vorher hatte Koschorke dem Erzählen eine „transzendentale Qualität" zugeschrieben: Der „‚äußere' Anfang, der erzähltechnisch immer als Schwelle erscheint", verdoppele sich „in einem ‚inneren' Anfang, der sich als absoluter ursprungslogischer Nullpunkt behauptet, über den innerhalb des durch die Erzählung instituierten Universums nicht hinaus gedacht werden kann" (Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 397).

[481] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 144: „Jedes Gedankengebilde, jedes Argument, ja sogar jeder Begriff grenzt an undeutliche, unausgeleuchtete Zonen, die bei Licht besehen einen Keim der Unstimmigkeit in sich tragen. Rigide gefasst … bilden sich an diesen losen Enden des Arguments oder semiotischen Gebildes manifeste Widersprüche heraus". Ergänzend verweist er in diesem Zusammenhang auf den Unvollständigkeitssatz Gödels.

[482] Vollmer, Über vermeintliche Zirkel, 226: Unter bestimmten „Annahmen kann unser kognitives System als Gödel-System behandelt werden. Deshalb sind Gödels Unvollständigkeitssätze anwendbar. Was sagen sie dann aus? Sie sagen, daß wir nicht alle Wahrheiten *beweisen* können, vor allem, daß wir nicht *beweisen* können, daß wir widerspruchsfrei sind. Heißt das etwa, daß Erkenntnistheorie unmöglich ist? Keineswegs".

[483] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 149.

erfolgreich) [wäre]“ bzw. dass sich „Gesellschaften wie Individuen normalerweise damit [behelfen], die Kette der Gründe und Gründe von Gründen irgendwann unbemerkt im Offenen ausklingen zu lassen“[484], dann verrät er damit nur, dass sein Rationalitätsverständnis sich noch in den Bahnen des überkommenen traditionellen (Letzt-)begründungsdenkens bewegt. Eine Argumentation, die das Prinzip der Letztbegründung verwirft und sich stattdessen am Prinzip kritischer Prüfung orientiert, ist jedoch nicht dem ‚Münchhausen-Trilemma‘ klassischer Rationalität unterworfen, wonach jedes Begründungsverfahren in einer der drei Sackgassen Zirkel, infiniter Regress oder dogmatischer Abbruch des Verfahrens enden muss[485]. Das Verfahren kritischer Prüfung führt nicht zu einem Regress und ist weder an letzte Voraussetzungen noch an eine ‚gesellschaftliche Rahmensemantik‘[486] gebunden. Vor allem erweist sich die kritisch-rationale Methodologie ‚argumentationsgestützer Plausibilitätsgenügsamkeit‘ (Franz Josef Wetz) durchaus auch als empirisch realisierbar.

Wie ausgeführt gehört es zu den zentralen Thesen Koschorkes, Begriffe als narrativ geprägte vage Gebilde im Fluss kultureller Veränderung aufzufassen[487]. Den Versuch der Realwissenschaften und realwissenschaftlich orientierten Philosophie, solche Begriffe auf eine theoretische Bedeutung festzulegen, erscheint ihm von daher von vornherein nicht sachgemäß. Koschorke behauptet, ‚artifizielle Logifizierung‘ richte die ursprüngliche in den „Fluss der Geschichte“ eingebettete Darstellung derart zu, dass das ganze Verfahren als „tautologisches Unternehmen“ erscheine[488]. Aber dieses Argument verfängt nicht: Denn kritische Prüfung kann durchaus kontextsensibel verfahren. Sie kann freilich nicht die zu prüfende Darstellung so offen lassen, dass alle Bedeutungsnuancen, die ihr im Laufe einer Periode der Kulturgeschichte zugekommen sind, mit berücksichtigt werden. Dies ist allerdings auch weder notwendig noch sinnvoll, wenn man berücksichtigt, dass eine Darstellung in einer bestimmten kulturgeschichtlichen Situation von einer Person entweder nur in einer bestimmten Weise oder gar nicht verstanden werden kann. Genauso wäre es allein schon kulturgeschichtlich fragwürdig, die philosophische Frage nach Inhalt, Gegenstand und Plausibilität der Gottesvorstellung oder die bloße Möglichkeit eines Atheismus im Hinweis auf die geschichtliche Variationsbreite dessen, was unter ‚Gott‘ verstanden werden kann, als unsachgemäß hinzustellen[489].

Darüber hinaus ist auch der Vorwurf, im Prüfverfahren werde „Eigengewicht und verändernde Wirkung“ seiner ‚Operationen‘ nicht „systematisch mitberücksichtigt“[490], unzutreffend, denn die kritische Reflexion und Evaluation der eigenen Prüfungskriterien gehört zur Kerndisziplin jeder Wissenschaftstheorie. Auch bestimmt das Verfahren kritischer Prüfung selbst nicht prinzipiell das Prüfungsergebnis, sofern es zum Wesen einer Prüfung gehört, dass das Prüfungsergebnis offen ist.

Kritisch ist grundsätzlich gegen Koschorkes Argument der kulturhistorischen Einbettung aller begrifflichen Darstellungsformen einzuwenden, dass es durch Relativierung alles Begrifflichen

[484] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 149.
[485] Albert, Traktat, 11–18.
[486] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 149.
[487] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 143.
[488] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 143.
[489] Dies liefe in letzter Konsequenz auf einen Gottesbeweis aus der Vagheit der Gottesvorstellung hinaus.
[490] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 143.

in einen Selbstwiderspruch gerät, da die eigene historistisch-kulturalistische Perspektive selbst begrifflicher Natur ist. Praktisch führt dieser Selbstwiderspruch freilich zu einer höchst effektiven Selbstimmunisierung der Kulturtheorie Koschorkes: Das kritische Potential der begrifflichen Darstellungsformen wird relativistisch entschärft, so dass die besagte Theorie unbehelligt von Kritik ins Unterbewusstsein absinken kann und dort unangefochten als verborgene Voraussetzung weiterwirkt.

Vor diesem Hintergrund scheint es vernünftig, dem ‚metaleptischen' „Ausgreifen des Erzählten auf den Erzähler", dem Übergriff des Narrativen auf unsere Annahmen über die Wirklichkeit Einhalt zu gebieten. Dabei ist es die Pointe an dieser Schlussfolgerung, dass es nicht darum geht, das Narrative durch Ansetzen eines starren Rationalismus zu beschneiden. Vielmehr hat das Beharren auf einem nicht-narrativen, kritisch-rationalen Weltzugang den Effekt, das Narrative von falschen epistemischen Ansprüchen zu entlasten und zu seinem eigentlichen Geltungsbereich zurückzuführen. Aus dieser Perspektive lassen sich denn auch die Argumente entkräften, die Koschorke gegen die Möglichkeit einer Entschärfung des Narrativen durch Rationalität und Wissen ins Feld führt[491]:

So entfällt das Argument der Kritikimmunität von Narrationen, weil es Narrationen gar nicht darum gehen kann, etwas zu behaupten, was dem kritischen Zugriff prinzipiell entzogen sei (ganz abgesehen davon, dass der Verweis auf Kritikimmunität einer Behauptung niemals ein Argument für, sondern nur gegen die betreffende Behauptung sein kann). Narrationen sind semiotisch gerade nicht als Behauptungen zu qualifizieren und erheben daher per se keine Erkenntnisansprüche. Dies gilt erst für die kognitiven Interpretationen von Narrationen – und weshalb diese von einer kritischen Prüfung ausgenommen sein sollten, ist nicht einsichtig zu machen.

Dem Hinweis, bei Narrationen und wissenschaftlichem Wissen handele es sich um verschiedene ‚Sprachspiele', ist daher zuzustimmen – nicht jedoch der These, damit sei eine wechselseitige Irrelevanz (bzw. Inkommensurabilität) gegeben. Denn Inkommensurabilität leugnet die wechselseitige Interpretierbarkeit und damit zum einen die Möglichkeit, diesen Sprachspielunterschied überhaupt festzustellen. Zum anderen sind die relativistischen Schlussfolgerungen aus der Behauptung der Inkommensurabilität konkurrierender ‚Paradigmen', wie sie etwa von dem ‚starken Programm' der Wissenschaftssoziologie bzw. der „neueren praxeologischen Ansätze[] in den Science Studies" gezogen wurden, ausführlich kritisiert und auch widerlegt worden[492].

Vor allem ist mit der von Koschorke aufgegriffenen und auch theologisch weit verbreiteten geisteswissenschaftlichen Standardbehauptung aufzuräumen, die auf die angeblich prinzipielle Unvollständigkeit rationaler Erkenntnis abhebt und damit für den narrativen

[491] Folgende Ausführungen beziehen sich auf Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 42f.

[492] Vgl. zur Inkommensurabilitätsthese Ruß, Wissenschaftstheorie, 140–149. Vgl. Ruß, Wissenschaftstheorie, 142f: „Damit [mit den Strömungen der radikalen Wissenschaftssoziologie, Anm.] wurde eine umfangreiche und in manchen Wissenschaftszweigen einflussreiche Forschungsrichtung etabliert, für die es ein schlichtes Faktum zu sein scheint, dass empirische Wissenschaften nicht damit beschäftigt sein können, reale Zusammenhänge aufzudecken. Das ist insofern erstaunlich, als die im Hintergrund stehenden Thesen von Kuhn und Quine, soweit sie erkenntnisskeptische Konsequenzen bedingen, durchschlagend kritisiert wurden. Insofern können die betreffenden radikal-wissenschaftssoziologischen Ansätze ad acta gelegt werden".

Glauben Platz schaffen will. Haltlos ist dabei zunächst das Vorurteil, es gehe dem realwissenschaftlichen Verfahren von Konstruktion und Kritik um die Erreichung „lückenloser Gewissheit“[493].

Welchen Sinn soll es demnach haben, in der Erkenntnistheorie dem Motto ‚fact follows fiction‘[494] zu folgen? Natürlich ist genetisch die Erzählung früher als die Theorie bzw. das Bemühen um eine kritische Erfassung der Dinge. Zugegeben werden kann auch, dass sich an der „Erzählvorlage“ – zunächst – „die Verhaltensweisen, Selbstdefinitionen und dadurch vermittelt auch Objektwahrnehmungen ausrichten“[495]. Es ist aber die zentrale geltungstheoretische Frage, ob jeder Versuch der Erfassung der Dinge den vorgegebenen narrativen Verständnisrahmen wie bei einer ‚self-fulfilling prophecy‘ immer nur bestätigen kann, wie Koschorke suggeriert[496]. Das würde bedeuten, dass kritische Reflexion nie den von Koschorke postulierten narrativen Rahmen der „Synthesis kollektiver Erfahrungen“[497] transzendieren kann. Des Weiteren würde es bedeuten, dass es beliebige Versionen der Weltdeutung gibt, ohne die Möglichkeit, eine rationale Entscheidung über ihren Realitätsgehalt zu fällen. Ersteres haben Popper und Albert mit guten Argumenten als Mythos des Rahmens zurückgewiesen[498], letzteres spielt auf das Problem der Unterbestimmtheit wissenschaftlicher Theorien durch Erfahrung[499] bzw. der ‚Kontingenz‘ jeglicher Weltdeutung[500] an – Probleme, welche ebenfalls lösbar sind, wenn man die Möglichkeiten eines argumentationsgestützen Wettstreits der Alternativen im Sinne ‚systematischer kritischer Prüfung‘ in Rechnung stellt[501].

### *2.7.7. Grenzen der rationalen Einheit der Diskurse?*

Man könnte angesichts der Pluralität der Darstellungsformen bzw. Darstellungsperspektiven zu dem Schluss kommen, dass es Koschorke darauf ankommen müsste, eine sachgemäße rationale Verhältnisbestimmung der verschiedenen Wissensmengen bzw. sogar eine sachgemäße Verhältnisbestimmung aller möglichen Darstellungsformen vorzunehmen. Gerade in der gesellschaftspolitischen Frage nach der Verhältnisbestimmung von Demokratie

[493] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 42.
[494] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 23.
[495] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 24.
[496] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 24. Vgl. zur self fulfilling prophecy auch Watzlawick, Sich selbst erfüllende Prophezeihungen, 72f.
[497] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 17.
[498] Popper, Mythos des Rahmens, 118.120.135ff.148f.154 bzw. Albert, Traktat, 41.86
[499] Vgl. Quine, Zwei Dogmen des Empirismus, 47, vgl. Ruß, Wissenschaftstheorie, 129: „Jede beliebige Aussage kann als wahr aufrecht erhalten werden, was da auch kommen mag, wenn wir nur anderweitig in dem System ausreichend drastische Anpassungen vornehmen“. Die im Anschluß an Quine, Zwei Dogmen des Empirismus, 49, vorgenommene Erläuterung von Ruß, Wissenschaftstheorie, 129, Anm. 225, zum Problem der Unterbestimmtheit von Theorien ist unmittelbar anschlussfähig an Koschorkes narratologische Überlegungen: „[D]iesen Überlegungen zufolge [könnten] ja irgendwelche Ereignisse sowohl mittels Theorien über mythologische Wesenheiten als auch über rein physikalische Kausalitätsbeziehungen erklärt werden. … Prinzipiell sind sie [physikalische Theorien, Anm.] aber nur kulturelle Setzungen, wie auch Götter kulturelle Setzungen sind“.
[500] Hacking, Soziale Konstruktion, 56.
[501] Siehe dazu die ausführliche Analyse bei Ruß, Wissenschaftstheorie, 131–140. Vgl. dazu auch Esfeld, Metaphysik der Natur, 12–28.

und Wahrheit[502] scheint die paradoxale Interpretation Koschorkes nicht zwingend zu sein. Demokratie kann im Sinne einer rationalen Politik als argumentativer Wettstreit um die besten Problemlösungsansätze angesehen werden und entsprechend bestünde dann der Sinn von Politik darin, Gesetzesvorhaben auf den Weg zu bringen, die dem Ziel der Gerechtigkeit näher kommen.

Allein die soeben gemachten wenigen Andeutungen illustrieren, dass durchaus eine rationale Synthese im Sinne einer rationalen Verhältnisbestimmung der beiden Perspektiven möglich ist – sogar ohne ein ‚Meta-Prinzip' zu bemühen.

Ähnliches gilt für den Bereich des Wissens und der Wissenschaften. Immerhin lassen sich eine Reihe von philosophischen Problemen als Probleme der Verhältnisbestimmung verschiedener wissenschaftlicher bzw. nicht-wissenschaftlicher Perspektiven verstehen. Die Kulturalismus-Naturalismus-Problematik etwa ist, anders als von Koschorke propagiert, keinesfalls unauflösbar bzw. nur als Paradox konzipierbar, da der Naturalismus die kulturelle Prägung jeder Theorie über die Natur anerkennt, ohne zu leugnen, dass diese Theorien dennoch etwas über die Natur aussagen können, wie sie wirklich ist. Naturalismus ist vereinbar mit dem Umstand, dass das Reale nur sprach- bzw. theorievermittelt zugänglich ist. Von einem ‚Mythos des Gegebenen', in dem sich der Vertreter einer Korrespondenztheorie der Wahrheit verfange, kann daher nicht die Rede sein[503].

Der Naturalismus ist auch nicht darauf festgelegt, die soziale und kulturelle Wirklichkeit[504] zu leugnen oder sie im Hinblick auf anthropologische Grundgegebenheiten zu eliminieren. Er behauptet nicht, wie Koschorke suggeriert, dass die soziokulturelle Wirklichkeit „durch nichts bedingt ist als durch die Fortentwicklung natürlicher Anlagen des Menschen"[505] oder „nur den verlängerten Arm natürlicher Vorgänge"[506] bildet. Die Naturalist*in kann sowohl den Konstruktionscharakter der eigenen Vorstellung von Natur (und Kultur)[507], als auch die Wirklichkeit sozialer Systeme, die gegenüber menschlichen Einzelindividuen emergente Eigenschaften aufweisen, anerkennen. Er bzw. sie wird allerdings darauf hinweisen, dass auch soziale und kulturelle Wirklichkeit eine natürliche Wirklichkeit ist[508], welche sich im Rekurs auf

[502] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 380.

[503] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 386, im Verweis auf den Begriff ‚myth of the given' von Sellars, Empiricism.

[504] Searle, Konstruktion, 38f.201 fasst die Besonderheit kultureller Wirklichkeit in der Formel ‚X zählt als Y im Kontext K' zusammen.

[505] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 361.

[506] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 362.

[507] Gegen Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 386, der bezüglich des Schlagwortes ‚fabrication of facts' davon ausgeht, dass „die Berufung auf den einen Term – *fabrication* – die Bezugnahme auf den anderen Term – *facts* – undeutlich macht und umgekehrt". Es sei „offenbar nicht möglich, ein Gesamtbild zu erzeugen, in dem beide Perspektiven zugleich scharfgestellt sind". Diese These ist offenbar mit guten Gründen zu bestreiten.

[508] Damit ist auch die von Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 360.357 gestellte Rätselfrage, „auf welcher Seite der Unterscheidung … die Natur/Kultur-Untercheidung selbst angesiedelt" sei, beantwortet: Es handelt sich um eine Unterscheidung, die inhaltlich in kulturellen Konstrukten, nämlich Theorien über die Natur auftaucht und die gemäß der am besten bestätigten Theorien als ontologischer Unterschied behauptet werden kann; etwa in der Unterscheidung von ‚rohen' und ‚sozialen' Tatsachen, welche der Formel ‚X gilt als Y' zu Grunde liegt (vgl. dazu Searle, Konstruktion, 38). Dabei ist evident, dass alles, was ontologisch gesehen Kultur ist, auch Natur ist; das Umgekehrte gilt nicht.

evolutionäre Prozesse erklären lässt. Solche ‚ultimativen' Erklärungen, etwa der Soziobiologie, sind reduktiv, ohne eliminativ zu sein, wahren also die Wirklichkeit ‚des Kulturellen'[509].

Was das von Koschorke in diesem Zusammenhang präsentierte Beispiel einer angeblichen Inkommensurabilität von ‚Naturalismus' und ‚Kulturalismus' angeht, so muss der Gedanke etwa einer „innerkulturellen Repräsentation"[510] der ‚Natur' oder des ‚Realen' keineswegs als paradoxer Gedanke gefasst werden, kann also nicht als Beispiel von ‚Doppelkonditionierung' im Sinne Koschorkes angesehen werden. Realität bzw. Natur muss nicht idealistisch als ‚das Andere' kultureller Darstellung bzw. der wissenschaftlichen Vernunft aufgefasst werden. Ebensowenig ist es plausibel anzunehmen, Natur sei das, was „außerhalb kultureller Beeinflussung liegt"[511].

Ein weiterer Aspekt: Eine „alles in sich beherbergende Gesamtschau" [512] über alle regionalen ‚Zeichengebilde', die jeweils dazu ‚tendieren', „sich selbst die ganze Welt zu sein", gibt es laut Koschorke nicht – als ob sich diese Feststellung nicht ihrerseits dem unvermeidlichen verobjektivierenden Blick des rationalen Theoretikers verdanken würde. Hier liegt also ein eklatanter Selbstwiderspruch vor. Nichtsdestotrotz behauptet Koschorke kategorisch die Unmöglichkeit einer rationalen Synthese der Perspektiven – im Rekurs auf regionale Reichweite, prinzipiell fehlende Geschlossenheit bzw. Kohärenz sowie ‚Polyvalenz der Ränder'[513].

Durchmustert man die Ausführungen Koschorkes zu diesem Punkt[514], fällt es jedoch schwer, ein tragfähiges Argument gegen eine systematische Zuordnung der verschiedenen Darstellungsformen und Diskurse auszumachen. Inkonsistenz kann nur gegeben sein, wenn etwa verschiedene Diskurse sich auf den gleichen Gegenstand bzw. Sachverhalt beziehen; so z.B. auf die Freiheit des Menschen in biologischer und ethischer Hinsicht, und diesbezüglich (scheinbar) unvereinbare Aussagen machen. Allein dieses Beispiel zeigt, dass man nicht so pauschal von einer Inkonsistenz bzw. Inkompatibilität[515] ausgehen kann.

Unbestreitbar existieren in (offenen) Gesellschaften Lebensentwürfe, Rollenverständnisse etc., die logisch miteinender nicht zu vereinbaren sind, ohne dass damit die These verbunden werden müsste, die Protagonisten der jeweiligen Weltsicht sprächen verschiedene Sprachen und wären dementsprechend noch nicht einmal in der Lage, einander zu verstehen. Auch Differenzen im Verwendungszusammenhang von Begriffen sind nicht so absolut, dass jeder rationale Übersetzungs- oder Vermittlungsversuch mit einem ‚Gedankenbruch'[516] enden muss.

---

[509] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 363f, begibt sich selbst in dieses Fahrwasser: „Denn menschliche Gesellschaften sind selbst ein Hybrid aus Natur und Kultur – schon allein deshalb, weil sie trotz aller symbolischen Regulative auf dem Fundament sexueller Reproduktion beruhen".

[510] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 385.

[511] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 385.

[512] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 369. Vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 371: „Systematiken bleiben von ihren immanenten Ausgangsvoraussetzungen abhängig und können nicht sozusagen *out of area* eingesetzt werden".

[513] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 138.

[514] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 138.

[515] Zum Kompatibilismus in der Frage der Freiheit vgl. Beckermann, Freier Wille.

[516] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 187.

Insgesamt scheint es schwer zu bestreiten, dass die unaufhebbare Pluralität der Weltzugänge die philosophische Aufgabe stellt, eine Verhältnisbestimmung dieser Weltzugänge vorzunehmen, damit es nicht zu Grenzüberschreitungen kommt. So verweist etwa die Regel ‚Sollen impliziert Können' darauf, dass jede Moral ontologische Implikationen hat, die mit den Ergebnissen der Realwissenschaften übereinstimmen müssen – und Ähnliches wird für das Verhältnis von Religion und Realwissenschaft gelten. Koschorke aber will von solchen ‚Übersetzungsproblemen' nichts wissen: „Diese Probleme auszuräumen würde einen großen und vielfach vergeblichen hermeneutischen Kraftakt erfordern"[517] – zumal er es ablehnt, die „Bedingung einer rigiden Widerspruchsfreiheit"[518] einzuhalten.

Das Argument der begrenzten Reichweite von Wissenssystemen erschwert auf Grund seiner Vagheit eine klare Entgegnung. Aber beispielsweise hieße es die Erkenntnisse der Physik zu negieren, wollte man ihnen die Gültigkeit im ‚Bereich' der Biologie absprechen. Auch der wie immer geartete ‚Alltag' der Menschen kann physikalische Erkenntnisse nicht einfach ignorieren. Andererseits ist es trivial, dass die Physik nicht die Beantwortung ethischer Grundsatzfragen anstrebt.

Indem Koschorke sich an einer anachronistischen ‚Einheitssemantik' idealistischer Provenienz abarbeitet, verkennt er, dass es überzeugende und vor allem pluralismusfähige Einheitskonzepte gibt. So geht es nicht darum einen „Königsweg zur Einheit stiftenden Vernunft" bzw. eine „glatte Passage zwischen verschiedenen Sinnbezirken"[519] zu finden. Der Vorwurf, dass das Einheitsdenken „Elemente von einem semiotischen Regime in ein qualitativ anderes, in dem entsprechend veränderte Rationalitätsbedingungen herrschen" ‚transferiere', unterstellt eine Vielfalt unverbundener inkommensurabler ‚epistemischer Regimes' oder ‚Sinnprovinzen'[520]. Diese Vorstellung ist aber unzutreffend; sie verkennt die zahlreichen wechselseitigen Bezugnahmen der verschiedenen Diskurse und Darstellungsformen, welche die Suche nach Einheit im Sinne einer Verhältnisbestimmung nötig machen. Vor allem ist es genau umgekehrt so, dass gerade ein fehlendes Verständnis der jeweiligen Eigenlogik zweier ‚Sinnprovinzen' und eine fehlende Verhältnisbestimmung verschiedener ‚Sinnprovinzen' den besten Nährboden für Grenzüberschreitungen darstellen.

Ernster zu nehmen ist Koschorkes Hinweis auf die Kontingenz, die jedem systematischen Einheitspunkt eigen ist. Das bedeutet aber nicht, dass sich der Versuch einer rationalen Zuordnung der Diskurse in die Paradoxien einer Letztbegründung verstricken muss, wie Koschorke das für die platonisch-theologischen Einheitsbegriffe vorführt[521]. Da die hier gemeinte alternativen Einheitskonzeption jedoch weder eine Letztbegründung noch eine Letzterklärung anstreben, es ihnen somit nicht darum geht, „restlos die Herrschaft über ihre

[517] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 187.
[518] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 189.
[519] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 142.
[520] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 138.
[521] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 139.

eigenen Voraussetzungen [zu] gewinnen“[522], werden sie von Koschorkes Kontingenzargument nicht betroffen[523].

An dieser Stelle dient wiederum die postulierte Krise der rationalen Hermeneutik dazu, das Narrative auf die vermeintlich frei gewordene Funktionsstelle zu befördern. Bei Koschorke ist dies dadurch realisiert, dass er die Rolle einer kuturübergreifenden Einheitsstiftung nicht der kritischen Vernunft zuspricht, sondern fluiden Begriffen. Dabei ist unbestreitbar, dass der von Koschorke proklamierte kulturwissenschaftliche Primat der Erzählung historische Beispiele anführen kann, von denen der Nationalismus der eindrücklichste ist. Natürlich ist niemand gezwungen, Widersprüche in wissenschaftlicher, ethischer oder politischer Hinsicht mittels kritischer Vernunft zu bearbeiten. Es bleibt die Option uneingeschränkter „*Glaubensbereitschaft*“[524], die sich durch keinen Aufweis von Widersprüchen mehr beeindrucken lässt. Man kann dem ‚rigiden‘ Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch den Abschied geben und stattdessen auf die Strategie narrativer Selbstsuggestion[525] verfallen, das heißt die bestehende ‚kognitive Dissonanz‘, das ggf. gesellschaftsübergreifende „Unbehagen an der Inkonsistenz der eigenen Persönlichkeit“ durch „das Geschichten-Erfinden“ zu bewältigen versuchen – mit der Folge, dass jede Aufklärungsbemühung ins Leere läuft bzw. „der Illusionswirkung keinerlei Abbruch“[526] mehr zu tun vermag. Sicher lassen sich Belege dafür finden, dass die Überzeugungen vieler Menschen gebunden sind an einen sozialen Kosmos, in dem Dissensbekundungen‘ schnell ‚Aggressivität‘ auslösen[527]. Jedoch darf die Behauptung solcher ‚Rahmungen‘ nicht unter der Hand zur empirischen Notwendigkeit oder zur Norm erhoben werden.

Das pauschale Urteil Koschorkes, es sei wohl „nicht der Fall“, dass „ein Leben in der Welt ohne kognitive Dissonanz und, grundsätzlicher noch, ohne Code-Ambiguität überhaupt möglich ist“[528], geht daher an der zentralen normativ-methodologischen Frage vorbei. Allerdings entlarvt sie Koschorkes Plädoyer für eine Strategie narrativer Abschwächung als Resignationslösung. Die von Koschorke genannten und bis heute bestehenden Widersprüche zwischen humanistischer Rechtsordnung (Menschenrechte) und Sklaverei bzw. Diskriminierung lassen eher die rationalistische Strategie geboten erscheinen. Dies gilt umsomehr, als die von Koschorke gepriesene „motivierende Verdichtung“, „emotionale Wirkung“, „Glaubwürdigkeit heischende“ Macht „anekdotischer Evidenz“[529] von Erzählungen gegenüber der Nüchternheit ‚abstrakten Raisonnements‘ den Nachteil hat, dass sie die bestehenden Widersprüche nicht nur überspielt, sondern eben dadurch stabilisiert: „… selbst

[522] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 140.
[523] Dies gilt erst Recht, wenn man wie Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 140, die Geltung von ‚Universalien‘ allein im Hinweis auf ihre kulturelle bzw. historische Verortung – das heißt ihre Genese – relativieren will. Ein solches relativistisches Kontingenzargument, welches meint „alle Dogmen durch den Aufweis ihrer historischen Bedingtheit angreifbar“ (Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 140) machen zu können, greift entschieden zu kurz.
[524] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 192.
[525] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 189, spricht von ‚Selbstüberredung‘.
[526] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 191.
[527] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 197.
[528] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 189.
[529] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 190.

scheinbar überwundene Diskriminierungen [werden] wieder aktiv, wenn sie sich nur in passende Geschichten einkleiden“[530].

Schließlich können auch Koschorkes ethnologische Belege für die Fähigkeit von Menschen in von Schamanismus und Magie geprägten Kulturen, mehrere Wahrheiten nebeneinander bestehen zu lassen[531], nicht überzeugen. Zunächst scheint merkwürdig, dass hier das postmoderne Denken den Schulterschluss mit voraufgeklärtem mythischem Denken sucht, dass die ‚Dimension des Religiösen‘ in ihrer angeblichen Fähigkeit zur „Kopräsenz entgegengesetzter Haltungen“[532] prämiert wird. Ein solches „Schlingern zwischen Skepsis und Suggestion“[533] mit Offenheit für „multiple und breit gefächerte Bewusstseinszustände“[534] ist eher als milde Schizophrenie einzustufen statt es als ernsthafte epistemische Option in Erwägung zu ziehen.

Zusammengefasst kann Koschorkes Vorschlag, durch (narrative) Aufrichtung von ‚Barrieren des Nichtwissens“ „Toleranzen für inkonsistentes Denken und Handeln“[535] zu schaffen, nicht überzeugen. Es scheint weder intellektuell noch politisch oder persönlich zielführend zu sein, inkompatible Wahrheiten unverbunden nebeneinander herlaufen zu lassen: „ … sich durch ein Gebet in den höheren Schutz Gottes zu stellen und gleichzeitig praktische Vorsichtsmaßnahmen zu ergreifen; an Homöopathie zu glauben und sich auf Schulmedizin zu verlassen; glühender Verfechter der Menschenrechte und Sklavenhalter in einem zu sein“[536]. Vielmehr gilt es – um im Beispiel zu bleiben –, das Gebet realitätskompatibel zu interpretieren, Pseudowissenschaften aufzudecken und gesellschaftliche Zustände, die im Widerspruch zu den Menschenrechten stehen, politisch zu bearbeiten. Die Alternative ist somit weder eine neue (narrative) „globale Einheitssemantik“, noch die Preisgabe von Vernunft und Einheit angesichts der aktuellen „Schwärme von Einzelgeschichten“[537], sondern die philosophische Bemühung um eine vernünftige und sachgemäße Verhältnisbestimmung der verschiedenen Darstellungsperspektiven.

### *2.7.8. Universalnarratologie an Beispielen*

Was die von Koschorke projektierte Überwindung des ‚Gegensatzes von Erzählung und Begriff‘ angeht, so scheint ihm selbst die Problematik seines Anliegens bewusst zu sein. Vielleicht ist daher in seine Ausführungen bereits die Einschränkung eingebaut, es gehe (lediglich) darum, diesen Gegensatz ‚in seiner strikten Form‘ in Frage zu stellen. Allerdings bleibt der von ihm selbst gestellte Einwand unbeantwortet, wie angesichts des Vorrangs des Narrativen sogar auf dem Feld des Wissens die Erhaltung der Wissenschaft als eines ‚eigenen Systems‘ möglich sein kann. Immerhin ist für dieses tatsächlich „das Vermögen, einen kategorischen Abstand

[530] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 190.
[531] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 190–193. Vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 193f, im Rekurs auf Paul Veynes Buch ‚Glaubten die Griechen an ihre Mythen?‘.
[532] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 192f.
[533] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 192.
[534] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 193.
[535] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 194.
[536] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 195.
[537] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 266.

zwischen der Autorität der Fakten und der Autorität der Tradition, zwischen experimentell überprüfbaren Tatsachen und bloßen Meinungen oder zusammengereimtem Halbwissen, zwischen Wahrheit und Mythologie zu erzeugen", grundlegend[538]. Im Folgenden sollen daher einige Anwendungsbeispiele vorgestellt und analysiert werden.

*Kreationismus*

Aufschlussreich ist sein schmallippiger Kommentar zum modernen Phänomen des Kreationismus, welcher als Musterbeispiel der von Koschorke beworbenen narrativen Durchbrechung traditioneller epistemischer Schranken gelten kann. Immerhin betont er, die moderne Evolutionstheorie sei „eine Erzählung eigenen Typs als etwa der Kreationismus und in ihrem epistemischen Stellenwert mit diesem unvergleichbar"[539]. Er kann sich jedoch nicht dazu durchringen, dieses im Kontext der Wahrheitsfrage vorgebrachte Statement dahingehend zu konkretisieren, die Evolutionstheorie als wahr zu bezeichnen. Dann aber bleibt die Frage, wie es sich rechtfertigt, dass die Evolutionstheorie als ‚Erzählung eigenen Typs' mit ‚eigenem, unvergleichbarem epistemischen Stellenwert' vom Kreationismus abgehoben wird[540].

In diesem Zusammenhang mag Koschorkes These, dass wissenschaftlichen Theorien „Modellannahmen zugrunde" lägen, „die einen narrativen Kern in sich bergen"[541], als Hinweis auf den narrativen Entstehungszusammenhang wissenschaftlicher Theorien und somit als Kommentar zur Heuristik verständlich und richtig sein. Im Begründungszusammenhang kommt die These einer Aufforderung gleich, den Wahrheitsanspruch gut bestätigter Hypothesen zu ignorieren. Letzeres wird am Beispiel des Religionspädagogen Büttner klar: Wenn es sich bei naturwissenschaftlichen Theorien lediglich um „Narrative" handelt – vergleichbar mit jenen aus der Bibel, mit dem alleinigen Unterschied, dass die naturwissenschaftlichen „auf der Grundlage naturwissenschaftlicher Daten gewonnen sind"[542] – dann ist es auch legitim, im Religionsunterricht zum fröhlichen Überblenden und Collagieren der beiden ‚Narrative' aufzurufen. Wer mit der These aufwartet, dass auch wissenschaftliche Theorien nichts anderes als Erzählungen[543] sind, der darf sich nicht wundern, wenn anschließend im Umkehrschluss wie im Kreationismus Erzählungen als wissenschaftliche Theorien ausgegeben werden[544] – im Gegenteil: Dieser Umkehrschluss entspricht genau dem Programm, Erzähltheorie als Kulturtheorie und diese als

[538] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 330.
[539] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 337.
[540] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 337: „Die Evolutionstheorie mag als Große Erzählung lesbar sein, die tief im Entwicklungsdenken des 18. und 19. Jahrhunderts und damit auch in den ästhetisch-literarischen Modellen der Zeit verankert ist …".
[541] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 299.
[542] Büttner, Wirklichkeit erzählen, 20.
[543] Allerdings handelt es sich nach Koschorke um Erzählungen eigener Art, nämlich um „nur von Spezialisten beherrschbare[] Erzähllabyrinthe[]" (Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 19).
[544] Junker/Scherer, Entstehung und Geschichte der Lebewesen, 15: „Da wissenschaftliche Theorien niemals in den Rang einer absoluten Wahrheit gelangen können und da die Evolutionslehre zu ihrer Begründung auf Methoden der Geschichtswissenschaft zurückgreifen muß, wodurch immer nur Wahrscheinlichkeitsaussagen möglich sind, wird in diesem Buch bewußt weder von einer *umfassenden* Evolution als Tatsache gesprochen noch wird die Evolutionslehre *in ihrer Gesamtheit* als *naturwissenschaftliche* Theorie betrachtet". Auf Grund ihres ‚geschichtlichen' Charakters stünden sich daher „Evolutions- und Schöpfungsmodelle" prinzipiell gleichberechtigt gegenüber (Junker/Scherer, Entstehung und Geschichte der Lebewesen, 15f.17f).

Erkenntnistheorie zu etablieren[545]. In dieses Bild passt Koschorkes Versuch, das Kreationismusproblem dadurch zu lösen, dass er Evolutionstheorie und Kreationismus lediglich als inkommensurable Erzählungen verschiedener Art einstuft[546].

*Pfingstgemeinden*

Koschorkes am Beispiel afrikanischer Pfingstkirchen vorgetragenes antikolonialistisches Argument der asymmetrischen Wissensordnung, wonach parallel zur gesellschaftspolitischen Diskriminierung und Ausbeutung auch die Erkenntnisansprüche außereuropäischer Narrationen missachtet würden, ist nicht stichhaltig, kann also keinen Grund für die epistemische Rehabilitierung des Narrativen darstellen:

Zum Ersten ist es fraglich, ob ein kausaler Zusammenhang hergestellt werden kann zwischen der epistemischen Unterordnung des Mythos unter den Logos und dem kolonialen Rassismus. Dies gilt umsomehr, als Koschorke selbst im gleichen Zusammenhang feststellt, dass auch und gerade dem Narrativen die Tendenz zur Ausgrenzung innewohnen kann.

Zum Zweiten kann nicht nur die Bemühung um ‚reziproke Kommunikation', sondern auch das Streben nach Überwindung einer ‚assymmetrischen Wissensordnung' als Errungenschaft ebendieser Ratio der europäischen Aufklärung angesehen werden. Erzählungen werden ja nicht von vornherein als irrational ausgeschieden. Vielmehr ergibt sich die Kategorie der Erzählung und somit die fragliche ratio/narratio-Unterscheidung erst aus einer kritischen Auseinandersetzung mit den entsprechenden, schließlich als Narrationen eingestuften Darstellungsformen.

Zum Dritten ist Koschorkes Beispiel afrikanischer Pfingstkirchen äußerst schlecht gewählt, repräsentieren diese doch keineswegs die ‚ursprüngliche' afrikanische Kultur, sondern stellen selbst ein Produkt der europäischen Kolonialgeschichte dar. Das supranaturalistische Glaubensverständnis der afrikanischen Pfingstler epistemisch ernst zu nehmen bedeutet somit keineswegs, einen Beitrag zur intellektuellen Gleichberechtigung einer fremden Kultur zu leisten, sondern nur, eine längst erledigte Diskussion der europäischen Geistesgeschichte ohne Grund wiederzubeleben.

Zum Vierten wird das Leben und Denken dieser afrikanischen Pfingstkirchen nicht dadurch besser verstanden, dass man sich dieses Leben und Denken im strengen Sinn zu Eigen macht, statt an ihm ‚nur' mit objektiver Distanz zu partizipieren. Ein ethnologischer Forschungsbericht über afrikanische Pfingstkirchen wird nicht dadurch wissenschaftlich akzeptabler, dass er in seinen Ausführungen von der realen Wirkmacht des heiligen Geistes ausgeht. Sicher kann man zugestehen, dass es zum angemessenen Verständnis fremden Denkens gehört, den Wahrheits- bzw. Geltungsanspruch dieses Denkens mit zu berücksichtigen. Zu weit würde es aber führen, die Angemessenheit eines Verständnisses von einem ‚Vorverständnis' abhängig zu machen, welches in letzter Konsequenz ein Einverständnis impliziert[547]. Jedenfalls ist die Forderung nach einer ‚Symmetrie der Wissensordnungen' keineswegs verletzt, wenn die

[545] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 22 und Koschorke, Wahrheit und Erfindung, Kapitel IV (Epistemische Narrative).
[546] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 337.
[547] Zu einer entsprechenden Kritik am hermeneutischen Denken im Gefolge von Heidegger und Gadamer vgl. Albert, Kritischer Rationalismus, 132f.

Ethnolog*in aus guten wissenschaftlichen Gründen nicht zum Konsens bereit ist bzw. sich dem Geisterglauben ihres Gegenübers verweigert[548]. Immerhin wirft Koschorke die Frage auf, ob eine „epistemische Symmetrie in solchen Fällen überhaupt möglich und wünschenswert“[549] sei. Auch kann Koschorke nicht leugnen, dass das Narrative grundsätzlich – gerade wegen seiner die sozialen Strukturen reflektierenden bzw. legitimierenden oder immunisierenden[550] Funktion – in der Moderne nicht mehr ohne Vorbehalt ‚geglaubt' wird[551]. Wenig Zustimmung verspricht daher seine Strategie, ein aktuelles Phänomen wie das Erstarken des Hexenglaubens im Kontext pfingstkirchlicher Missionserfolge allein auf Grund seiner Aktualität von der Diagnose des Modernitätsdefizits auszunehmen[552].

*Säkularisierung und Aufklärung*

Grundsätzlich tut Koschorke sicher gut daran, die Säkularitätstheorie zu kritisieren, auch wenn unklar bleibt, welche Einzelüberzeugung jeweils in Frage steht und die angedeuteten Gegenargumente ihrerseits viele Fragen offen lassen[553]. Es irritiert jedoch zunächst die Verwendung des Begriffs der Narration, da es sich offensichtlich bei der Säkularisierungstheorie um eine Theorie der geschichtlichen Entwicklung handelt. Andererseits kann zugegeben werden, dass die Säkularisierungstheorie vielfach tatsächlich weniger als nüchterne Erklärungshypothese, denn als Geschichtsphilosophie historistischer Prägung aufgefasst wurde und wird[554]. Als solche postuliert sie Notwendigkeiten, etwa das Verschwinden der Religion, die in der Tat über das hinaus gehen, was sich im Rahmen realwissenschaftlicher Theoriebildung und Prognostik seriöserweise behaupten lässt.

Dies zeigt, dass die Säkularisierungsthese weder einer kritischen Diskussion unzugänglich ist, noch gar zu irgendeiner Zeit mit einem Denkverbot belegt worden wäre. Koschorkes kulturwissenschaftlicher Ansatz beim Narrationsbegriff und der damit einhergehende

---

[548] Vgl. entsprechend Sokal/Bricmont, Eleganter Unsinn: „Man kann sehr wohl der [‚indianischen', Anm.] Opfer eines schrecklichen Völkermords gedenken und die legitimen politischen Ziele ihrer Nachfahren unterstützen, ohne unkritisch (oder heuchlerisch) die traditionellen Schöpfungsmythen der indianischen Stämme zu übernehmen". Vgl. Sokal/Bricmont, Eleganter Unsinn, 244, Anm. 23: „Wenn relativistische Anthropologen angegriffen werden, *leugnen* sie manchmal, daß es einen Unterschied zwischen Erkenntnis (d.h. einer berechtigten wahren Annahme) und bloßem Glauben gibt, und streiten ab, daß eine Annahme – selbst eine kognitive Annahme über die äußere Welt – objektiv (kulturübergreifend) wahr oder falsch sein kann. Es fällt allerdings schwer, eine derartige Behauptung ernst zu nehmen. Sind im Gefolge der Einwanderung der Europäer nicht *tatsächlich* Millionen von Indianern gestorben? Ist dies nur ein Glaube, der in bestimmten Kulturen für wahr gehalten wird?"

[549] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 101.

[550] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 324f.327f, spricht vom ‚Fiktionspanzer'.

[551] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 324f.

[552] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 317.

[553] Mit Casanova die Säkularität der USA rundweg zu bestreiten (Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 259), scheint beispielsweise ebenso pauschal irreführend zu sein, wie der Versuch, sie im Rahmen der Säkularitätstheorie zu behaupten (vgl. dazu Bruce, Amerika ist keine Ausnahme). Die Notwendigkeit von Säkularisierung und Aufklärung für den Prozess der Demokratisierung kann nicht ernsthaft im Verweis auf die ‚säkulare Sowjetunion' bestritten werden (Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 259). Und die These, die ‚blutigsten und intolerantesten Terrorregime' des 20. Jahrhunderts seien „säkular …, nicht religiös" gewesen, ist im Hinblick auf den dabei verwendeten Religionsbegriff mindestens ebenso unreflektiert wie die These, dass „Religion intolerant ist und Konflikte erzeugt" (Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 259, zitiert hier Casanova, Europas Angst vor der Religion, 12).

[554] Klassisch dagegen Popper, Elend des Historizismus und Popper, Offene Gesellschaft 2, Kapitel 15.

Entlarvungsgestus trägt allerdings keineswegs dazu bei, eine kritische Diskussion der Theorie und eine differenzierte Einschätzung ihrer Erklärungskraft vorzunehmen. Stattdessen liefert Koschorke eine kulturrelativistische Gegenerzählung, deren Erkenntnisanspruch dem der geschichtsphilosophisch akzentuierten Säkularisierungstheorie frappierend ähnelt. Im Rahmen dieser Gegenerzählung werden gleicherweise ‚offensichtliche Tatsachen' wie etwa der Beitrag von Säkularisierung und Aufklärung für die Entstehung offener und demokratischer Gesellschaften als Wahrhehmungstäuschungen auf Grund einer säkularistischen „Erzählgrammatik der Moderne"[555] verkauft.

Die eigentliche Pointe der Kritik einer narratologischen Epistemologie an der Säkularisierungsthese scheint allerdings auf einer anderen Ebene zu liegen. Denn die Säkularisierungsthese beinhaltet ja gerade unter anderem die Unterscheidung von diskursiver Vernunft und Erzähltradition. Die Etikettierung der Säkularisierungstheorie als Narration eröffnet daher die Möglichkeit zur Rehabilitierung jener Narrationen, deren Kontrolle die Säkularisierungstheorie bislang plausibel angemahnt hat.

Allerdings bleibt der Vergleich zwischen angeblich narrativer Säkularisierungstheorie und den herkömmlichen religiösen Narrationen, den Koschorke gleich zu Beginn bemüht[556], ein Kategorienfehler – zumindet dann, wenn man den soeben erwähnten normativen Kern der Säkularisierungstheorie berücksichtigt. Von ihren Wurzeln in der Aufklärung her geht es ihr nämlich weniger um geschichtsphilosophische Deskription bzw. Prophetie, sondern mehr um die (normative) Formulierung des Zieles bzw. der Aufgabe, das Narrative seiner prägenden Kraft zu berauben, es durch Einsatz kritischer Vernunft zu zähmen[557].

In diesem Zusammenhang sei noch kurz auf Koschorkes Verständnis von Aufklärung eingegangen. Wie erwähnt interpretiert Koschorke Kants Aufklärungsschrift und ein zeitgenössisches Aufklärungstraktat, welches Kritik an außereuropäischen Gewalttraditionen übt, als eurozentrische kolonialisierungs- und rassismusfördernde Erzählungen. Dieses Beispiel zeigt, dass die narratologische Analyse ungeachtet ihrer programmatischen Kontextsensibilität zu äußerst fragwürdigen Deutungshypothesen gelangen kann, die an zentralen Inhalten der betreffenden Dokumente vorbei gehen. Auffällig ist insbesondere der völlige Ausfall einer normativen Perspektive (welche die Kritik an Gräueltaten positiv zu werten hätte); ein Umstand, der allerdings für eine Kulturtheorie im Gefolge des Historismus bezeichnend ist[558]. Für das Programm der Aufklärung ist jedoch die normative Dimension zentral. Sie basiert auf der Überzeugung, dass moralische Apelle genauso auf einem reinen

[555] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 263; vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 259.
[556] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 258.
[557] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 265, bestätigt dies indirekt, wenn er darauf hinweist, dass im Zuge der Kulturkämpfe des 19. Jahrhunderts die Wissenschaft mit der Säkularisierung etwas „zur historischen Norm [erklärte], was in der historischen Realität nicht ohne weiteres zu bewerkstelligen war".
[558] Vgl. dazu schon Schweitzer, Kulturphilosophie, 219, im paraphrasierenden Verweis auf die Vorrede Hegels zur Rechtsphilosophie (ohne Angaben): „Wir haben, führt er dort aus, die Wirklichkeit nicht nach in unserm Geiste entstandenen Idealen umzugestalten, sondern nur auf die Art zu lauschen, in der sich die wirkliche Welt selber, und uns in ihr, in ihrem immanenten Fortschrittstrieb bejaht … Das in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden Gegenwärtige und sich in ihm entwickelnde Ewige gilt es zu erkennen und dadurch mit der Wirklichkeit versöhnt zu werden. Nicht Ideen über das, was sein soll, hat die Philosophie aufzustellen. Ihre Aufgabe ist, das was ist, zu begreifen. Sie bringt keine neue Zeit hervor, sondern ist nur ‚ihre Zeit in Gedanken erfaßt'. Um ein Belehren, wie die Welt sein soll, zu sein, kommt die Philosophie immer zu spät".

Interesse am Guten beruhen können wie wissenschaftliche Behauptungen auf einem reinen Interesse an der Wahrheit[559]. Das Verfahren einer kulturtheoretischen ‚Dekonstruktion' dieses für Kant und den Verfasser des Aufklärungstraktates zentralen Anliegens kann wiederum nur als intellektuelle Unredlichkeit bezeichnet werden, sofern hier das Bedeutungsspektrum der entsprechenden Aussagen kontextwidrig narrativ erweitert wird[560].

Hinzu kommt der Entlarvungsgestus eines Kulturtheoretikers, der sich offensichtlich in einen Widerspruch verstrickt, weil er seinen eigenen Standpunkt nicht mit reflektiert. Jedenfalls hält Koschorke es für „denkbar dass die Modernen ihre eigene Erzählweisen nur nicht als solche durchschauen, weil es einer Schrägsicht aus historischer Entfernung bedarf, um sich des narrativen Anteils von selbstevident scheinenden Wirklichkeitskonstruktionen bewusst zu werden"[561]. Diese These scheint jedenfalls nicht ohne Widerspruch selbstanwendbar zu sein. Sie ist zudem immun gegen Kritik, da ja jeder Kritiker*in sofort fehlende Selbstreflexion unterstellt werden kann.

#### *2.7.9. Grenzen der Interpretation?*

Das wichtigste Argument Koschorkes ist seine These der Bedeutungsoffenheit des Narrativen, was die hermeneutische Kontrolle und Bestimmung der Wirklichkeit des Narrativen verbieten würde[562]. Wahr ist daran sicher, dass jede Erzählung ungeachtet ihrer Begrenztheit durch den jeweiligen Text unendliche Interpretationsmöglichkeiten beinhaltet. Die Erzählung kann natürlich immer so oder auch ganz anders interpretiert werden. Ebenso evident scheint jedoch die Feststellung, dass jede Erzählung immer schon auf eine bestimmte Weise verstanden wird. Dies beginnt bereits damit, dass eine Erzählung als Erzählung verstanden wird und nicht etwa – wie im Kreationismus – als wissenschaftliche Theorie oder historischer Bericht. Selbst die These der Interpretationsoffenheit von Erzählungen beinhaltet somit bereits eine Interpretation.

Denkt man Koschorkes Theorie der Nicht-Interpretation des Narrativen in diese Richtung weiter, so gelangt man zu der Frage, welche Interpretation des Narrativen durch eine Theorie und Praxis der Nicht-Interpretation befördert wird. Im Hinblick auf die im ersten Kapitel entfalteten Probleme einer religionspädagogischen Hermeneutik biblischer Erzählungen bzw. Erzählmotive fällt die Antwort nicht schwer: es ist der Literalsinn, die Ein-Deutigkeit der semantischen Erzähloberfläche, welche durch die Absenz begrifflicher Interpretation automatisch in Geltung gesetzt wird. Die damit zusammenhängende Strategie der

[559] Das solche Interessenlagen möglich sind, betont am Beispiel des Erkenntnisinteresses Albert, Kritischer Rationalismus, 32: „Ihre kognitive *und* ihre praktische Leistungsfähigkeit dürfte die moderne Wissenschaft gerade dadurch erreicht haben, daß sie sich hinsichtlich der Normierungen für ihre Erkenntnispraxis von erkenntnisfremden Interessen weitgehend emanzipiert hat". Vgl. auch Albert, Kritischer Rationalismus, 39: „Es geht also gerade um das Interesse, dessen Existenz und dessen Existenzberechtigung von Theoretikern wie Scheler, Apel und Habermas rundweg geleugnet wurde, das unmittelbare Interesse an der Erforschung der Wirklichkeit, an der Beschreibung und der Erklärung wirklicher Zusammenhänge". Albert, Kritischer Rationalismus, 39, Anm. 32, verweist jedoch auch darauf, dass „Apel und Habermas ihre Auffassungen in letzter Zeit geändert haben".

[560] Vgl. Linde, Redlichkeit, 294f.

[561] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 325f.

[562] Koschorke, Wahheit und Erfindung, 16.18.

Ausschaltung kritischer Rationalität hat Koschorke deutlich herausgearbeitet: So ist „der paradoxe Fall möglich, dass eine Anschauung, die, als unverblümte Tatsachenbehauptung zum Ausdruck gebracht, Abwehr oder Ungläubigkeit auslösen würde, im Schutz einer halben Unausgesprochenheit mächtig bleibt und ein starkes kollektives Band stiftet“[563]. Es ist demnach gerade das Offenlassen von Bedeutung, die Andeutung von Unbestimmtheit bzw. eines ‚tieferen‘, aber angeblich gerade nicht rational bestimmbaren Sinnes, welche die Geltung des Narrativen sichert. Koschorke spricht treffend vom „Modus der *schwebenden Geltung*“[564].

Der Bezug solcher Strategien zu den erwähnten religionspädagogischen Problemlagen wird an dieser Stelle von Koschorke gleich mitgeliefert. So verweist er darauf, dass ‚Glaubenssysteme‘ es „ungern sehen, in allen Einzelheiten auf den Begriff gebracht zu werden, ohne darum ihren Geltungsanspruch zurückzuziehen“[565]. Anders gesagt wird auf diese Weise ein ‚Übersetzungswiderstand‘ aufgebaut, der es möglich macht, dass „lebensweltliche Realität und kontrafaktische Glaubenssysteme Seite an Seite koexistieren“ können[566].

In jedem Fall muss festgehalten werden, dass die These der Unbestimmtheit des Narrativen die Geltung desselben verstärken kann; mit Koschorke gesagt: „Unschärfe steigert … die semiotische Wirksamkeit“[567]. Die These von der prinzipiellen Unbestimmtheit der Erzählung läuft demnach in der Tat auf ein ‚Rationalitätsdefizit‘[568] von Erzählungen hinaus, sie bedeutet für den narrativen ‚Quellcode‘ eine Einschränkung der „Möglichkeit …, ihn auf argumentativem Weg anzugreifen“[569]. Dies ist bereits rein formal gesehen der Fall, sofern Mehrdeutigkeit eine Verletzung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten einschließt. Narrationen mehrdeutig zu machen und zu halten muss daher mit Albert als eine Immunisierungsstrategie[570] angesehen werden.

Ergänzend kann mit Blick auf bereits angedeutete Zusammenhänge darauf hingewiesen werden, dass als interpretationsoffen präsentierte Darstellungen zugleich ein ontologisches Verwirrungspotential bergen. Denn die behauptete Interpretationsoffenheit irritiert zugleich die mit Sprache gegebene Bezugnahme auf Gegenstände, so dass diese sich von bekannter Gegenständlichkeit abkehrt und stattdessen die Unbestimmtheit des Narrativen ontologisch zum Unbestimmten hypostasiert. Auch für diesen Mechanismus bieten Theologie und Religionspädagogik im Kontext der Nichtverobjektivierbarkeitsthese ausreichend Anschauungsmaterial.

Es spricht also viel dafür, die Übersetzungstätigkeit anzugehen und die These vom ‚tieferen Sinn‘ durch ein rationales Interpretationsprogramm zu konkretisieren. Auf diese Weise wird die wichtige Differenz, die zwischen dem ‚eigentlichen‘ narrativen Sinn und dem Literalsinn einer Erzählung besteht, wieder herausgestellt. Allein dies kann offenbar sicherstellen, dass

[563] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 250.
[564] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 251.
[565] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 251.
[566] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 251.
[567] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 250.
[568] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 250.
[569] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 250.
[570] Albert, Traktat, 36.64.

nicht wiederum der buchstäbliche Sinn einer Erzählung in Geltung bleibt. So wird verhindert, dass mit dem Narrativen ein epistemischer Überbietungsanspruch verbunden wird, der weder dem okkupierten weltanschaulichen, noch dem eigentlichen (existenziellen) Aussage- bzw. Wahrheitsanspruch gerecht wird.

Deutlich wird das ausgerechnet an Koschorkes Auffassung davon, was die große Erzählung der Bibel ausmache. In diesem Zusammenhang ist bezeichnenderweise nicht die Rede davon, es gelte die einzelnen Erzählungen und ihre existenzielle Pointe in den Blick zu nehmen. Vielmehr fungieren sie laut Koschorke als Bereitsteller der ‚erzählerischen Details', die dem „großen narrativen Bogen … Lokalkolorit und *effets de réel*"[571] verleihen. Der „‚große Sinn'" wird nicht in einer tieferen existenziellen Bedeutung, sondern in der „heilsgeschichtliche[n] Dimension der Jesus-Geschichte"[572] gesehen, das heißt also in jenem metaphysischen Überbau, der seit Beginn der Neuzeit mit der wissenschaftlichen Weltauffassung am deutlichsten im Konflikt steht.

Dabei bedeutet das Plädoyer für Interpretation bzw. für die Aufhebung des Übersetzungswiderstandes nicht, dass man „beide Zeichenwelten miteinander kurzschließt"[573], um den Widerspruch auf der propositionalen Ebene zutage zu fördern. Ebensowenig muss ein Interpretationsversuch in den Dichotomien überwundene ‚Kulturstufe' vs. ungebrochene Relevanz, Ersetzung durch besseres Wissen' vs. narrative ‚Synthesis kollektiver Erfahrungen', ‚Ideologie' vs. irreduzibel narratives ‚Weltverhältnis' oder gar „Vernunft & Wahrheit einerseits, Erzählung & Lüge andererseits"[574] erfolgen. Bekannterweise bedeutet auch Entmythologisierung nicht zwingend Eliminierung, Aufklärung nicht notwendig ‚Vertreibung der Dichter'[575]; ebensowenig wie die Kategorisierung von Erzählungen als fiktiv daran hindern muss, sich auf die bei Koschorke so verpönte Suche nach einer tieferen Bedeutung (als der Wirklichkeit des Fiktiven) zu machen.

Des Weiteren kann auch Koschorkes „Zweifel an der Durchsetzbarkeit einer glatten Trennung" beider Sphären kein Argument dafür sein, auf die Differenz ganz zu verzichten. Selbstverständlich sind – allein auf Grund ihrer gemeinsamen Herkunft aus dem Mythos – Erzählung und Ratio bzw. Theorie eng verbunden. Dennoch kommt es gerade aus wissenschaftlicher Sicht entscheidend darauf an, dass nicht ‚just-so-stories' mit Erklärungen, heuristische Ideen mit prüfbaren Hypothesen, historische Beschreibungen mit ‚non-fition novels' oder historische Romane mit narrativer Geschichtsschreibung verwechselt werden. Dass Aufklärung und kritische Rationalität keine Selbstverständlichkeiten sind, sondern die Entscheidung für eine Lebensweise beinhalten[576], die sich durchaus gegen den Druck des Narrativen zu erwehren hat, ist unbestreitbar. Immerhin kann die von Koschorke bedauerte „zweieinhalb Jahrtausende alte[] Trennung des epistemischen Feldes"[577] als Indiz dafür

[571] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 257.
[572] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 257.
[573] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 251.
[574] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 18.
[575] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 18.
[576] Albert, Traktat, 49.
[577] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 18.

gewertet werden, dass kritische Rationalität keine Illusion ist, sondern eine (wissenschafts-) geschichtliche Realität darstellt[578].

Irritierend ist, dass Koschorke, nachem er die Immunisierungsstrategie der ‚schwebenden Geltung' von Erzählungen aufgedeckt hat, zugleich deren Sachgemäßheit zu erweisen sucht: Erstens argumentiert er mit einer Übermacht uneindeutiger Darstellungsformen und -akte: „Eindeutige, rundum auf ihren propositionalen Gehalt hin überprüfbare Sprechakte bilden ohnehin lediglich einen Bruchteil der kulturellen Semiosis. Sie sind so etwas wie Fenster zur Faktenwelt, die sich nur gelegentlich öffnen lassen"[579]. Zweitens wird die (verborgene) Narrativität der propositionalen Darstellungsform, insbesondere der wissenschaftlichen Darstellungen behauptet[580]. Drittens liefert Koschorke eine popularisierte Version der ‚Unterbestimmtheitsthese', wonach empirische Evidenz immer im vorausgesetzen theoretischen Rahmen passend gemacht werden könne: „Wenn ein Paradigma, eine Theorie oder eben ein Narrativ auf eine opponierende Tatsache treffen, geht dies meist zu Ungunsten der Tatsache aus"[581].

Die Argumente zwei und drei sind bereits in den obigen Unterkapiteln einer eingehenden Kritik unterzogen worden. Zum Ersten ist zu sagen, dass Koschorke einem Fehlschluss aufsitzt; aus der Tatsache, dass die uneindeutigen Darstellungsformen und –ereignisse zahlenmäßig überwiegen, folgt nicht, dass die unbestimmten Darstellungsformen einer eindeutigen Interpretation unzugänglich wären – zumal dann, wenn dem quantitativ marginalen ‚Bruchteil' der eindeutig-propositionalen Darstellungen die qualitativ zentrale epistemische Rolle zukommt, ‚Fenster zur Faktenwelt' zu sein.

Es bleibt also dabei, dass das Programm der Entmythologisierung und existenzbezogen-ontologischen (nicht existenzialontologischen!) Interpretation des Narrativen mit guten Gründen beibehalten werden kann.

### *2.7.10. Narrative Ontologie des Unbestimmten?*

Wie erwähnt mündet schon die These der Nichtinterpretierbarkeit des Narrativen in die Behauptung einer narrativen Wirklichkeit jenseits des Begrifflichen, das heißt in eine kulturwissenschaftliche Variante der theologischen Nichtverobjektivierbarkeitsdoktrin. Wie beschrieben kommt es dadurch zu epistemischen Erkenntnisansprüchen bezüglich des

[578] Dass reines Erkenntnisinteresse und die Kraft des Arguments als wesentliche historische Faktoren der Wissenschaftsentwicklung angesehen werden müssen, hat die kritische Diskussion von Thomas Kuhns und Paul Feyerabends Thesen erbracht, welche die Wissenschaftsdynamik im Wesentlichen als irrationalen Paradigmenwechsel oder als anarchische Veranstaltung deuten zu können meinten (Vgl. dazu exemplarisch Andersson, Kritik und Wissenschaftsgeschichte; Ruß, Wissenschaftstheorie). Leider hat diese Einsicht in geisteswissenschaftlichen Diskursen kaum Gehör gefunden. Dort werden die Thesen von Kuhn und Feyerabend, oder entsprechende Behauptungen der historischen Wissenschaftstheorie, der Wissenssoziologie oder der ‚kritischen' Theorie, wonach das Erkenntnisstreben immer von fremden Interessen geleitet sei, noch als selbstverständliche Wahrheiten behandelt. Vgl. dazu etwa Rohls, Protestantische Theologie II, 530f.700f.

[579] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 251.

[580] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 251: „Sogar wissenschaftlichen Darstellungen liegt häufig eine Plot-Struktur zugrunde".

[581] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 252.

Narrativen, welche die ursprüngliche Betonung der semiotischen Differenz zwischen Narration und Kognition wieder relativiert.

Die Nähe zur Nichtverobjektivierbarkeitsdoktrin beweist der Vorwurf Koschorkes, das Verfahren kritischer Prüfung sehe ab vom „jeweils Mit-Gesagten oder ungesagt Bleibenden", man könne nicht „vorhandenes Wissen ohne jeden Rest formalisieren"[582]. Nun ist allerdings kein Befürworter des Prinzips kritischer Prüfung auf die These festgelegt, es gäbe keine Vorformen propositionalen Wissens, etwa ‚Zeigen', ‚Gespür' oder ‚körperliches' Empfinden[583]; ebensowenig muss er die Bedeutung solchen ‚Vorwissens' für die Kreativität in der Wissensproduktion leugnen. Auch kann es nicht darum gehen, sich am „Ideal einer vollständigen und sich selbst vollständig transparenten Systematizität auszurichten"[584] – wenn darunter die Negierung des Vorbegrifflichen und seine Ersetzung durch Begriffliches gemeint sein soll. Es ist jedoch die Frage, ob solche Vorformen gleicherweise wie propositionale Erkenntnis als Wissen bezeichnet werden sollten, denn das liefe auf die fragwürdige These hinaus, solche Vorformen produzierten automatisch Erkenntnisse, die jenseits propositionalen Wissens lägen bzw. über solches hinaus gingen. Eine solche Aufspaltung des epistemischen Feldes durch ontologische Aufladung nichtpropositionaler Darstellungsformen (im Rekurs auf das Ungesagte etc.) ist jedoch in hohem Maße unplausibel. Warum sollte das, was vorpropositional erfahren wird, prinzipiell etwas anderes oder auch nur (ontologisch) mehr sein als das, was propositional erfasst wird? Ein Blick in den Sonnenuntergang sollte von der Fragwürdigkeit eines solchen Ansatzes überzeugen.

Nüchterne semiotische Analyse kann durchaus zu dem Schluss kommen, dass die meisten Darstellungsformen unbestimmt sind. Als Unbestimmte ist ihr Gegenstandsbezug jedoch lediglich unbestimmt, nicht etwa das Unbestimmte. Koschorke hingegen bestimmt unter der Hand das Unbestimmte zum Gegenstand der unbestimmten Darstellungsformen (Wahrnehmungen, Erzählungen). Unbestimmte Darstellungsformen referieren allerdings nicht eindeutig und explizit genauso auf das Unbestimmte, wie bestimmte Darstellungsformen, insbesondere wissenschaftliche Theorien, auf etwas Bestimmtes referieren. Wäre diese Vorstellung korrekt, wären die genannten unbestimmten Darstellungsformen nicht unbestimmt, sondern bestimmt. Insofern ist der kultursemiotische Schluss von der Unbestimmtheit der Erzählungen auf das Unbestimmte als dem (bestimmten) Gegenstand der Erzählungen unzulässig. Freilich lassen sich unbestimmte Darstellungsformen bestimmen, aber nur so, dass sie durch eine bestimmte Darstellungsform interpretiert werden; und das heißt dann auch: im Lichte der (Gesamtheit der) Dinge, auf die bestimmte Darstellungsformen referieren.

Grundsätzlicher ist an Koschorkes Ontologie des Unbestimmten zu kritisieren, dass er in typisch idealistischer Weise solche ontologischen Bestimmungen a priori aus der Sprache bzw. als Kultursemiotiker aus der Form kultureller Darstellungsprozesse ableitet, statt die

[582] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 143.
[583] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 143.
[584] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 144.

Ontologie, wie es heute geboten scheint, als aposteriorische Wissenschaft unter anderen Wissenschaften zu konzipieren[585].

Die entscheidende erkenntnistheoretische Grundlage für Koschorkes Ontologie des (qua Narration zur Sprache gebrachten) Unbestimmten ist wie erwähnt die von Koschorke konstruierte Dichotomie von Theorie und Erfahrung; wobei auf letzterer der Realitätsakzent liegt. Gleichzeitig wird das Verfahren von Konstruktion und Kritik gegen den Anspruch von Aussagen auf Wahrheit und Wirklichkeitsbezug ausgespielt[586]. Wahrheit und Wirklichkeit an sich sind dann nur als das Andere raisonnierenden Denkens aufzufassen. Auch für diese Denkbewegung steht das klassische Begründungsdenken Pate, wonach Wahrheit nur als sichere Wahrheit gedacht werden kann; eine solche schließt aber einen fallibilistischen Vorbehalt aus – und somit auch jede Möglichkeit kritischer Prüfung und argumentativer Auseinandersetzung. Auf Koschorkes Begründungsdenken ist es somit zurückzuführen, dass sein kulturtheoretischer Ansatz in einer epistemisch begründeten Metaphysik des unerkennbaren Absoluten kulminiert – was ihn in hohem Maße anschlussfähig macht an die im ersten Kapitel beschriebenen Tendenzen in Theologie und Religionspädagogik. Denn dort, wo theoretische Erkenntnisbemühungen das Ziel sicheren Wissens nicht erfüllen können, muss zwangsläufig von einer absoluten Wahrheit und Wirklichkeit hinter den Darstellungen ausgegangen werden. Hinter den konstruktivistisch bzw. antirealistisch entlarvten Erkenntnisbemühungen ist von einem ‚Unausgesprochenen', einem ‚Geheimnis', einem ‚Nicht-Gesagten'[587] auszugehen, von dem Koschorke behauptet, dass es vom Narrativen zur Sprache gebracht werde.

Diese Dichotomie von Theorie und Erfahrung bzw. Theorie und unbestimmter Realität ist aber auf dem von Koschorke implizit in Anspruch genommenen Feld der Wissenschaftstheorie überholt durch die Einsicht der Theoriegeleitetheit der Beobachtung: aus empirisch ‚Gegebenem' sind in in einer kritisch-rationalen Wissenschaftstheorie empirische Aussagen geworden, die selbst kleine Theorien darstellen und, sofern sie gut bestätigt sind, als unproblematisches Hintergrundwissen angesehen werden, so dass sie als Prüfsätze für ‚größere' Theorien fungieren. Umgekehrt können auch ‚größere' Theorien als empirisch angesehen werden, wenn sie gut bestätigt sind[588]. Koschorke selbst weist zu Recht darauf hin, dass alle Begriffe ‚Generalisierungen' beinhalten; er bestätigt nur das, was Popper die ‚Transzendenz' der Darstellung genannt hat[589]. Allerdings bleibt er in der alten Dichotomie von angeblich unbezweifelbaren Fakten und theoretischen Generalisierungen verhaftet, wenn er

[585] Armstrong, Nominalism and Realism, xiv: „I believe that the identification of universals with meanings (connotations, intensions) … has been a disaster for the theory of universals". Armstrong plädiert daher dafür, ontologische Fragen wie die nach der Realität von Universalien „on the basis of scientific rather than semantic considerations" zu bearbeiten: „My contention is that, by accepting this *a posteriori* Realism, the theory of universals, arguably the central problem of ontology, can be placed on a securer and more intelligible foundation than anything previously available" (Armstrong, Nominalism and Realism, xv).

[586] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 350: „[D]as heißt, dass im Moment der Verhandlung die Wahrheitsfrage beziehungsweise der Referenzbezug (vorübergehend) ‚aufgeweicht' werden muss". Vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 350: „Wer sich im Besitz der faktischen Wahrheit glaubt, ursupiert eine Position, die andere von der Verhandlung ausschließt und damit den Prozess des kollektiven Aushandelns beendet".

[587] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 150.

[588] Ruß, Wissenschaftstheorie, 131–140.

[589] Popper, Logik der Foschung, 61.76.

behauptet, begriffliche Verallgemeinerungen verfügten „als solche über kein empirisches Äquivalent“[590] und aus der Transzendenz der Darstellung eine „Unabhängigkeit von der Macht der Dinge“[591] ableitet. Ebenso ist es verfehlt, die theoretische Gestaltungsfreiheit gegen eine angebliche „Überfülle ungeordneter empirischer Daten“ zu setzen. Es gibt keine Daten ohne sprachliche Gestaltung und umgekehrt kann auch die sprachliche Konstruktion eines plausiblen, „zwingend scheinenden Ablaufs“[592], der kritischer Prüfung standhält, genau in diesem Aufweis von Zusammenhängen den Tatsachen entsprechen, statt ihnen willkürlich etwas hinzuzufügen.

Daher sind die von Koschorke eingeführten bzw. festgehaltenen Dualismen von ‚empirisch beweisbaren Fakten‘ und ‚Plausibilität‘, von referentieller Evidenz und ‚inferentieller Konsistenz‘ und schließlich von ‚Objektivität‘ und ‚Glaubhaftigkeit‘ irreführend[593]. Die Rede von ‚Fakten‘ darf daher nicht in einen falschen Gegensatz zu sprachlicher Vermittlung oder Theorieabhängigkeit gebracht werden. Dabei hebt die epistemische Berechtigung, den Inhalt einer Theorie als Faktum anzusehen, den Fallibillismus nicht auf, so dass von einem ‚Außenweltimperativ‘ im strengen Sinne nicht die Rede sein kann. Das bedeutet, dass ‚inferentielle Stimmigkeit‘ und ‚referentielle Richtigkeit‘ zusammengehören und daher ein differenzierteres Verständnis von empirischer Gegenständlichkeit und korrespondenztheoretischer Wahrheit erforderlich wird[594]. ‚Referentielle Richtigkeit‘ kann dann nicht gleichgesetzt werden mit „Überprüfbarkeit am Objekt“ (es gibt keinen unvermittelten Zugang zur Wirklichkeit) sondern ergibt sich durch kritische Prüfung von Erklärungshypothesen anhand von empirischen Sätzen, denen ebenfalls der Status (gut bestätigter) Hypothesen zukommt, wobei der ‚inferentiellen Stimmigkeit‘ bzw. dem „Abgleich mit anderen als gültig anerkannten Aussagen“[595] eine entscheidende Rolle zukommt. Nach fallibilistischem Verständnis kann und muss im Falle der Bestätigung einer Hypothese (hypothetisch) davon ausgegangen werden, dass die betreffende Hypothese die Realität darstellt, wie sie an sich ist. Realwissenschaftliche Theoriebildung ist damit von dem Nimbus der Realitätsentfremdung befreit, gegen den die Narration als Anwalt der Wirklichkeit aufgerufen werden könnte oder müsste. Im Grunde scheitert dieses Verständnis von Narrationen schon daran, dass Erzählungen selbst Darstellungen sind – und augenscheinlich epistemisch besonders unzuverlässige, die keinesfalls die Rolle als Brückenbauer zur außersprachlichen Realität oder gar die Rolle als unmittelbare Repräsentanten bzw. Offenbarungen derselben beanspruchen können.

---

[590] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 333.
[591] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 333.
[592] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 334.
[593] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 335.
[594] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 336, plädiert dagegen für eine ‚Dialektik‘ von Korrespondenz- und Kohärenztheorie der Wahrheit, obwohl er zu Recht andeutet, dass beide Ansätze unvereinbar sind. Kohärenz ist ein wichtiges Wahrheitskriterium, ist allerdings nicht hinreichend als Wahrheitstheorie. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 386, liefert selbst die entscheidenden Argumente. Die methodische Suche nach Kohärenz ist jedoch kein ‚Verfahren‘, das mit einem korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff unvereinbar und insofern ‚komplementär‘ wäre, wie Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 386f, suggeriert. „Immanente Stimmigkeit“ und „Deckungsgleichheit zwischen Aussagen und Einzeltatsachen“ sind dann keine Gegensätze mehr, wenn auch Einzeltatsachen nur sprachlich gegeben sind, es also auf die ‚Stimmigkeit‘ zwischen Aussagen von Hypothesen und Aussagen von Prüfsätzen ankommt.
[595] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 336.

Somit kann gesagt werden, dass die typisch nominalistische bzw. idealistische These, es sei die Eigenschaft der ‚Generalisierung', welche „die Sprache daran hindert, die Welt, wie sie ‚wirklich ist' zu repräsentieren"[596], auf fragwürdigen epistemischen Voraussetzungen beruht. Erst diese Voraussetzungen machen den metaphysichen Realismus zu einer problematischen These, indem sie die Außenwelt zu einem kantischen unerkennbaren Ding an sich stilisieren. Erst dadurch wird nicht der „szientifische[] Realismus" [597] sondern die ‚absolute Realität', nicht die wissenschaftlich erfasste Wirklichkeit als Ganzes sondern die Realität des Absoluten zum Bezugspunkt der ontologischen Bestimmung des Narrativen. Dabei bestätigt Koschorke die richtige Einsicht, dass sich „Inferenz (das heißt: interne Bezüglichkeiten zwischen den Zeichen) und Referenz (Bezugnahme auf außersprachlich Bezeichnetes) wechselseitig nicht aus[schließen]; sie bedingen einander sogar"[598]. Koschorke zieht aber nicht die Konsequenzen aus dieser Einsicht, die mit seinem zuvor geäußerten Sprachidealismus unvereinbar ist, so dass er sie in einer wenig überzeugenden Dialektik notdürftig zusammenhalten muss[599], statt beide Elemente in einem kohärenten Verständnis zusammenzuführen.

## 2.8. Vom Pan-Narrativismus zu den Merkmalen des Narrativen

Koschorkes Projekt einer allgemeinen Erzähltheorie ist mit einer grundsätzlichen Paradoxie behaftet. Er möchte die alte Mythos-Logos-Unterscheidung überwinden und die epistemische Relevanz des Narrativen erweisen. Mehr noch: Narration soll im Rahmen eines Pan-Narrativismus (‚Alle Darstellungsformen sind mit Narration verbunden, Narration ist die verbindende Darstellungsform der Semiose') als epistemische Zentralkategorie erwiesen werden. Damit muss er jedoch genau auf jener semiotischen Differenz zwischen narratio und ratio aufbauen, welche die epistemische Relativierung des Narrativen ursprünglich plausibel gemacht hat.

Diese Grundproblematik wird besonders dann augenfällig, wenn Koschorke nicht als Kultursemiotiker von den vermeintlichen epistemischen Funktionen des Narrativen spricht, sondern wenn er als Erzähltheoretiker die konkreten (semiotischen) Eigenarten der Erzählung als Darstellungsform thematisiert. Denn im engeren narratologischen Rahmen werden Eigenschaften des Narrativen erhoben und entfaltet, die zu den behaupteten epistemischen Funktionen des Narrativen, insbesondere der synthetischen Kraft des Narrativen angesichts disparater Diskurse, in mehr oder weniger deutlicher Spannung stehen. Letzteres wird daran deutlich, dass Koschorke parallel zu seinen pan-narrativistischen Perspektiven immer wieder

[596] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 333.
[597] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 340.
[598] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 333.
[599] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 333: „Eine Sprache, die nicht als eigenweltliches Medium Unabhängigkeit von der Macht der Dinge erlangt, könnte … auch kein Instrument von Objektrepräsentation sein. Dieselbe Eigenschaft [der Generalisierung, Anm.], die Sprache daran hindert, die Welt, wie sie ‚wirklich ist' zu repräsentieren, macht einen symbolischen Weltzugang allererst möglich". Allerdings scheint Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 333, die Problematik dieser dialektischen Lösung zu ahnen: „… Womit nicht geleugnet werden soll, dass es sich um ein intrikates Verhältnis handelt, weil sich beide Bezugnahmen, sosehr sie voneinander abhängen, zuglich bis zu einem gewissen Grad wechselseitig zu entkräften scheinen". Vgl. auch Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 336.338, wo von ‚doppelter Codierung', ‚doppelter Konditionierung', ‚Zickzack-Bewegungen', ‚Spaltungen', ‚Patt-Situationen' oder ‚doppelter Perspektive' die Rede ist.

auch Reflexionen zu bereichsspezifischen Eigenarten von Erzählungen als einer bestimmten Darstellungsweise liefert, die eben der Besonderheit und Unterschiedlichkeit dieser Darstellungsform Rechnung tragen. Es geht dann darum „welcher Unterschied sich ergibt, wenn man die Analyse eben auf Erzählungen und nicht etwa auf Ideensysteme, symbolische Ordnungen oder Diskurse richtet“[600]. Wenn sich in diesem Horizont etwa ergibt, dass der Literalsinn einer Erzählung nicht die eigentliche Bedeutung einer Erzählung beinhaltet, wie Koschorke durchaus zugibt[601], dann werden auch die epistemischen Ansprüche fragwürdig, die er mit Erzählungen verbindet. Entsprechend fragt er ganz im Sinne der vorliegenden Untersuchung: „Wie entstehen Erzählungen aus lebensweltlichen Situationen, und worin besteht in der Umkehrrichtung das narrative Apriori des Sich-Einrichtens in der Welt“? Koschorke spricht hier die Bedeutungsdimension an, die bereits im ersten Kapitel ‚das Existenzielle‘ genannt worden ist. Im Folgenden wird zu zeigen sein, über welche Eigenarten des Narrativen diese dem Narrativen eigene existenzielle Bedeutungsdimension bestimmt wird. Da Koschorke ausdrücklich als Literaturwissenschaftler und Narratologe argumentiert, erfüllt dieses genauere Eingehen auf seine Ausführungen zugleich den Zweck, die für diese Arbeit wichtigsten Erkenntnisse aus dem Bereich der Literaturwissenschaft in die Erörterung einzubeziehen. Dabei sei vorab darauf hingewiesen, dass Koschorke bei der Erläuterung der ‚elementaren Operationen‘[602] des Narrativen keineswegs im Modus der kulturwissenschaftlichen Aufhebung oder Relativierung der wissenschaftlichen Rationalität der Realwissenschaften bleibt. Vielmehr macht er umgekehrt regen Gebrauch von empirisch-realwissenschaftlichen Ergebnissen aus „Neurolinguistik, Evolutionspsychologie und Erzähltheorie“ hinsichtlich ‚mentaler Konstrukte‘ und ‚Gestaltgesetzen der Wahrnehmung‘[603], um die einschlägigen literaturwissenschaftlichen Befunde zu erklären.

Zielsetzung der Zusammenstellung der von Koschorke aufgeführten Eigenarten des Narrativen ist es zu zeigen, dass die von ihm vorgenommene Bestimmung des Narrativen als Darstellungsform den epistemischen Ansprüchen seines Pan-Narrativismus widerspricht. Die narrative Bedeutungsdimension des Werthaft-Existenziellen im Unterschied zur rationalen Bedeutungsdimension des korrespondenztheoretisch Wahren und normativ Gültigen bedeutet dabei nicht die Aufrichtung einer Dichotomie, wie Koschorke unterstellt, sofern der Tatsache Rechnung getragen wird, dass das Narrative bzw. Existenzielle immer einen kognitiven Gehalt mit sich führt. Entscheidend ist, dass dieser narrative Gehalt sich nicht gegenüber dem kognitiven Gehalt der Ratio verselbständigt, sondern sich als ein bestimmter gefühlsmäßiger Umgang mit bestimmten Zügen der rational durchaus bekannten Wirklichkeit erweisen lässt – mit solchen nämlich, die existenziell bedeutsam sind. Essentiell für Erzählungen sind demnach laut Koschorke die folgenden Eigenschaften bzw. Merkmale, die im letzten Kapitel dieser Arbeit wieder aufgenommen werden sollen:

[600] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 23.
[601] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 20.
[602] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, Kapitel II.
[603] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 31.

### *2.8.1. Plotschema*

In jeder Erzählung ist nach Koschorke das ‚Plotschema'[604] nachweisbar: „Ein Plotschema etwa besteht als eine Folge von Ereignissen, die mit einer gewissen Konsequenz auseinander hervorgehen und zugleich in ihrer Gesamtheit eine episodische Einheit bilden …". Er greift damit eine grundlegende erzähltheoretische Bestimmung des Narrativen auf. Eine Erzählung ist demnach „aus Ereignissen zusammengesetzt, die sich zu Episoden verbinden, die wiederum in ihrer Gesamtheit die *fabula* oder den Plot bilden"[605]. Aufschlussreich ist die von Koschorke herausgestellte Nähe des Narrativen zum Dramatischen[606], da es den existenziellen Charakter der Erzählung – insbesondere im Unterschied zum historischen Bericht – deutlich macht. Das dramatische Moment zeigt sich darin, dass es in der Erzählung möglich ist, das zeitlich ausgerichtete epische Abschreiten des Plots zu variieren: „Wenn sich das Erzähltempo verlangsamt, wenn der Schauplatz näher gerückt scheint, Details und individuelle Umstände ausgemalt werden, wenn schließlich der Erzähler hinter die Figuren zurücktritt und deren eigene Stimme hörbar macht, dann verräumlicht sich der Gang der Erzählung und wird in eine Bühne verwandelt, die das Geschehen wie etwas unmittelbar Erlebtes vor Augen führt"[607].

Laut Koschorke ist gerade für einfache Erzählschemata eine gewisse ‚Redundanz' festzustellen, die in einer „vermutlich universellen Erzählsequenz"[608] wie etwa der ‚Heldenreise' zum Ausdruck kommt[609]. Er rechnet demnach mit bestimmten Grundstrukturen der Erzählung, gleichzeitig aber auch damit, dass es zu Akzentuierungen, Variationen oder zu ‚verstärkter Binnenmotivierung' kommt: „Schemata sind also Dispositive, von einem mittleren Härtegrad, insofern sie die in ihnen enthaltenen Elemente konfigurieren, aber nicht bis ins Letzte festschreiben"[610]. Entsprechend unterscheidet Koschorke Erzählschemata als *Narrative* von den *stories*, den vielfältigen ‚individuellen Geschichten[611].

Allerdings wäre Koschorke missverstanden, wollte man diese narrativen Invarianten als narratives Apriori im strengen Sinne auffassen. Vielmehr scheint es auch im Sinne Koschorkes zu sein, solche invarianten Strukturen des Narrativen als Widerspiegelung empirisch aufweisbarer anthropologischer Grundbedingungen bzw. Grundbedürfnisse der Gattung homo sapiens aufzufassen. Damit lässt sich zugleich die episodisch-existenzielle Thematik von Narrationen präzisieren. Narrationen als Erzählschemata sind dann nichts anderes als mit dem menschlichen Leben auf der Erde gegebene Grundmotive, in die sich die verschiedensten Schicksale und Zeitläufte eintragen lassen: z.B. von „Ursprung, Trennung und erträumter Rückgewinnung"[612]. Dies würde auch die von Koschorke erwähnte angleichende Tendenz von

[604] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 30. Erzählung hat demnach immer einen plot als ‚Verkettung von Aktionen' (Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 21).
[605] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 61f.
[606] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 71ff.
[607] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 71. Vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 71: „Das Narrativ bedarf der Szene, um in ausgewählten Momenten durch Anschaulichkeit einprägsam zu werden".
[608] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 48f. Koschorke beruft sich dabei insbesondere auf die Märchenanalysen von Vladimir Propp.
[609] Auf Campbells diesbezüglich maßgebliches Buch ‚Der Heros in tausend Gestalten' geht Koschorke erstaunlicherweise dabei nicht ein. Auch der Begriff der Heldenreise wird nicht aufgegriffen.
[610] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 30.
[611] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 30.
[612] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 213f.

Erzählungen im Sinne von ‚familiar narratives' erklären[613]. Koschorkes eigener Erklärungsansatz geht in die gleiche Richtung, wenn er eine Verbindung zum Erinnerungsvermögen des Menschen herstellt: „Menschen legen sich ihre Erinnerungen nach einem ‚story schema' zurecht"[614]. Allein auf Grund dieses (kognitionspsychologischen) Umstands sei die kulturelle Vielfalt der Erzählungen begrenzt: „Das menschliche Gedächtnis" wäre dann aufzufassen als „ein großer Gleichmacher und Vereinfacher", so dass der „Buntheit der Erzähloberfläche" die „Gravitationskraft bestimmter kulturprägender Narrative entgegen[stehe]"[615].

### *2.8.2. Holismus und Sozialität*

Die Ausführungen zum Plotschema haben ergeben, dass für Narrationen die individuell-episodische Perspektive auf die Wirklichkeit charakteristisch ist. Dabei stellt die Einbettung des einzelnen Lebens in einen umgreifenden Zusammenhang einen entscheidenden Zug dieser Sichtweise dar. Über die Reichweite eines solchen episodischen Holismus macht Koschorke keine direkten Angaben; gerade deshalb kann vermutet werden, dass verschiedene Reichweiten narrativ realisiert werden können: von der Einheit eines individuellen Lebensabschnittes oder Lebens über die Einbettung in einen sozialen Zusammenhang, der unterschiedlich groß ausfallen kann, bis hin zu einer kosmologisch-weltgeschichtlichen Verortung des Einzelnen.

Mit dem Holismus ergibt sich daher auch der soziale Charakter des Narrativen: „Durch Erzählungen werden Partizipationsverhältnisse gestiftet und justiert …"[616]. Es beginnt inhaltlich mit der Unterscheidung von „Protagonisten und Antagonisten", „Freund, Feind und Unbeteiligten" und setzt sich fort mit der erzählerischen Konstruktion einer „Wir-Gemeinschaft" als „Gruppe der ‚Guten'", denen die ‚Bösen' gegenüberstehen[617]. Dabei „[erstreckt sich] die Zone der Gerechtigkeit … auf die Wir-Gruppe" die daher in der Erzählung bruchlos als „Tötungskollektiv" erscheinen kann bzw. „ ‚kollaterale[]' Todesfälle[]" rechtfertigt[618]. Koschorke verweist hier auf „eine archaische Erbschaft mit vitalen Reflexen und Triebstrukturen"[619], bringt also humanethologische Erkenntnisse ins Spiel, allerdings ohne soziobiologische Erklärungsansätze bezüglich solcher Ingroup-Outgroup-Mechanismen einzubeziehen.

Das erzähltheoretische Merkmal von Holismus und Sozialität liefert einen guten Ansatz für eine Beurteilung von Erzählungen: Auch wenn Erzählungen notwendig[620] im ‚Wir/Sie'-Schema

[613] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 32f.
[614] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 33.
[615] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 33.
[616] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 90.
[617] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 91.
[618] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 92.
[619] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 92.
[620] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 93: „Radikale, ortlose erzählerische Neutralität, die auf jede Art von Selbstlokalisierung und sogar auf das unausgesprochene Einvernehmen mit den intendierten Adressaten verzichtet, dürfte eine seltene Ausnahme sein". Immerhin stellt Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 99, heraus, dass der Erzähler die Option hat, die ‚wir/sie'-Dichotomie pluralistisch aufzuweichen oder polarisierend zu

operieren, so gibt es doch Variationsmöglichkeiten, auf die hin Erzählungen kritisch befragt werden können. Dabei geht es vor allem um die Reichweite von Erzählungen, die sich wie angedeutet von der egozentrischen Vereinzelung über mehr oder weniger umfassende soziale Aus- und Abgrenzung bis hin zur umfassenden kosmischen Inklusion ausprägen kann. Ein weiterer kritisch zu diskutierender Aspekt beträfe die Frage nach der Ausgestaltung von Inklusion bzw. die Verhältnisbestimmung von Individuum und Gemeinschaft bzw. Teil und Ganzem: Hier reicht das Spektrum von der totalitären Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze bis hin zu der Grundidee der ‚offenen Gesellschaft', in der sich das Ganze im Einzelnen realisiert.

### *2.8.3. Zeitlichkeit und Möglichkeit*

Bereits aus dem geschilderten episodischen Holismus des Narrativen heraus legt sich die Zeitlichkeit als weitere essentielle Eigenart des Narrativen nahe. Koschorke kann diesbezüglich direkt an die klassischen Bestimmungen des Poetischen bei Aristoteles anknüpfen. Wenn schon Aristoteles als zentrales Merkmal des Poetischen ausgibt, dass es Anfang, Mitte und Ende haben müsse[621], dann ist damit bereits die zeitliche Dimension des narrativen Holismus aufgerufen. Erzählungen schlagen laut Koschorke einen „großen Zeitbogen", der wiederum im Falle der „Mythen vom Anfang und Ende der Dinge"[622] bis in kosmologisch-weltgeschichtliche Dimensionen reiche. Fest steht demnach, dass Erzählungen Zeit modellieren[623], wobei man ergänzend danach fragen kann, mit welchen Gestaltungsmitteln diese Modellierung realisiert wird. Erzählung kann Geschehen kausal „in einen Zusammenhang von Ursache und Wirkung", oder final bzw. teleologisch „durch eine den Handlungsrahmen umschließende Gesetzlichkeit" einbetten. Koschorke optiert in Übernahme der entsprechenden aristotelischen Vorstellungen für die ‚nicht-lineare' bzw. ‚rekursive', das heißt also teleologische Variante[624], wobei er in anderem Zusammenhang zugesteht, dass es sich um die ältere, vormoderne, ursprünglichere Auffassung handele[625]. In einem solchen teleologischen Rahmen kann sogar eine ‚numinose Instanz' aufgerufen werden[626]. Allerdings wird man sich „[e]ine Rückkehr zu teleologischem Denken … nur dann leisten, wenn gar keine anderen Erklärungs- und Deutungsmöglichkeiten bestehen"[627]. Insbesondere müsste ein teleologischer Erklärungsansatz im Bereich des Episodisch-Narrativen auch in einem realwissenschaftlichen bzw. kosmologischen Erklärungskontext eine Funktion haben. Beide Bedingungen sind nach heutigem Stand der Dinge nicht erfüllt.

---

radikalisieren. Aber selbst in diesem Fall könne die Dichotomie nie konsequent durchgesetzt werden, wie das Beispiel des ‚edlen Wilden' zeige (Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 98f).

[621] Aristoteles, Poetik, 1450b: „Vollständig aber ist, was Anfang, Mitte und Ende hat … Eine gute Verknüpfung der Fabel beruht also darauf, daß diese weder einen zufälligen Anfang noch ein zufälliges Ende hat, sondern nach den genannten Begriffen verläuft". Vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 61.

[622] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 213.

[623] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 211f.

[624] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 61.

[625] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 82.

[626] Martínez/Scheffel, Einführung, 116f sprechen von einer „numinosen Macht". Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 82, beruft sich hier allerdings auf eine ältere Ausgabe.

[627] Vollmer, Naturgesetze, 231.

Plausibler scheint es da, einen anderen Vorschlag Koschorkes aufzunehmen und Narration als „Schulung des Möglichkeitssinnes“ aufzufassen – zumal Narration nach diesem Verständnis im Kern ‚Providenz durch Kontingenz‘ ersetzt und antiteleologisch strukturiert ist. Es wäre dann allerdings auch der konstitutive Einfluss des von der Naturwissenschaft inspirierten neuzeitlichen Denkens in Rechnung zu stellen[628]. Im Rahmen dieses Verständnisses geht es in Erzählungen um Entwicklungspotentiale, die in der Wirklichkeit angelegt sind und die in den Routinen des Alltags unterzugehen drohen. Damit ist die zeitliche Dimension der Wirklichkeit aufgerufen, ohne dass ontologische Zusatzannahmen wie ein separates Reich des Möglichen oder eine teleologische Entwicklungsdynamik nötig sind, denn die Entwicklungsmöglichkeiten sind durch die Wirklichkeit und Notwendigkeit des Universums bzw. die faktischen Randbedingungen und Naturgesetze desselben gegeben. Modalontologisch ausgedrückt: Die reale Möglichkeit ergibt sich aus der Wirklichkeit und der (faktischen) Notwendigkeit der Dinge. Daher wird eine wissenschaftliche Erklärungshypothese sowohl nach Wirklichkeit als auch nach Möglichkeiten zu fragen haben. Das Mögliche ist demnach kein ontologischer Sonderbereich, der die empirischen Wissenschaften übersteigt und den man dem Narrativen zuschlagen könnte, wie Koschorke suggeriert[629].

### *2.8.4. Existenzialität und Bedeutung*

So wie man nach einer Erklärung der narrativen Invarianzen fragen kann, so bleiben auch die individuellen Aspekte des Episodischen bzw. des Narrativen erläuterungsbedürftig. Koschorke übernimmt hier das traditionell-geisteswissenschaftliche Deutungsschema, das Individuell-Einzelne als eigenen Gegenstandsbereich gegenüber dem Allgemeinen[630] und entsprechend das Episodisch-Narrative als eigene Erklärungsmethode gegenüber dem ‚logischen Erklären‘[631] der Naturwissenschaften abzugrenzen: „Was gesetzhaft wiederkehrt, kann in die Form logischer Schlüsse gebracht, was einmalig, vorübergehend und immer ‚irgendwie anders‘ ist, muss erzählerisch bearbeitet werden“[632]. Allerdings ist bereits darauf hingewiesen worden, dass die scharfe Unterscheidung von Allgemeinem und Individuellem nicht mehr plausibel ist. Dies gilt auch für die Variante, eine alternative ‚gesetzhaft-übergesetzhafte‘ Art von (teleologischer) Gesetzlichkeit als überindividuellen Sinnhorizont zu postulieren[633].

---

[628] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 214, geht daher fehl, wenn er meint, umgekehrt das historische Bewusstsein der Neuzeit, ja sogar den Evolutionsgedanken auf die Literatur zurückführen zu können. Diese Aussage mag im Hinblick auf den Entstehungszusammenhang zutreffend sein, nicht jedoch im Hinblick auf den hier gemeinten Begründungszusammenhang.

[629] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 335 im Verweis auf Bennett/Feldman, Reconstructing Reality in the Courtroom, 32f: „In other words, we judge stories according to a dual standard of ‚did it happen that way?‘ and ‚could it happen that way?‘. In no case can ‚empirical‘ standards alone produce a completely adequate judgment …“.

[630] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 65f. Vgl. auch Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 212.

[631] In Aufnahme eines (semiotischen) Begriffs von Peirce stellt der Kultursemiotiker Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 65, dem ‚logischen Erklären‘ die ‚Abduktion‘ entgegen.

[632] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 66.

[633] Vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 66, im Verweis auf Hampes Unterscheidung von starrer Gesetzeserklärung und narrativer Erklärung der „Einmaligkeiten“ und „Irreversibilitäten“ (Hampe, Gesetzesbegriff, 30f).

Vor allem zeigt sich auch hier erneut, dass man der Eigenart des Narrativen nicht dadurch gerecht wird, dass man es mit epistemischen Ansprüchen versieht und entsprechend als erweitertes Wissen versteht, das auf eine angeblich für die Ratio unzugängliche ontologische Dimension des Individuellen verweist. Hier liegt ein Kategorienfehler vor, der von der Eigenständigkeit des narrativ-episodischen Wirklichkeitszugangs auf eine eigenständige narrativ-episodische Wirklichkeit schließt. Nicht die Wirklichkeit, auf die sich Narrationen beziehen, ist jedoch eine andere, sondern die Art der Bezugnahme.

Daher spricht vieles dafür, eine andere Überlegung Koschorkes stark zu machen, wonach die individuell-episodische Stoßrichtung des Narrativen darin besteht, dass sie Fakten, historischen Ereignissen eine Bedeutung gibt[634]. Narration ergänzt somit nicht das Arsenal des Wirklichen um weitere fragwürdige Kandidaten – sei es das Unbestimmte, das absolut Individuelle oder ein teleologischer Sinnhorizont. Vielmehr geht es darum, dem Bestehenden einen Sinn bzw. und eine Bedeutung zu geben. Aus der Vielfalt, in der solche Sinn- und Bedeutungszuschreibung möglich ist, ergibt sich zugleich die Individualität der narrativ-episodischen Wirklichkeitsdarstellung – und zu Recht verweist Koschorke auf den Umstand, dass das Überdauern einer Geschichte daran hängt, ob sie eine (individuelle) Bedeutung relevant halten kann[635]. In den Rahmen einer solchen sinn- und werttheoretischen Deutung des Narrativen passen auch die Bemerkungen Koschorkes zur ‚extradiegetischen' Wirksamkeit von Erzählungen: Erzählung transportiert demnach einen „unerledigten Rest", der „eine Unrast stiftet, die zur Weiterbearbeitung der Vergangenheit treibt"[636]. Dabei sind es gerade (wertbezogene) ‚appellative Funktionen', durch welche die Erzählung laut Koschorke „über ihre Ränder" ‚hinaus gedrängt' wird: „durch Unabgegoltenes eines Unrechts, als Fluch, aber auch als Demonstration, Lehre, Anleitung, Stimulans, Prophezeiung, Versprechen, Verheißung …"[637]. Erzählen kann dadurch laut Koschorke die Form ‚erzählerischer Problembearbeitung'[638]annehmen.

In die gleiche Richtung eines ästhetisch-ethischen Verständnisses weist Koschorkes Bemerkung, dass Erzählungen unter anderem „Abweichungen von Normalitätserwartungen" thematisieren und dadurch „erzählerisches Interesse"[639] erzeugen: „Erzählerischer Lustgewinnn" entstehe dadurch, „den Bruch im Erwartungsschema … zu überbrücken, oder kürzer: Abweichungen mit Sinn auszustatten"[640]. Dabei ist es „eine Frage der Kontexte und Rezeptionslinien, ob und wann die Störung von Normalitätserwartungen ihre stimulierende Wirkung verliert"[641]. Dazu gehört auch das von Koschorke diskutierte Phänomen von Erzählungen, die Einheits- und Sinnstiftungen unterlaufen"[642]. An dieser Stelle kann zur Untermauerung und Vertiefung auf soziobiologische Erklärungen der Funktion von Literatur

[634] Exemplarisch verweist Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 213, auf den „Auszug eines Volkes aus der Knechtschaft unter einem Despoten" sowie „die Hinrichtung eines Sektenführers in einem unruhigen Winkel des römischen Weltreiches".
[635] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 213.
[636] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 64.
[637] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 66.
[638] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 66–71.
[639] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 77.
[640] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 77.
[641] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 78.
[642] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 73.

als Training sozialer Konfliktlagen und Simulation möglicher Wechselfälle des Lebens hingewiesen werden[643].

### *2.8.5. Praxisorientierung und Komplexitätsreduktion*

Wichtig ist schließlich auch die lebensweltlich-praktische Funktion des Erzählens sowie die Tatsache, dass Narration abstrakte ‚Strukturen' der Welt etc. entweder nur „im unausgeführt mitlaufenden Hintergrund von Situationen" thematisiert, oder so, dass sie diese selbst „in Handlungsabläufe um[formt]"[644]. Ähnlich kommen in der Narration auch Kausalzusammenhänge vor; sie stehen aber nicht so im Vordergrund wie bei wissenschaftlichen Erklärungen[645]; Koschorke spricht von ‚tentativer Kausalität'[646]. Dadurch eignet der Narration laut Koschorke eine ‚Bewegung ins Ungewisse', eine ‚Rätselhaftigkeit', welche zur anziehenden Wirkung des Narrativen beiträgt[647]. Aber diese Interpretation in Richtung einer Ontologie des Unbestimmten ist vom aufgewiesenen Befund her nicht zwingend; plausibler scheint die Annahme, dass mit dem Narrativen schlicht eine Komplexitätsreduktion auf Grund lebensweltlich-praktischer Fokussierung einhergeht. Lebenspraktisch relevante Züge der Wirklichkeit werden hervorgehoben, dafür kommt es zu einer Abblendung bestimmter (kausaler) Detailaspekte der bekannten Wirklichkeit.

Für das Episodisch-Narrative dürfte daher auch charakteristisch sein, dass das Interesse für komplexe kausale Strukturen zurücktritt hinter die Fokussierung auf einfache Ereignisverkettungen, den groben Zusammenhang des Ganzen sowie die Wirksamkeit der beteiligten Akteure. Damit erweist sich erneut, dass Erzählungen nicht mit (historischen) Erklärungen konfundiert werden dürfen. Koschorke bestätigt die zuletzt genannte Form der narrativen Abblendung von Wirklichkeit, wenn er die Beschränkung auf ‚agent causality'[648] als

[643] Eibl, Von der biologischen Furcht zur literarischen Angst, 169. Vgl. dazu auch Kapitel 5.4. dieser Arbeit.
[644] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 73f.
[645] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 75f.
[646] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 74.
[647] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 76.
[648] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 79, spricht von narrativer „Zuschreibung von agency", von der „Auffindung eines *intentional state*".

„eines der wichtigsten narrativen Verfahren“ bezeichnet[649]. Von daher würde sich auch die Tendenz des Narrativen zum Anthropomorphismus erklären[650].

## 2.9. Zwischenbilanz und Ausblick

Die bisherigen Ausführungen haben aus den verschiedensten Perspektiven gute Argumente dafür beigebracht, dass Koschorkes Programm einer epistemischen Rehabilitierung des Narrativen als gescheitert anzusehen ist. Insbesondere hat es Koschorke nicht vermocht, die altehrwürdige transzendentalidealistische These von der prinzipiellen Unvollständigkeit propositionaler bzw. wissenschaftlicher Rationalität mit neuem Leben zu füllen. Diese zu plausibilisieren wäre allerdings für sein Unterfangen, das Narrative als universale Bindekraft der kulturellen Semiose zu erweisen, notwendig. Insbesondere unterschätzt Koschorke die synthetisierende Kraft wissenschaftlicher Rationalität sowie die Möglichkeit einer philosophischen Verhältnisbestimmung der verschiedenen wissenschaftlichen und vorwissenschaftlichen Diskurse. Das Rationale ist zur Bewältigung dieser Syntheseaufgaben nicht auf das Narrative angewiesen.

Der Versuch der kulturwissenschaftlichen Etablierung des Narrativen als epistemische Zentralkategorie wird darüber hinaus konterkariert durch die stärker narratologischen Passagen, in denen Koschorke das Spezifikum des Narrativen skizziert. Dabei entsteht das Bild einer Darstellungsform, die Wirklichkeit in existenzieller Hinsicht zur Darstellung bringt; Koschorkes diesbezügliche Ausführungen sind dabei in hohem Maße geeignet, die Kategorie des Existenziellen zu spezifizieren. So stellen Narrationen einen existenziellen Zugang zur Wirklichkeit dar, weil sie Episoden ins Zentrum ihrer Aufmerksamkeit rücken, dabei alles Einzelne in einen größeren Zusammenhang stellen, auf unbeachtete Möglichkeiten des Lebens hinweisen und dabei durchweg die Frage der grundlegenden Wertorientierung stellen.

---

[649] Dem widerspricht nicht, dass die Suche nach ‚agent causality‘ andererseits aus soziobiologischer Perspektive auch als Ausdruck von „over-coherent thinking“, als Realisierung des „cognitive schema for agency detection“ (Currie/Jureidini, Narrative and Coherence, 409 und 413, vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 80) angesehen werden kann. Zweifellos ist das Bestreben, Unverstandenes verstehbar zu machen und die Welt dabei „totaler Kausalität“ zu unterwerfen (Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 80) soziobiologisch gesehen grundlegend, weil adaptiv. Aber dieser ‚kognitive Imperativ‘ (Eibl, Evolution-Kognition-Dichtung, Kapitel 10 und 11; vgl. Voland, Homo naturaliter religiosus, 296f) liegt ja letztlich auch und gerade dem wissenschaftlichen Erkenntnisstreben zu Grunde, kann also kein Spezifikum des Narrativen sein. Dem entspricht, dass der Erklärungsdrang durchaus ambivalent ist: Er kann die Annahme von ‚supernatural agents‘ begünstigen, die Form eines „magischen oder auch paranoiden Beziehungszwangs“ annehmen – oder den Erkenntnisfortschritt befeuern. Hinzu kommt, dass eine Instanz der „kognitiven Zensur“ von Integrationsbestrebungen („offloading system“) ebenso evolutiv angelegt ist (Currie/Jureidini, Narrative and Coherence, 424; vgl. Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 80). Eine abweichende Einordnung der narrativen ‚agent causality‘ im Sinne einer ‚impliziten‘ „religiöse[n] Rahmung jeder Handlung“ durch Erzählung liefert Büttner, Wirklichkeit erzählen, 17.
Wenn somit Koschorke darauf hinweist, dass gegen bestehende Erzählwelten „skeptisch und subversiv anerzählt“ werden könne (Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 81) bzw. die Erzähler ggf. entweder „eine übermäßige und falsche Kohärenz stiften“ oder gar die Sinnlosigkeit der Ereignisse nahelegen könnten, dann zielt dies weniger auf das Problem gedanklicher Überdetermination, als auf die Kritik an bestehenden Normen und Sinnkonstruktionen.

[650] Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 79, spricht vom ‚Anthropomorphismus‘, ja ‚Animismus‘ des Erzählens: „[U]npersönliche Vorgänge [nehmen] durch erzählerische Bearbeitung den Charakter eines sinnhaft personalisierten Geschehens an“.

In der folgenden Beschäftigung mit dem Narrationsverständnis von Lyotard soll es im Wesentlichen um die Konsolidierung der erreichten Zwischenergebnisse gehen. Die Philosophie Lyotards ist als Prüfstein prädestiniert, da Koschorkes Kultursemiotik an einem entscheidenden Punkt, dem Pluralismus der Diskurse und Sprachformen, offensichtlich auf der Grundlage der ebenfalls strikt sprachphilosophisch orientierten (postmodernen) Philosophie Lyotards aufbaut – ohne dass dies in einer expliziten Orientierung deutlich würde.

Über weite Strecken kann Koschorke so gelesen werden, dass er auf Lyotards (Sprach-) Philosophie des Widerstreits aufbaut; daher scheint es sinnvoll, Koschorkes Ideen am Original zu präzisieren und zu überprüfen. Wie gezeigt geht Koschorke von der Annahme eines Pluralismus widerstreitender Diskurse aus und somit von einer gedanklichen Konstellation, die wohl nicht direkt auf den Einfluss des Hauptwerks von Lyotard zurückzuführen ist, jedoch systematisch gesehen einen kritischen Vergleich lohnend erscheinen lassen. Dies gilt umsomehr, als Lyotard im Vergleich zu Koschorke den Gedanken des Widerstreits der Diskurse viel schärfer fasst. Von Lyotard her lässt sich somit einerseits Koschorkes narratologischer Ansatz insgesamt und auch seine narratologische Rationalitätskritik, sofern sie von unscharfen, narrativ-unbestimmten Diskursrändern ausgeht, vertieft kritisieren. Andererseits ist auch bei Lyotard die Einsicht in die semiotische Differenz zwischen ratio und narratio zur Auffassung der Inkommensurabilität der Diskurse radikalisiert, weshalb er wie Koschorke die Möglichkeit einer rationalen Synthese der Diskurse ablehnt. Daraus ergibt sich eine Ontologie des Sprachereignisses, die bei aller Unterschiedlichkeit auf philosophischen Prämissen aufruht, die mit denen Koschorkes durchaus vergleichbar sind.

Die bisher geäußerte Kritik an Koschorke kann sich somit in der Konfrontation mit dem philosophisch präziseren Pendant bewähren. Dies gilt ungeachtet aller Differenzen zuletzt auch für Koschorkes narratologischen Ansatz insgesamt. Denn bei aller Kritik am Narrativen lässt Lyotard über die Denkfiguren der deliberativen Vernunft, des Sprachereignisses und des Erhabenen doch auch Raum dafür, Erzählungen jene sprachphilosophische Zentralstellung einzuräumen, für die auch Koschorke argumentiert. Allerdings geht damit bei Lyotard jene ästhetisch-ethische Schwerpunktverlagerung bezüglich des Narrativen einher, die bei Koschorke lediglich angelegt ist, die jedoch in der Auseinandersetzung mit seinem Ansatz angemahnt werden musste. Ein letzter Grund für die Beschäftigung mit Lyotard ist die Auswirkung, die seine Philosophie zumindest indirekt als postmodernes Denken auf die Religionspädagogik ausgeübt hat. Sehr deutlich ist dieser Einfluss im Konzept der ‚profanen Religionspädagogik' von Beuscher und Zilleßen zu spüren, weshalb die entsprechenden Zusammenhänge im Folgenden beleuchtet werden sollen. An dem genannten religionspädagogischen Ansatz ist gerade auch in Bezug auf die in dieser Arbeit leitende Fragestellung besonders bemerkenswert, dass er bemüht ist eine Brücke zu schlagen zu theologischen Denktraditionen, insbesondere zur Theologie Barths und Tillichs.

# 3. Narrative Ontologie des Sprachereignisses (Jean François Lyotard)

## 3.1. Radikalisierung des Widerstreit-Konzepts

### *3.1.1. Was heißt Widerstreit?*

Im Unterschied zu Koschorke begegnet die Idee des Widerstreits bei ihrem Begründer Lyotard in radikalisierter Form. Für beide ist zunächst der sprachliche Befund der Vielfalt zu unterscheidender ‚Idiome', ‚Satzfamilien', ‚Diskursarten' zentral[1], den Lyotard aus der Spätphilosophie Wittgensteins übernommen hat. Das heißt die hier gemachte Voraussetzung, dass Narration und Kognition als kommunikativ gebrauchte Darstellungsformen zu unterscheiden sind, wird von Lyotard geteilt, wobei auch Lyotard von einer unbestimmten Menge weiterer Diskursarten ausgeht.

Was die Verhältnisbestimmung angeht, so postuliert Lyotard jedoch, dass die verschiedenen Diskursarten miteinander im Konflikt stehen und nicht interpretativ aufeinander bezogen werden können. Zwischen Diskursarten gibt es nach Lyotard zwangsläufig Streit: Erstens, weil sie inkommensurabel sind, das heißt eine ganz verschiedene Binnenlogik haben, zweitens, weil in einer Situation immer nur eine Diskursart realisiert werden kann, drittens, weil daher jede realisierte Diskursart die Realisierung möglicher anderer Diskursarten verhindert[2], und viertens, weil Sätze weiter verkettet werden müssen, aus den Sätzen allein aber nicht abzulesen ist, wie sie weiter zu verketten sind, das heißt zu welchem Diskurs sie gehören (können)[3]. In der Terminologie der Sprachphilosophie Lyotards gesagt: Der zwischen verschiedenen Diskursen bestehende Streit kann nicht anhand von Regeln, die für beide Parteien gelten, geschlichtet werden. Vielmehr ist es nach Lyotard von Übel, einen Widerstreit als Rechtsstreit beilegen zu wollen'[4]. Damit wird von Lyotard die Annahme einer Verschiedenheit der Diskurse radikalisiert[5].

Letztliche Ursache des Widerstreits ist laut Lyotard die Mehrdeutigkeit von Sätzen, die auf verschiedene Arten verkettet werden können und damit verschiedene Diskurse möglich

[1] Die drei Ausdrücke werden von Lyotard weitgehend synonym gebraucht (Lyotard, Widerstreit, 61). An anderer Stelle spricht er außerdem von „Formations- und Verkettungsregeln für Sätze" (Lyotard, Widerstreit, 33).

[2] Der Widerstreit hebe an mit der Frage nach der weiteren Verkettung eines Satzes (Lyotard, Widerstreit, 234), da mehrere Möglichkeiten bestünden. Vgl. Lyotard, Widerstreit, 58.

[3] Daraus vermutlich resultiert Lyotards Unterscheidung von Satz-Regelsystem und Diskurs, das Lyotard am Beispiel des Schachspiels (Lyotard, Widerstreit, 227) veranschaulicht: Die allgemeinen Spielregeln stehen für die Satz-Regelsysteme, die verschiedenen möglichen Spielstrategien für die Diskurse. Nicht aus der Satzstruktur, sondern aus der Pragmatik ist demnach das Charakteristische einer Diskursart zu ermitteln. Diese These weist das Sprachdenken Lyotards als poststrukturalistisch aus. Allerdings wird diese Unterscheidung nicht konsequent durchgehalten: So findet sich öfters die Wendung ‚Satz-Regelsysteme oder Diskursarten'; z.B. Lyotard, Widerstreit, 225.293. Darüber hinaus ‚hinkt' das Schach-Beispiel, da beim Schachspiel das Ziel aller Strategien identisch ist, während sich die Ziele der verschiedenen Diskurse per definitionem voneinander unterscheiden.

[4] Lyotard, Widerstreit, 234. Vgl. Welsch, UpM, 234, nach dem der Rechtsstreit in solchen Fällen „zu einem Verfahren doppelten Unrechts" wird, „nämlich erstens und unvermeidlich des Unrechts der Nicht-Aktualisierung [eines Diskurses, Anm.] und zweitens und ignoranterweise der Statuierung dieses Unrechts als Recht".

[5] Wohlgemerkt geht es Lyotard um die Verschiedenheit von Diskursen, nicht um verschiedene Meinungen innerhalb eines Diskurses. Bezogen auf Letztere ist Lyotard durchaus der Meinung, dass es Rechtsstreite gibt und dass diese Art von Streit lösbar ist. Vgl. dazu Lyotard, Widerstreit, 43; vgl. Welsch, UpM, 233.

machen[6]. Selbst die Kontexte, in denen Sätze stehen, können einen Satz nicht an einen bestimmten Diskurs binden[7]. Ein Beispiel Lyotards: Der ‚Avanti'-Befehl eines Kommandanten kann von den Soldaten befolgt oder als ästhetische Selbstinszenierung beklatscht werden[8]. So kann „jede Verkettung zu einer Art ‚Sieg' der einen [Diskursart] über die anderen" werden. „Letztere bleiben ungenutzte, vergessene, verdrängte Möglichkeiten"[9], die allerdings (im Widerstreit) nach einer ‚Setzung im Satz verlangen'[10]. Der Widerstreit kulminiert somit in der These, mit jeder Setzung von Sätzen, jeder Verkettung, das heißt jeder (sprachlichen) Positionierung komme es zur Verdrängung, Negierung anderer möglicher alternativer Äußerungen: „… fügt nicht die Verkettung, gleich welcher Art, den Regelsystemen oder Diskursarten, deren mögliche Sätze nicht aktualisiert werden, notwendigerweise ein Unrecht zu?"[11] Der Widerstreit „enthält das Schweigen als einen negativen Satz"[12], er „appelliert auch an prinzipiell mögliche Sätze"[13]. „Was diesen Zustand anzeigt, nennt man normalerweise Gefühl. ‚Man findet keine Worte' usw."[14]. Dieser „Alarmruf des Gefühls"[15] führt wiederum zu der „angestrengten Suche" nach neuen Regeln der Sprache, um dem Widerstreit „Ausdruck" zu geben.

Deshalb ist auch Schweigen sprachlich relevant, ein Quasi-Satz, ebenso das Gefühl, das auf etwas verweist, für das es aktuell (noch) keine Sprache gibt[16]. Nach Lyotard verweist das Gefühl, das Schweigen, auf den Widerstreit, das heißt auf Diskursmöglichkeiten, die unaktualisiert sind, die von bestehenden Diskursen unterdrückt werden[17]. Der Widerstreit ‚entsteht aus einem Unrecht', er ‚zeigt sich durch Schweigen an', welches „darauf hinweist, daß Sätze schmerzvoll und unabgegolten auf ihr Ereignis warten und dieser Schmerz das Gefühl ist"[18].

Nach Lyotard gibt es keine höhere Instanz zur Lösung des Widerstreits zwischen Diskursen, kann es keine Schlichtungsinstanz geben. Warum es keine erste, höchste Diskursart geben

---

[6] Alle Sätze der Normalsprache seien mehrdeutig (Lyotard, Widerstreit, 148) – das sei die Quelle des Widerstreits (Lyotard, Widerstreit, 148). Dagegen stehe das (platonische) Ideal der Eindeutigkeit, der Dialogizität und des Konsenses (Lyotard, Widerstreit, 148).

[7] Weder die Bedeutung des vorangegangenen Satzes noch der Kontext der Sätze können aus sich heraus festlegen, welche Verkettung triftig ist (Lyotard, Widerstreit, 144ff).

[8] Lyotard, Widerstreit, 61.

[9] Lyotard, Widerstreit, 227.

[10] Lyotard, Widerstreit, 141f.33.

[11] Lyotard, Widerstreit, 11. Welche konkreten Diskurse es gibt, lässt Lyotard (bezeichnenderweise?) offen. Noch weniger nimmt er eine systematische oder gar nummerische Festlegung der verschiedenen Diskurse vor. Wie im Folgenden ersichtlich wird, spricht Lyotard z.B. vom ökonomischen, spekulativen, deliberativen, wissenschaftlichen etc. Diskurs. An bestimmten Stellen unterscheidet er die Diskurse nach ‚deskriptiv, kognitiv, präskriptiv, evaluativ, interrogativ' (Lyotard, Widerstreit, 149), oder er spricht von der ‚ethischen, juristischen, politischen, historischen und kognitiven Satzfamilie bzw. Diskursart' (Lyotard, Widerstreit, 41).

[12] Lyotard, Widerstreit, 33.

[13] Lyotard, Widerstreit, 33.

[14] .Lyotard, Widerstreit, 33.

[15] Lyotard, Widerstreit, 33.

[16] Lyotard, Widerstreit, 33. Vgl. Lyotard, Widerstreit, 125: „Das Schweigen als Satz. Die Erwartung des Geschieht es? als Schweigen. Das Gefühl als Satz desjenigen, der augenblicklich keinen Satz äußern kann".

[17] Vgl. Welsch, UpM, 232: „Pointiert kann man diese Sicht folgendermaßen zusammenfassen: Die grundlegende (und ganz unvermeidliche) Ungerechtigkeit besteht darin, daß sprachliche Möglichkeiten inaktualisiert bleiben – obwohl sie so gut wie die realisierten ein Recht auf Aktualisierung hätten".

[18] Lyotard, Widerstreit, 107; vgl. Lyotard, Widerstreit, 33.

kann, erläutert er im Rückgriff auf die Russellsche Antinomie der ‚Menge aller Mengen, die sich nicht selbst enthalten'[19]: Entweder ist die höchste Diskursart eine Diskursart, dann aber eine unter vielen. „Oder sie gehört nicht zur Gesamtheit der Diskursarten und umfasst folglich nicht alle Spieleinsätze, da sie ihren eigenen ausnimmt"[20]. Wichtig ist aber der im Folgenden noch deutlicher werdende Umstand, dass Lyotard das Konzept einer höchsten Diskursart keineswegs aufgibt (dazu fehlt die klare Negation bzw. die Absage an dieses Konzept), sondern dass es – wenn auch in paradoxer Brechung – durchaus leitend bleibt.

Zugleich ist damit der Zusammenhang zu der früheren These vom ‚Ende der großen Erzählungen'[21] hergestellt, denn auch diese These wird jetzt als Paradoxie bezeichnet, sofern sie selbst eine ‚große Erzählung' darstelle[22]. Analog zur ‚höchsten Diskursart' haben auch ‚große Erzählungen' die Funktion, eine umfassende Legitimation von Wissen und (gesellschaftlichem) Leben zu leisten. Umfassende Weltanschauungen wie Idealismus und Aufklärung, in denen es um die Realisierung von Ideen bzw. um die Emanzipation der Menschheit geht[23], ermöglichen laut Lyotard eine Eingliederung aller Wissens- bzw. Darstellungsformen und zwingen diesen unterschiedslos die formale und inhaltliche Gesetzlichkeit des eigenen Denkens auf. Zugegebenermaßen verwendet Lyotard hier einen eher metaphorischen Erzählbegriff[24], sofern ‚Erzählung' hier nicht als literarische Gattungsbezeichnung fungiert, sondern dazu dient, alle möglichen „universalistischen Diskurse" zu bezeichnen: ‚metaphysische Doktrinen' und Ideen wie Fortschritt, Sozialismus, Überfluss, Wissen bzw. Aufklärung, Marxismus als letzte Ausprägung des Idealismus, Kapitalismus und Wissenschaft; allerdings kritisiert er auch die ‚Theoriemüdigkeit des Post-'[25]. Eine solche umfassende Weltanschauung kann nach Lyotard tatsächlich narrative Züge tragen; was sie vor allem mit der Narration als Diskursart verbindet, ist ihr (versteckter) Anspruch auf Letztbegründung und Legitimation aller anderen gesellschaftlichen Diskursarten, die sie sich einverleibt hat[26].

Deshalb ist bei Lyotard mit der These vom Fehlen einer übergreifenden Diskursart bzw. vom Ende der großen Erzählungen auch die Behauptung der ‚Inkommensurabilität' der Diskurse verbunden, welche verstanden wird als „Unmöglichkeit, sie ein und demselben Gesetz zu unterwerfen"[27]: „Jedem dieser Regelsysteme entspricht ein Darstellungsmodus eines Universums, und ein Modus ist nicht in einen anderen übersetzbar"[28]. Dazu differierten

[19] Vollmer, Paradoxien und Antinomien.
[20] Lyotard, Widerstreit, 230.
[21] Lyotard, Wissen, Kap. 10 (Die Delegitimierung), 112.122.
[22] Lyotard, Widerstreit, 226; vgl. Welsch, UpM, 232f.
[23] Lyotard, Wissen, Kap. 9 (Die Erzählungen von der Legitimierung des Wissens).Vgl. Lyotard, Wissen, 112.
[24] Lyotard, Randbemerkung zu den Erzählungen, 32: „Diese [großen, Anm.] Erzählungen sind keine Mythen im Sinne von Fabeln (selbst die christliche Erzählung nicht)". Vgl. Lyotard, Randbemerkung zu den Erzählungen, 35: „Das soll nicht heißen, daß keine Erzählung mehr glaubwürdig wäre. Unter Metaerzählung oder großer Erzählung verstehe ich gerade die Erzählungen (*narrations*) mit legitimierender Funktion. Ihr Niedergeng hindert Milliarden von kleinen und weniger kleinen Geschichten nicht daran, weiterhin den Stoff täglichen Lebens zu weben".
[25] Lyotard, Widerstreit, 12.
[26] Vgl. dazu schon Lyotard, Wissen, Kapitel 8 und 9.
[27] Lyotard, Widerstreit, 215. Auch dieser Begriff ist bei Lyotard uneinheitlich. Lyotard will primär einer falschen Vereinigung von Diskursarten wehren (Lyotard, Widerstreit, 171), andererseits spricht er von einer wechselseitigen Unübersetzbarkeit von Satzarten (Lyotard, Widerstreit, 103).
[28] Lyotard, Widerstreit, 215.

zwischen den verschiedenen Diskursarten bereits die ‚Spieleinsätze', ‚Erfolgsperspektiven'[29] bzw. die ‚Zweckbestimmungen'[30] zu stark.

### *3.1.2. Das Problem der narrativen Einbettung der Diskurse*

Nirgendwo wird prima facie die Differenz zwischen den Kulturtheorien Lyotards und Koschorkes deutlicher als bei der Bestimmung des Narrativen im semiotischen Gesamtzusammenhang. Zwar wird von beiden Denkern die narrative Funktion der Einbettung bzw. Synthese der verschiedenen Diskurse beschrieben. Allerdings wird das, was Koschorke als gesellschaftlich relevante Integrationsleistung hervorhebt, von Lyotard als demokratiegefährdende Unterminierung des Widerstreits der Diskurse aufgefasst. Grob gesagt gibt es nach Lyotard zwei Arten, den ‚Bürgerkrieg der Sprache'[31] zu entscheiden bzw. den Widerstreit zum Schweigen zu bringen[32] – wobei allerdings die Heterogenität der Diskursarten nie ganz aufgehoben werden könne[33]:

Die erste Möglichkeit besteht darin, dass eine Diskursart eine Art Hegemonie über die anderen ausübt, das heißt die Rolle einer ‚höchsten Diskursart' übernimmt und andere Diskursarten dadurch verdrängt oder für die eigenen Zwecke dienstbar macht. Im Laufe der Geschichte haben nach Lyotard verschiedene Diskursarten diese Hegemonie ausgeübt: die dialektisch-rhetorische Diskursart in der griechischen Polis, die politische Diskursart in der französischen Revolution, die technische Diskursart in der industriellen Revolution. Lyotard geht davon aus, dass gegenwärtig eine Hegemonie der ökonomischen Diskursart vorliegt[34]. Nach Lyotard steht der ‚ökonomische Diskurs des Kapitals' in deutlicher Spannung zur deliberativen Diskursart, da jener das Politische zu eliminieren trachtet[35]. Nur die Heterogenität der Satz-Regelsysteme und Diskursarten, das heißt ‚Vorkommnis' und Widerstreit scheinen ein Widerlager gegen die ‚Hegemonie des ökonomischen Diskurses'[36] zu bilden.

Die zweite Möglichkeit, die Heterogenität der Diskursarten und damit den Widerstreit zu unterlaufen, besteht für Lyotard im Narrativen, wobei auch dieses als Diskursart aufgefasst wird[37]. Der Effekt ist zunächst ein indirekter, sofern Erzählungen die Hegemonie anderer Diskurse und damit Machtverhältnisse stabilisieren. Im Falle der ökonomischen Diskursart ist

[29] Lyotard, Widerstreit, 215.
[30] Lyotard, Widerstreit, 216. Als ‚Teleologie' bzw. als ‚Einsätze', die die Diskursarten ausmachen, nennt Lyotard u.a.: ‚überreden, überzeugen, besiegen, zum Lachen/Weinen bringen' (Lyotard, Widerstreit, 149).
[31] Lyotard, Widerstreit, 234. Jede Diskursart schließt die andere tendenziell aus (Lyotard, Widerstreit, 236). Es gibt aber die Möglichkeit, dass ein Diskurs die anderen unterjocht, ohne sie zu eliminieren (Lyotard, Widerstreit, 288).
[32] Lyotard, Widerstreit, 235f.
[33] Lyotard, Widerstreit, 299, vgl. Lyotard, Widerstreit, 236: ‚In jeder Diskursart, in jedem Idiom bleibt ein Rest, der den Widerstreit erneut befeuert'.
[34] Lyotard, Widerstreit, 282.293.
[35] Lyotard, Widerstreit, 294.
[36] Lyotard, Widerstreit, 299.
[37] Narration ist Diskursart – mit vielen Unterarten! (Lyotard, Widerstreit, 229). Auch hier gibt es die bereits erwähnte terminologische Ungenauigkeit, sofern Lyotard das ‚Erzählen' genauso gut als Satz-Regelsystem ansprechen kann (Lyotard, Widerstreit, 10).

laut Lyotard nicht davon auszugehen, dass Erzählungen dessen Macht brechen könnten[38]; im Gegenteil sei damit zu rechnen, dass ein narratives Widerlager die Vorherrschaft des Kapitals nur stärken würde[39]; es käme zu einer „traditionsgebundenen oder gar mythischen Legitimation“[40] des Bestehenden[41].

Bedeutender ist nach Lyotard der ähnlich auch von Koschorke hervorgehobene Umstand, dass „[i]n den Erzählungen … die Vielfalt der Satz-Regelsysteme und Diskursarten abgerundet und der Widerstreit neutralisiert [wird]“[42]. Ursprünglich hatte Lyotard die ‚kleinen Geschichten‘[43] noch als Quell (wissenschaftlicher) Paralogie aufgefasst[44]. In diesem Kontext ergeben sich dann ähnliche Argumente wie die, welche Koschorke im wissenschaftstheoretischen Kontext für die Abhängigkeit des Kognitiven vom Narrativen formuliert hat. In Lyotards Hauptwerk fungiert die Narration jedoch als Hauptgegner des Widerstreits, sofern in ihr bzw. durch sie eine mythische Verschmelzung der Diskurse stattfinde. Narration stehe für das ‚soziale Netz‘[45], für die ‚Heimat‘ als die ‚Zone, in der der Widerstreit zwischen den Diskursarten aufgehoben ist‘[46]: „Vielleicht ist die Erzählung diejenige Diskursart, in der sich die Heterogenität der Regelsysteme und selbst der Diskursarten am wirkungsvollsten vergessen machen kann“[47]. Selbst dort, wo die Erzählung den Widerstreit thematisiere bzw. aufnehme, entschärfe sie ihn, indem sie ihn funktionalisiere und einem Ende zuführe, das heißt in eine teleologische Struktur einfüge[48]. „[D]ie narrative Funktion wirkt durch sich selbst erlösend“[49], indem sie alles vom Ende her mit Bedeutung versieht.

Am Beispiel der Erzählwelt des indigenen südamerikanischen Volkes der Cashinahua erläutert Lyotard diese Funktion: Narrationen seien formal „in einer invariablen Welt von Namen verankert …, in der nicht nur die Helden, sondern auch die Erzähler und ihre Zuhörer fixiert und austauschbar und folglich als solche jeweils und wechselseitig identifizierbar sind“[50]. Dabei gelte: „Indem der Erzählakt die Namen in Geschichten einbettet, schützt er die starren Designatoren der gemeinschaftlichen Identität vor den Ereignissen des ‚Jetzt‘ …“[51]. „Mit der Wiederholung der jeweiligen Erzählung versichert sich die Gemeinschaft der Beharrlichkeit und der Legitimität ihrer Namenswelt, und zwar auf dem Wege der Rekurrenz dieser Welt in

[38] Lyotard, Widerstreit, 298f. An anderer Stelle wird die Diskursartigkeit des Kapitalismus in Frage gestellt (Lyotard, Widerstreit, 282).
[39] Lyotard, Widerstreit, 298.
[40] Lyotard, Widerstreit, 299.
[41] Grundsätzlich strebt allerdings der Kapitalismus nach einer Eliminierung der „Erzählungen und ihre[r] nationalen Traditionen“; diese müssten demnach als „‚rückständiges Bewusstsein‘“ „zerstört werden“ (Lyotard, Widerstreit, 293f).
[42] Lyotard, Widerstreit, 263.
[43] Im Widerstreit spricht Lyotard von der volkstümlichen, ‚kleinen, entritualisierten Geschichte‘, die in sich widersprüchlich und frei und vielfältig sei (Lyotard, Widerstreit, 263).
[44] Das Prinzip der Paralogie (Lyotard, Wissen, Kap. 14) beinhaltet die Möglichkeit der Infragestellung bestehender Regeln – mit dem Ziel der Generierung neuer Ideen (Lyotard, Wissen, 187).
[45] Lyotard, Widerstreit, 249.
[46] Lyotard, Widerstreit, 251.
[47] Lyotard, Widerstreit, 251.
[48] Lyotard, Widerstreit, 251.
[49] Lyotard, Widerstreit, 252.
[50] Lyotard, Widerstreit, 252.
[51] Lyotard, Widerstreit, 255.

ihren Geschichten“[52]. Das bedeutet, dass streng genommen die Existenz eines Menschen von seiner Benennung und Einbindung in einen Erzählzusammenhang abhängt: „Die Menschen sind benannt oder sie sind nicht“[53]. Darin zeigt sich laut Lyotard die Besonderheit der Erzählung, dass sie in der Lage ist, Erzählzeit und erzählte Zeit, extra- und intradiegetische Instanzen zu einer Gemeinschaft zusammenzuschließen, was wiederum Metalepsen, das heißt Übergänge zwischen den ‚diegetischen Universen‘[54] ermögliche[55].

Narrative Abschottung gegen den Widerstreit bringe also „Selbst-Identifikation“[56], Identitätsstärkung, -stabilisierung und -sicherung mit sich, sofern durch die Erzählungen ein ‚innerer Frieden‘ geschlossen‘ werde[57], der wiederum die Erzählung legitimiere[58]: Narrationen „[beglaubigen] die Gemeinschaft von Eigennamen und damit sich selbst“[59]. Auf diese Weise ‚verflüchtigt‘ die Narration „die Unbestimmtheit“[60], sie ‚bewältigt‘ das ‚Vorkommnis‘, wie ein Traum eine Wunschregung bewältigt, verdrängt, integriert[61]. Da der Widerstreit jedoch nie restlos aufzulösen sei, entstehe durch Narrationen ein „‚Innerer‘ Frieden zum Preis von immerwährendem Widerstreit an den Rändern“[62] – egal ob es sich um Gesellschaften oder um einzelne Individuen handele[63]. Im Konflikt konkurrierender Gruppen werde dieser Sachverhalt konkret deutlich, sofern die narrativen Traditionen zwar die jeweilige Gruppenidentität stärkten, jedoch auch ‚ausschließlicher Natur‘ seien: „Sie implizieren Grenzen und Grenzkonflikte“[64].

Daraus wiederum erwachse die Machtförmigkeit oder schärfer formuliert das terroristische Potential der traditionellen Erzählung[65]. Lyotard beschreibt Erzählung als „abgeschlossene narrative Zelle“[66], den hermetischen Charakter des narrativen Zyklus, der sich immer schon als Selbstgespräch der ‚Eingeweihten‘ aufstelle – eine Deutung, die an die These vom ‚Verstricktsein in Geschichten‘ (Wilhelm Schapp) erinnert. „Man tritt also nicht in den narrativen Zyklus ein, man ist immer schon – oder niemals – drinnen. Dies sei die Diskursart der mythischen Erzählung“[67]. Diese wird charakterisiert durch einen engen Zusammenhang von Erzählen, Erzählung, Rezeption und Handeln bzw. Leben, welcher die Verkettungsart der Erzählung ausmache (das heißt hier taucht die Erzählung jetzt als Diskursart auf): „Wenn du vernimmst, so erzähle oder tu. Wenn du vernimmst, so erzähle oder tu. Wenn du erzählst, so

[52] Lyotard, Widerstreit, 255.
[53] Lyotard, Widerstreit, 254.
[54] Genette, Erzählung, 63, Anm. 32, spricht von einem „[E]indringen“ ins „diegetische Universum“; vgl. das Kapitel zu Metalepse in Genette, Erzählung, 152ff.
[55] Lyotard, Widerstreit, 256.
[56] Lyotard, Widerstreit, 251.
[57] Lyotard, Widerstreit, 251.
[58] Unter Berufung auf Genette erläutert Lyotard, dass die distanzierte Rolle des Erzählers die Eigenwirkung der Geschichte verstärkt; gleichzeitig sichere die Erklärung des Erzählers, sie selbst gehört zu haben (Sukzession), die Autorität der Erzählung (Lyotard, Widerstreit, 255).
[59] Lyotard, Widerstreit, 251. Vgl. Lyotard, Widerstreit, 256.
[60] Lyotard, Widerstreit, 256.
[61] Lyotard, Widerstreit, 257.
[62] Lyotard, Widerstreit, 251.
[63] Lyotard, Widerstreit, 251.
[64] Lyotard, Widerstreit, 244.
[65] Lyotard, Widerstreit, 177.
[66] Lyotard, Widerstreit, 180.
[67] Lyotard, Widerstreit, 180.

vernimm oder tu“[68], so dass zugleich Erzählzeit und erzählte Zeit zusammenrücken[69]. Der ‚narrative Zyklus‘[70] sei geschlossen, hermetisch.

Lyotard deutet jedoch an, dass die Zeit narrativer Legitimation vorbei ist. Er spricht von der ‚Diskursart der mythischen Erzählung‘ die einer ‚Vorschrift‘ bzw. ‚Übertragungsregel‘ zyklisch-exklusiven Charakters gehorche. Die Gegenspieler, die die Diskursart mythischen Erzählens zerstört hätten, seien die Diskursarten der Moderne: „die wissenschaftliche Erkenntnis, die deliberative Politik, die interrogative Philosophie, die eschatologische Offenbarung“[71]. Unter den Bedingungen der Spätmoderne – so lassen sich Lyotards Andeutungen interpretieren – könne eine narrative Legitimation nicht mehr glaubwürdig etabliert werden. Der Grund sei, dass die sich selbst legitimierenden Traditionen vergangen seien. Eine narrative Legitimation könne heute nur aus einer nicht-narrativen Perspektive etabliert werden[72]. Die Narration würde so zwangsläufig instrumentalisiert. Dies aber wäre – wie das Beispiel des Nationalsozialismus zeigt – letztlich zynisch und monströs[73].

Kann das Narrative durch Universalisierung stabilisiert werden, das heißt kann eine in diesem Sinne ‚kleine‘ Erzählung zu einer ‚kosmopolitischen‘ Erzählung ‚des Menschen‘ werden[74], die auch heute noch Bestand hätte? Dies zu bejahen, würde bedeuten, die Vielzahl der ‚wilden‘[75], ‚kleinen Geschichten‘ in „die Geschichte“[76] zu transformieren. Eine solche große Geschichte würde laut Lyotard die „Auslöschung der Namen“[77] mit sich bringen. „Dieser Universalismus und diese reine Teleologie sind nicht klassisch im Sinne der Antike, sondern modern im Sinne des Christentums“ – und der (daraus resultierenden) Geschichtsphilosophien[78].

Laut Lyotard geht der Übergang von vielen ‚kleinen‘ zu der einen ‚großen‘ Erzählung nicht ohne Konflikte vonstatten: „Die Verallgemeinerung der narrativen Instanzen kann sich nicht konfliktlos vollziehen“[79]. Lyotard zögert jedoch, diesen Konflikt eindeutig als Widerstreit zu charakterisieren, da sich die Verallgemeinerung trotz allem im Bereich des Narrativen vollzieht, ‚kleine‘ und ‚große‘ Erzählungen also zumindest der Form nach gleich sind[80]. Das Christentum fungiert bei Lyotard als Beispiel der genannten Konflikthaftigkeit narrativer Verallgemeinerung. Es habe alle anderen Erzählungen besiegt durch Rekurs auf das ‚Vorkommnis als Liebe‘[81]: Die Aufforderung zu universaler Liebe, autorisiert durch die Ur-Geschichte eines liebenden Gottes, sei „das Gegenmittel zum Prinzip der Ausnahme, das die traditionellen Erzählungen begrenzt“[82]. Die Struktur der universalen Liebeserzählung des

[68] Lyotard, Widerstreit, 180.
[69] Lyotard, Widerstreit, 180.
[70] Lyotard, Widerstreit, 180.
[71] Lyotard, Widerstreit, 180.
[72] Lyotard, Widerstreit, 252f.
[73] Lyotard, Widerstreit, 253.
[74] Lyotard, Widerstreit, 257f.
[75] Lyotard, Widerstreit, 257f.
[76] Lyotard, Widerstreit, 257.
[77] Lyotard, Widerstreit, 257.
[78] Lyotard, Widerstreit, 257.
[79] Lyotard, Widerstreit, 261.
[80] Lyotard, Widerstreit, 261.
[81] Lyotard, Widerstreit, 264.
[82] Lyotard, Widerstreit, 264.

Christentums erzeuge eine universalgeschichtliche Perspektive, die auf gemeinschaftliche Erlösung ziele und eine entsprechende ‚narrative Politik' hervorbringe, wie sie nach Lyotard sowohl für Republikanismus, als auch für Kommunismus prägend geworden sei[83].

Das Christentum erweist sich somit für Lyotard als Prototyp der ‚großen Erzählungen'. Von daher steht er dieser Entwicklung bzw. Denkweise kritisch gegenüber. Denn als Hauptproblem der universalgeschichtlichen Denkweise macht Lyotard ihre Vereinheitlichungstendenz aus: „Niemals gibt es eine einzige Welt, sondern nur Welten (von unterschiedlichen Namen und Erzählungen)"[84]. Gegen die ‚kleinen volkstümlichen Erzählungen' bleibe der Internationalismus ‚abstrakt'[85].

## 3.2. Deliberatives Denken - narrative Vernunft

### *3.2.1. Denken des Widerstreits*

Als Alternative der ‚großen Erzählungen' bietet Lyotard schon in seinem Buch ‚Das postmoderne Wissen' im Rückgriff auf den späten Wittgenstein die (postmoderne) Kommunikationsgemeinschaft an, die sich durch das Prinzip der Paralogie[86] legitimiert, das heißt durch die Möglichkeit der Infragestellung bestehender Regeln mit dem Ziel der Generierung neuer Ideen. In seinem Hauptwerk schlägt Lyotard entsprechend vor, die ‚Integrität des Denkens' dadurch zu ‚retten'[87], dass sie auf den Widerstreit hinweist und falsche Lösungsversuche entlarvt. Philosophie erhält so wie bei Wittgenstein eine therapeutische Aufgabe – freilich mit dem negativem Vorzeichen, Probleme nicht durch Sprachanalyse aufzulösen, sondern die Konflikte im Gegenteil hervorzuheben. Der Widerstreit soll allerdings nicht nur passiv aufgezeigt, sondern auch aktiv hergestellt werden. So sei es gefordert, neue Diskursarten zu kreieren und damit bislang unterdrückte Möglichkeiten der Sprache zu realisieren[88].

Sehr deutlich wird, dass bei Lyotard die deliberative, demokratische Vernunft nicht im Zeichen des ‚Wir', des Konsenses, der Einigung steht, sondern vor allem auf die In-Geltung-Setzung der Stimme des Einzelnen zielt. Darin unterscheidet sich Lyotards Verständnis kommunikativer Vernunft diametral von der Habermas-Position. Jedes Wir scheitere an der Differenz der Diskurse: So könne die beschworene demokratische Selbstverpflichtung des Einzelnen vom ‚Wir' her nicht zustande kommen, weil Sender und Empfänger als solche nicht identisch seien, weil Normsetzung und Befehl zwei verschiedene Sätze seien[89]. Für Lyotard leuchtet das unmittelbar ein, wenn man beispielsweise bedenkt, dass ein Individuum nicht sinnvollerweise seinen eigenen Tod verfügen könne[90].

[83] Lyotard, Widerstreit, 266.
[84] Lyotard, Widerstreit, 266f.
[85] Lyotard, Widerstreit, 267.
[86] Lyotard, Wissen, Kap. 14, 185.187.
[87] Lyotard, Widerstreit, 11.
[88] Lyotard, Widerstreit, 33.
[89] Lyotard, Widerstreit, 170f.
[90] Lyotard, Widerstreit, 171f.

Dass es Lyotard mit der deliberativen Diskursart um die Rettung der Integrität der absoluten Vernunft geht, entspricht dem bereits erwähnten Umstand, dass er die Idee einer ‚großen Erzählung' ebenso wenig verabschiedet wie das Konzept einer übergeordneten Diskursart. Lyotard meint diese Perspektive festhalten zu müssen, um auf die Tatsache des Widerstreits hinweisen zu können; und die Möglichkeit dazu meint er im Verzicht auf den Erzählungs- bzw. Diskurscharakter dieser Perspektive eröffnen zu können. Aus dem Metadiskurs wird dann eine Art Therapie – Lyotard spricht von Politik – welche den Widerstreit bzw. die Heterogenität der Diskursarten aufzeigt: „deren Vielfalt, die Mannigfaltigkeit der Zwecke … die Frage nach der Verkettung" bzw. ‚das Vakuum, indem es, die Sprache bzw. der zu verkettende Satz, geschieht'[91]. Andererseits gesteht Lyotard durchaus zu, dass diese Sprach-Therapie nicht den Anspruch erheben kann sub specie aeternitatis bzw. ‚von nirgendwo her' zu agieren; sie kann ihren eigenen Standpunkt, ihre Diskursartigkeit nicht verleugnen. So kommt Lyotard paradoxerweise nicht umhin, eine oberste Diskursart in Anspruch zu nehmen bzw. die ‚große Erzählung vom Ende der Großen Erzählungen' zu bemühen.

Für Lyotard ist dieser oberste Diskurs das ‚deliberative Denken' im demokratischen Kommunikationszusammenhang. Der deliberative Diskurs sei der Bewahrer der Vielfalt der Diskurse[92], so dass der Widerstreit zum Ausdruck kommen und ‚dekomponiert', ‚analysiert' werden könne[93]. Dem Anspruch nach deckt die deliberative Diskursart die Widersprüche bzw. Widerstreite auf, so dass die Verschiedenheit der Diskursarten zur Geltung kommen kann[94]. Diese Denkweise grenzt Lyotard scharf vom narrativen Denken ab. Die Narration arbeite dem Widerstreit entgegen, sofern „sich im traditionellen Erzählvorgang die Kombination verschiedener Spieleinsätze wie glauben machen, beibringen, überzeugen, zum Entschluß drängen usw. der Analyse widersetzt …"[95]. Aber das Deliberative mache die Klüfte zwischen den Sätzen und Diskursarten sichtbar[96], sei daher ‚zerbrechlicher' als das Narrative, bedrohe das ‚soziale Netz'[97]. „Das Narrative ist eine Diskursart, das Deliberative eine lose Anordnung von Diskursarten, und dies reicht aus, um das Vorkommnis und den Widerstreit darin sprießen zu lassen"[98].

Hier wird erneut die oben angedeutete Ambivalenz der Ausführungen Lyotards deutlich, die sich aus der Paradoxie der Idee einer obersten Diskursart ergibt: Politik als solche ist nach Lyotard einerseits keine Diskursart, sie „zeugt vom Nichts, das sich bei jedem vorkommenden Satz öffnet und den Widerstreit zwischen den Diskursarten entstehen lässt"[99]. Andererseits beschreibt Lyotard die diskursive Vernunft als eine Diskurs-Mischform unter der Vorherrschaft des ethisch-präskriptiven Diskurses: „[D]ie Einheit der Diskursarten, aus denen das Deliberativ besteht, [wird] nur unter der Bedingung garantiert …, daß der kanonische Satz des Präskriptiven beantwortet wird: Was sollen wir sein?"[100]. Soweit grenzt also Lyotard eine

[91] Lyotard, Widerstreit, 230.
[92] Lyotard, Widerstreit, 245.
[93] Lyotard, Widerstreit, 245.
[94] Lyotard, Widerstreit, 250.
[95] Lyotard, Widerstreit, 245.
[96] Lyotard, Widerstreit, 249.
[97] Lyotard, Widerstreit, 249.
[98] Lyotard, Widerstreit, 250.
[99] Lyotard, Widerstreit, 235.
[100] Lyotard, Widerstreit, 249f.

deliberative Vernunft vom Narrativen ab. Dabei deutet er mit den Begriffen des Vakuums, des Satzgeschehens, des Vorkommnisses, des Nichts ‚zwischen' den Sätzen eine (Sprach-) Ontologie an, auf die noch zurückzukommen sein wird.

### *3.2.2. Präskriptives statt räsonnierendes Denken*

Lyotard charakterisiert das deliberative Denken vorwiegend als präskriptives Denken. Diese präskriptive Komponente des deliberativen Denkens, charakterisiert Lyotard im Rekurs auf Lévinas[101] als ein Denken, das vom Anderen der Verpflichtung her, das heißt vom ‚Vorkommnis' des ethischen Angesprochenseins ausgeht. Auch hier besteht eine deutliche Differenz zum Narrativen: Das auf den Einzelnen gehende ‚Verpflichtungszeichen', steht im Gegensatz zur narrativen Diskursart, sofern dort die präskriptive Frage nach dem ‚Sein-Sollen' nicht gestellt wird: „Diese Frage wird im Narrativen nicht formuliert (wir sollen sein, was wir sind …)"[102]. Auch zur universalen Narration des Christentums steht das Präskriptive laut Lyotard im Gegensatz: Während die (ethische) Verpflichtung die Gegenwart im ‚Jetzt' stark mache, dominiere in der universalen Geschichtsschau des Christentums die (eschatologische) Vorher-Nachher-Perspektive. Dem entspricht nach Lyotard der Gegensatz von urteilsbasiert-deliberativer und traditionsbasiert-narrativer Politik. Für deliberatives Denken könne die Erzählung entsprechend höchstens ein fiktives Szenario von Handlungsperspektiven, aber keine Erlösung mehr bieten[103]. Damit setzt sich Lyotard nicht nur von traditionalistisch-volkstümlichen Erzähltraditionen, sondern auch von den linken ‚Gegen-Erzählungen' der ‚Geschichte der gesamten Menschheit' und ihrer Emanzipation ab[104], sofern diese sich nicht nur von der Idee der Menschheit, sondern auch von der ‚großen Erzählung' der jüdisch-christlichen Tradition herleiten.

Die deliberative Diskursart steht allerdings für Lyotard auch im Gegensatz zur kognitiven Diskursart; insbesondere in ihrer präskriptiven Komponente: Lyotard beruft sich auf die Alteritätsphilosophie von Lévinas, wenn er bemerkt, ein Gesetz, „der Erkenntnis zugänglich", würde „zum Diskussionsgegenstand" und ‚verlöre' damit „seinen verpflichtenden Charakter"[105]. Wollte man nur das als verpflichtend erklären, was ‚vernünftig' sei und ‚überzeuge', was der Mensch sich selbst als Verpflichtung auferlege, was man als Verpflichtung ‚verstehen', und ‚erklären' könne, gerate man in ein ‚Dilemma': „[D]ie Familie kognitiver Sätze [annektiert] die der präskriptiven", „das Ich [löscht] das Du aus"[106]. Mit Kant führt er entsprechend aus: Das ‚Du Sollst' habe eine ‚übersinnliche Natur', könne nicht als solches in der Wirklichkeit, das heißt ‚der Sinnlichkeit der wirklichen Welt' aufgewiesen werden[107]. So stelle sich „im Verpflichtungssatz die Gesetzesabhängigkeit als Gefühl und

[101] Lyotard, Widerstreit, 188–195.
[102] Lyotard, Widerstreit, 249f.
[103] Lyotard, Widerstreit, 266.
[104] Lyotard, Widerstreit, 245.
[105] Lyotard, Widerstreit, 198.
[106] Lyotard, Widerstreit, 199.
[107] Lyotard, Widerstreit, 203f.

zugleich die Unabhängigkeit gegenüber dem Regelsystem der Erkenntnis als geheimnisvolle Voraussetzung dar“[108].

Von Kant rührt auch die scharfe Unterscheidung zwischen diskursiver und räsonnierender Vernunft her, die Lyotards Lehre vom deliberativen Diskurs bestimmt. Deren Zusammenhang wird allerdings nicht, wie vom Gedanken des Widerstreits bzw. der Inkommensurabilität zu erwarten wäre, als beziehungsloses Nebeneinander aufgefasst. Die präskriptiv-interrogative Diskursart (‚Was sollen wir tun, um dies zu sein?), das ‚deliberative Dispositiv‘, fügt vielmehr grundsätzlich alle anderen Diskursarten in seinen Rahmen ein – und in Form der Zweck-Mittel-Analyse auch das technisch-szientifische Wissen[109], das heißt die kognitive Diskursart: „Der kognitive Satz wird auf diese Weise durch den präskriptiven zweckgerichtet“[110]. Diese Zweckausrichtung kann laut Lyotard zu paradoxen Verkettungen von kognitivem Satz und Urteilssatz, normativem Satz und Präskription[111] führen – indem etwa vom Sollen auf das Sein (‚wir sollen – wir können‘) geschlossen wird.

### *3.2.3. Geschichtliches Denken*

Wie oben angesprochen lehnt Lyotard die universalgeschichtlichen Narrationen aller Spielarten ab, jedoch sieht er die deliberative Vernunft wie auch den Widerstreit vornehmlich in der Geschichte realisiert: Der ‚deliberative Dispositiv‘ wird als ‚Idee der Menschheit‘ aufgefasst, die ‚empfänglich ist für die heterogenen Zwecke, die von den verschiedenen Diskursarten impliziert werden‘, die der ‚Idee‘ einer ‚Universalgeschichte der Menschheit‘ entspricht[112]. Dies kann nicht verwundern, propagiert Lyotard doch – wie zu zeigen sein wird – eine Ontologie des Sprachereignisses; dem „der Übergang, der Satz und die Zeit“ korrespondieren[113]. Ohne Widerstreit gäbe es keine Geschichte[114], der Historiker habe daher nicht nur „die Realität, sondern die Meta-Realität, nämlich die Zerstörung der Realität“[115] zu berücksichtigen. Laut Lyotard muss er „mit dem Monopol, das dem kognitiven Regelsystem von Sätzen über die Geschichte eingeräumt wird, brechen und das Wagnis auf sich nehmen, auch dem Gehör zu schenken, was im Rahmen der Regeln der Erkenntnis nicht darstellbar ist. Jede Wirklichkeit enthält diese Forderung, insofern sie unbekannte mögliche Bedeutungen enthält“[116].

Die geschichtliche Ausrichtung der deliberativen Vernunft zeigt sich auch in der Orientierung am Namen. Denn die Namen sind nicht nur wie erwähnt die Bezugspunkte der narrativen Diskursart. So, wie nach Lyotard alle Diskursarten auf die diskursive Diskursart hin konvergieren, sofern diese die Vielfalt der Diskursarten nicht nur sichert, sondern hervorbringt, so ‚treffen‘ sich „die Sätze ungleichartiger Regelsysteme und Diskursarten … in

[108] Lyotard, Widerstreit, 205f.
[109] Lyotard, Widerstreit, 246.
[110] Lyotard, Widerstreit, 247.
[111] Lyotard, Widerstreit, 249.
[112] Lyotard, Widerstreit, 294.
[113] Lyotard, Widerstreit, 119.
[114] Lyotard, Widerstreit, 107.
[115] Lyotard, Widerstreit, 106f.
[116] Lyotard, Widerstreit, 107.

den Eigennamen, ‚treffen' sich in den Welten, die durch die Namensgeflechte festgelegt werden"[117]. Allerdings: Eigennamen können nicht den Widerstreit aufheben; etwa Einheit herstellen „in einer Verkettung von Sätzen heterogener Regelsysteme, deren Universen und sie bestimmenden Spannungsfelder inkommensurabel sind"[118].

Die geschichtlich gegebenen Namen sind nach Lyotard nicht zu verwechseln mit den ‚Wahrnehmungsobjekten' der kognitiven Diskursart, wie sie im Zuge eines Validierungsverfahrens in den historischen Wissenschaften selbst Einzug halten. Die Eigennamen kommen vor der Prädikation bzw. begrifflichen Erkenntnis, das heißt die ‚Frage nach der Erkenntnis eines Gegenstandes' „wird mit seinem Namen … erst aufgeworfen"[119]. Die ‚einfachen Dinge' seien somit „kein Gegenstand der Erkenntnis"[120], ihre Benennung jenseits von wahr oder falsch[121]. „… Namen werden empfangen … sie vermitteln keinerlei Erkenntnis darüber, was sie benennen"[122], sie seien nicht validierbar wie Eigenschaften[123].

Allerdings relativiert Lyotard die Absolutheit des Namens und mit ihm der deliberativen Diskursart zu Gunsten der kognitiven Diskursart dadurch, dass sich das Benannte als nicht existent erweisen kann[124], „weil die Nennung des Referenten nicht bedeutet, daß seine ‚Anwesenheit' gezeigt wird"[125]. „Die Erkenntnis kann dazu führen, den Namen zu verwerfen, ihn durch andere zu ersetzen, neue Namen gelten zu lassen oder zu erfinden"[126]. Namen dürften nicht zu Substanz-Subjekten verdichtet werden[127]. Nach Lyotard fungiert daher das Benennen als Bindeglied zwischen dem vorprädikativen Bedeuten und dem prädikativen Zeigen: Die ‚leere Starrheit des Namens' ermögliche die Feststellung der Identität auf Grund ihrer Fähigkeit „zu bezeichnen und bedeutet zu werden", das heißt Brücke zu sein zwischen Bedeuten und Zeigen[128]. Erst daraus ergebe sich die Realität; weder aus der Identifikation von Bedeuten und Realität (dies würde in die Aporien des ontologischen Arguments bzw. der Spekulation führen, die ‚reine' Begriffe ontologisiert)[129], noch aus dem (empirischen) Zeigen bzw. der Ostension allein (wie Kants Kritizismus verdeutlicht habe)[130]. Der Name mache es, er ‚fungiert als Bindeglied'[131]. Dieser Zusammenhang zwischen Bedeuten, Benennen und Zeigen"[132] sei allerdings nach Lyotard nie erwiesen, müsse immer neu bestätigt werden[133].

---

[117] Lyotard, Widerstreit, 58.
[118] Lyotard, Widerstreit, 171.
[119] Lyotard, Widerstreit, 78; vgl. (Lyotard, Widerstreit, 73) „Man sagt: Dies ist ein Meter entsprechend wie: Dies ist Rom, und erst ‚danach' fragt man sich, was das sei, und versucht das Benannte zu definieren" (Lyotard, Widerstreit, 77).
[120] Lyotard, Widerstreit, 74.
[121] Lyotard, Widerstreit, 74.
[122] Lyotard, Widerstreit, 77; vgl. Lyotard, Widerstreit, 67.
[123] Lyotard, Widerstreit, 69.
[124] Lyotard, Widerstreit, 77.
[125] Lyotard, Widerstreit, 80.
[126] Lyotard, Widerstreit, 78. Lyotard erwähnt das Beispiel des ‚Wärmestoffes' Phlogiston (Lyotard, Widerstreit, 80).
[127] Lyotard, Widerstreit, 171.
[128] Lyotard, Widerstreit, 83.
[129] Lyotard, Widerstreit, 83f.
[130] Lyotard, Widerstreit, 83.
[131] Lyotard, Widerstreit, 84.
[132] Lyotard, Widerstreit, 82.
[133] Lyotard, Widerstreit, 82.

Indem das deliberative Denken am ‚nackten Dass'[134] der Namen ansetzt, erweise es sich zugleich als in der Umgangssprache verortet, denn auch die Umgangssprache sei vor dem Wie, nicht vor dem Was[135]. Der umgangssprachliche Charakter der deliberativen Diskursart zeigt sich auch darin, dass Lyotard mit ihr den Anspruch erhebt, der Mehrdeutigkeit der Sprache zur Geltung zu verhelfen, sofern in ihr der Vielfalt der im potentiellen Widerstreit stehenden Möglichkeiten sprachlicher Positionierung Rechnung getragen werde. Lyotard geht dabei grundsätzlich davon aus, dass Mehrdeutigkeit und Eindeutigkeit zwei aufeinander bezogene Pole im Kontinuum der Sprache bzw. der Diskursarten darstellten: „Der Einsatz des einen [Pols], des Diskurses der Erkenntnis, wäre es dann, die Reihe in Richtung auf die Beseitigung der anfänglichen Mehrdeutigkeit zu steuern. Der des anderen, des Diskurses des Unbewußten, wäre es, diese soweit wie möglich aufrecht zu erhalten"[136]. Somit seien der kognitive und der deliberative Diskurs nicht inkommensurabel und voneinander isoliert, sondern wären als gleichberechtigt, gleichursprünglich und aufeinander bezogen aufzufassen. Der deliberative Diskurs habe jedoch die Aufgabe, für das Unbewusste, das Subjektiv-Passionale des Ausdrucks zu stehen: „Am Ende der Eindeutigkeit kündigt sich etwas (durch das Gefühl) an, das diese eindeutige ‚einzige Stimme' nicht in Sätze fassen kann"[137]. „Der rationale Satz stellt das Universum dar, das er darstellt, der passionale Satz … stellt inkompossible (unvereinbare) Universen mit dar"[138].

### *3.2.4. Das Erhabene und das Narrative*

Wie ausgeführt thematisiert Lyotard ähnlich wie der frühe Wittgenstein die Grenze der Sprache. Er scheint aber die Sichtweise Wittgensteins auch ontologisch zu modifizieren. Während dieser das Mystische mit dem Unsagbaren identifiziert, scheint es Lyotard um das Ungesagte[139], aber Sagbare, das heißt den Horizont der sprachlichen Möglichkeiten jenseits des Gesagten zu gehen. Das bedeutet jedoch nicht, dass diese Möglichkeiten von einem Gesagten jemals ausgeschöpft werden könnten. Insofern lebt die Dynamik des Ungesagten, aber Sagbaren, von der grundlegenden Differenz von Gesagtem und Unsagbarem. Lyotard bringt diesen Zusammenhang mit der Bemerkung zum Ausdruck, es gehe darum „Anspielungen auf ein Denkbares zu erfinden, das nicht dargestellt werden kann"[140]. Er geht somit nicht den Weg der melancholia, bloß die Ohnmacht des Darstellungsvermögens zu betrauern, sondern den Weg der novatio, die der Nichtdarstellbarkeit durch das Wagnis der ‚Erfindung neuer Spielregeln' Rechnung trägt und die damit einhergehende ‚Seinssteigerung' bejubelt[141]. Hier bestehen Parallelen zu dem, was der Religionspädagoge Büttner im Kontext

[134] Dieser Ausdruck stammt von Wetz, Das nackte Daß.
[135] Tractatus, vgl. Lyotard, Widerstreit, 103.
[136] Lyotard, Widerstreit, 146.
[137] Lyotard, Widerstreit, 148.
[138] Lyotard, Widerstreit, 146.
[139] Lyotard, Widerstreit,141f.
[140] Lyotard, Was ist postmodern, 30.
[141] Lyotard, Was ist postmodern, 27.31.

der Rezeption des Ansatzes von Koschorke als Zusammenspiel von Demut und Kreativität charakterisiert hat[142].

Laut Lyotard ist das Absolute bzw. die Bewertung eines Satzes als absolut „in dem durch … [diesen] Satz dargestellten Universum situiert und ihm gegenüber relativ. Darum ist das Absolute nicht darstellbar“[143]. Auf Grund dessen votiert Lyotards Philosophie gegen Hegels Absolutes und für Kants Theorie des Erhabenen: Das Absolute ist nicht universell, in einem umfassenden Begriffssystem, zu fassen, vielmehr im Ereignis, im individuellen Geschehen wirklich: „Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Nicht-Darstellbare, aktivieren wir die Widerstreite, retten wir die Ehre des Namens“[144]. Mit diesem Motto aus dem Aufsatz ‚Was ist postmodern?‘ schlägt er eine Brücke zu seiner späteren Philosophie des Widerstreits mit ihrer Orientierung am Namen, an dem ‚Geschieht es?‘.

Die Theorie Kants ist aber eine Ästhetik. Kunst fungiert dann als Darstellungsform des Nicht-darstellbaren. Dadurch eröffnet sich die Möglichkeit, Lyotards negative Beurteilung des Narrativen zu relativieren und an die frühere Deutung des Narrativen als Medium der Paralogie anzuknüpfen. Die Ästhetik des Erhabenen als Ästhetik des Widerstreits – könnte sie eine Rehabilitierung des Narrativen bedeuten?

Die Signatur postmoderner Kunst besteht darin, dass das Reale gegenüber der Differenz von Darstellbarem und Denkbarem zurücktritt. Nach Lyotard legt sie dadurch vom Widerstreit Zeugnis ab, dass sie keine Versöhnung zwischen Sprachspielen – insbesondere von Begriff und Sinnlichkeit – zulässt, dass sie die ‚terroristische Illusion der Einheit der Wirklichkeit‘ aufgibt. Dieses künstlerische – und ausdrücklich auch literarische – Programm sucht Lyotard in Anknüpfung an Kants Ästhetik des Erhabenen zu realisieren: „In der Ästhetik des Erhabenen [findet] die moderne Kunst (einschließlich der Literatur) ihre treibende Kraft und die Logik der Avantgarden ihre Axiome“[145]. „Für eine Literatur, eine Philosophie und vielleicht sogar eine Politik geht es darum, den Widerstreit auszudrücken, indem man ihm entsprechende Idiome verschafft“[146].

So wie Lyotard den Widerstreit in einem Gefühl verortet, so geht auch Kants Theorie des Erhabenen von einem spezifischen Gefühl aus. Bei diesem Gefühl des Erhabenen bzw. erhabenen Gefühl handelt es sich laut Lyotard um Lust, die aus Unlust hervorgeht, welche wiederum aus dem Widerstreit zwischen Denken und (gegenständlicher) Darstellung, zwischen Denken und Sehen resultiert. Das Erhabene bzw. das Gefühl des Erhabenen steht insofern im Gegensatz zum Schönen, zum Geschmack[147]. Verbunden sei das Erhabene bei Kant mit der Idee der Welt, des Einfachen, des absolut Großen und Mächtigen – einer Idee also, die zwar gedacht werden könne, deren Darstellung (als Wirklichkeit) allerdings nicht möglich sei. Das schlechthin Große, Unendliche bleibe undarstellbar, nicht sichtbar zu machen. In Kants

[142] Büttner, Wirklichkeit erzählen, 16: „Für das Erzählen im RU bedeutet die Einführung des Gedankens an ein aller Narration vorausliegendes *Geschehen* einen Anlass zur Bescheidenheit einerseits, eine Quelle für Kreativität andererseits“.
[143] Lyotard, Widerstreit, 138.
[144] Lyotard Was ist postmodern, 31.
[145] Lyotard, Was ist postmodern, 22.
[146] Lyotard, Widerstreit, 33.
[147] Berressem, Art. Erhabene, 179f.

Ästhetik des Erhabenen ist es nun laut Lyotard Aufgabe der Kunst, zu zeigen, „daß es ein Undarstellbares gibt“[148]: Das Unendliche, schlechthinnig Große soll in seiner Unsichtbarkeit (indirekt) sichtbar gemacht werden. Darstellbar werde das Undarstellbare durch Abwesenheit von Form, ‚Formlosigkeit‘[149]. Dies nimmt Lyotard auf: Die leere Abstraktion fungiere als negative Darstellung, im Vermeiden alles Figurativen, Abbildlichen zeige sich das Undarstellbare. Lyotard kann sich hier mit Kant direkt auf das alttestamentliche Bilderverbot (Ex 2,4) berufen[150]. Daher rührt seine avantgardistische Tendenz, die (sichtbare) Wirklichkeit zu disqualifizieren. Das Denken soll von der Herrschaft des Blicks befreit werden, der vom Nicht-Darstellbaren ablenkt, eine Ästhetik des Schönen wird kritisiert, ebenso traditionelle Mittel der Darstellung wie Farbeinsatz, Perspektive, Trägermedium, Platzierung etc.

## 3.3. Die Wirklichkeit

### *3.3.1. Ontologie des Satzereignisses*

Lyotards Idee des Widerstreits ist sprachphilosophischer Natur. Daher betreffen ontologische Implikationen nicht primär den Inhalt, das heißt Bedeutung oder Referenz der sprachlichen Darstellungen selbst, sondern sind auf einer Metaebene des Ereignisses von Sprache angesiedelt. Im Fokus steht dabei der Satz als Sprachgeschehen, auf den sich Lyotard wiederholt mit der programmatischen Frage ‚Geschieht es?‘ bezieht. Es geht darum, auf das Ereignis der Sprache und das ‚Zwischen den Sätzen‘ aufmerksam zu machen: „Beim Schreiben dieses Buches hatte der A. das Gefühl, nur dieses Geschieht es? zum Adressaten zu haben. Daran appellieren die Sätze, die geschehen“[151].

Ontologisch ist somit für Lyotard das Satzgeschehen der absolute Ausgangspunkt. Zwar setzt er sich vom klassisch-cartesianischen Letztbegründungsdenken kritisch ab, denn es gibt laut Lyotard keinen ersten Satz; auch ‚Ich zweifle‘ „setzt den Sprachzusammenhang voraus, d.h. die Totalität von möglichen Sätzen in einer Sprache“[152]. Andererseits ist der Satz nach Lyotard schlicht ‚der Fall‘[153], er ist „das, was geschieht“[154] – und „[m]an kann nicht bezweifeln, daß etwas geschieht“[155]. Zwar gebe es keinen ersten Satz, jedoch gebe es einen Satz als unbezweifelbare Erkenntnisgrundlage[156], sofern der Satz das absolute erste Ereignis darstelle: „Das ist es, der Übergang, der Satz und die Zeit …, was sich der Prüfung des Zweifels entzieht.“[157].

[148] Lyotard, Was ist postmodern, 31.
[149] Lyotard, Was ist postmodern, 24.
[150] Lyotard, Was ist postmodern, 24.
[151] Lyotard, Widerstreit, 16. Vgl. Lyotard, Widerstreit, 16: „Die Reflexion verlangt Aufmerksamkeit gegenüber dem Vorkommnis [occurrence], verlangt, daß man nicht bereits weiß, was geschieht. Sie läßt die Frage offen: Geschieht es? Sie versucht das Jetzt zu bewahren (welch mißliches Wort!)“.
[152] Lyotard, Widerstreit, 108. Auch ein letzter Satz kann nicht sein, denn er müsste von einem Folgesatz zu einem letzten Satz gemacht werden (Lyotard, Widerstreit, 30).
[153] Lyotard, Widerstreit, 108.
[154] Lyotard, Widerstreit, 120.
[155] Lyotard, Widerstreit, 120.
[156] Lyotard, Widerstreit, 117.
[157] Lyotard, Widerstreit, 119.

Lyotard geht allerdings nicht so weit, von der Wahrheit bzw. Wirklichkeit des Satzes zu reden, das heißt vom Satzereignis auf die Wirklichkeit des Satzinhaltes zu schließen, denn ‚das zu behaupten, würde den Satz sofort dem Zweifel ausliefern'[158]. So kommt es zum absoluten Vorrang des ‚Das' (quod) vor dem ‚Was' (quid). Dennoch ist offensichtlich, dass das Satzereignis auf eine ontologische Kategorie verweist, die Lyotard lediglich von der Wirklichkeit von Sätzen, die als Faktizität, Eigenschaft, etc. fassbar wird, abzugrenzen bestrebt ist. Dies führt Lyotard zu paradox scheinenden Sätzen wie den Folgenden: „Die Wirklichkeit ist die Eigenschaft eines zu ermittelnden Referenten … sie ist nicht"[159]. „*Ist* ist nicht *was ist*. *Ist* ist auch nicht *ist wirklich*"[160]. Soll heißen: Bezogen auf das Ereignis, auf Existenz im strengen ontologischen Sinne, ist das üblicherweise als Wirklichkeit apostrophierte, nämlich die (empirische) Faktizität bzw. die propositionale Wesensbestimmung als unwirklich anzusehen. Positiv formuliert geht es Lyotard darum, das Sein eines Satzes als Geschehen von den üblichen Satzwahrheiten abzugrenzen: ‚Jeder Satz ist' bedeutet dann soviel wie: ‚alles, was geschieht, gibt es, geschieht'[161]. Obwohl Lyotard weit davon entfernt ist, theologischem Denken Kredit zu geben, lassen sich doch die Übereinstimmung zwischen seiner Rede vom nicht-gegenständlichen Sprachereignis und der theologischen Idee eines ‚Wortgeschehens' (Gerhard Ebeling) bzw. der theologischen Nichtverobjektivierbarkeitsdoktrin nicht übersehen. Ein Satzereignis ist dabei laut Lyotard ein Fall, ein Vorkommnis, er hat ‚Sein', ist ein Sein bzw. ein Seiendes[162]. Der Widerstreit erscheint auf dieser (sprach-) ontologischen Grundlage als Anlass, neue Sprachmöglichkeiten zu realisieren, was eine Ontologie logischer Möglichkeiten nahelegt.

### *3.3.2. Grenzen begrifflicher Wirklichkeit*

Es liegt auf der Hand, dass mit Lyotards Metaphysik des absolut-individuellen (Sprach-) Ereignisses die Ablehnung der kritischen Vernunft bzw. die Zurückweisung der Möglichkeit der begrifflichen Erfassung des Absoluten einhergeht. Mit Adorno wehrt sich Lyotard entsprechend gegen die „Verkehrung des Einzelnen in ein Beispiel des Oberbegriffs"[163]. „Welche begriffliche Bedeutung enthält der sogenannte Eigenname? Durch welchen intelligiblen, dialektischen Satz kann man den faktischen Namen ersetzen"[164]? Eine solche spekulative Fragestellung wird mit Adorno zurückgewiesen[165]. Auschwitz wird als schlagendes Beispiel dafür angeführt, dass das Einzelne kein Beispiel, keine Illustration einer Idee im platonischen Sinne sein könne[166]. Es liege eine Erfahrung vor, „die dem spekulativen Diskurs

[158] Lyotard, Widerstreit 119f. Vgl. Lyotard, Widerstreit, 119: „Unbezweifelbar ist weder die Bedeutung eines Satzes noch seine Wirklichkeit … Seine Wirklichkeit, weil ihre Behauptung den Regeln zur Ermittlung der Wirklichkeit unterliegt, die die Prüfung des Zweifels enthält".
[159] Lyotard, Widerstreit, 140.
[160] Lyotard, Widerstreit, 140.
[161] Lyotard, Widerstreit, 140.
[162] Lyotard, Widerstreit, 126.
[163] Lyotard, Widerstreit, 153.
[164] Lyotard, Widerstreit, 153.
[165] Lyotard, Widerstreit, 153f,f beruft sich explizit auf Adorno, Negative Dialektik, Vorrede.
[166] Lyotard, Widerstreit, 154f.

Halt gebietet“, die sich nicht (wie bei Hegel) einer Vernunftdynamik eingliedern lasse, die „nicht in einen Begriff aufhebbar“ [167] sei.

Am Beispiel Auschwitz geht es dem spekulativen Denken laut Lyotard darum, dieses Ereignis durch Einbindung in einen Sinnzusammenhang zu erklären. Der spekulative Diskurs gehe von der Möglichkeit einer ‚dritten‘ Perspektive aus, das heißt von einem ‚wir‘[168]. Der spekulativ-dialektische Ansatz[169] verfalle aber laut Lyotard dem seit Auschwitz geltenden Verbot des ‚schönen Todes‘[170], das heißt dem Verbot, der Vernichtung dadurch einen Sinn zu verleihen, dass man den ‚Fortbestand des Eigennamens im wir‘[171] beschwört. Damit ist zugleich einer narrativen Darstellung das Recht abgesprochen: „Bei vielen früheren Deportierten: … Scham und Zorn gegenüber den Erklärungen, den Deutungen – wie raffiniert auch immer – von Denkern, die sagen, sie hätten einen Sinn für die Scheiße gefunden“[172].

Lyotard übernimmt in seiner Frontstellung gegen das spekulative Denken den auch bei Koschorke zu findenden, typisch kantianischen Versuch, die Perspektive des Ganzen der Weltwirklichkeit als transzendentale Idee zu behandeln, das heißt strikt von empirischer Gegenständlichkeit zu unterscheiden. Dies hat zur Folge, dass der Widerstreit als dem begrifflich-räsonnierenden Verstand nicht zugänglich betrachtet wird, sofern das Andere, Ungesagte und darin zugleich Grundlegende und Ganze der Sprache darin zur Sprache kommt: „Die Totalität [der Sprache, Anm.] ist nicht vorzeigbar“[173]. Mit dem Ganzen eng verknüpft ist nach Lyotard die gesamte geschichtlich-politische Sphäre: Arbeit, Nation, Wertsetzung sind für ihn entsprechend „Ideen im kantischen Sinne“[174], „keine Referenten von Erkenntnissätzen“[175]. Das bedeutet zwangsläufig: „Es gibt keine entsprechenden Verfahren, um ihre Realität im kognitiven Sinne zu beweisen oder zu widerlegen“[176]. Mehr noch: jeder Versuch, das Ganze als einem kritisch-rationalen Erkenntnisverfahren zugänglich zu behandeln, das heißt als „Erkenntnisobjekt (dessen Realität man dem protokollarischen Verfahren unterwerfen kann usw.)“ wird als „totalitär“ [177] gebrandmarkt. Denn im Rahmen der ‚positivistischen‘ Denkweise gebe es entweder einen Rechtsstreit oder gar nichts. Im Positivismus gebe es keinen Widerstreit, da dort die Annahme eines unbeweisbaren Sachverhaltes spekulativ sei[178].

Andererseits behauptet Lyotard, dass der kognitive Diskurs den Widerstreit vorbereite. In ‚Techno-Wissenschaft‘ und kapitalistischer Ökonomie herrschten einerseits Funktionalismus und Konsensorientierung, andererseits kultiviere dieses kognitive Denken ein kritisches

[167] Lyotard, Widerstreit, 155.
[168] Lyotard, Widerstreit, 176.
[169] Lyotard, Widerstreit, 174f.
[170] Lyotard, Widerstreit, 173ff
[171] Lyotard, Widerstreit, 173ff;
[172] Lyotard, Widerstreit, 169.
[173] Lyotard, Widerstreit, 108, vgl. Lyotard, Widerstreit, 185.
[174] Lyotard, Widerstreit, 56.
[175] Lyotard, Widerstreit, 56.
[176] Lyotard, Widerstreit, 56.
[177] Lyotard, Widerstreit, 20.
[178] Lyotard, Widerstreit,56.

Potential, das alle bisherigen religiösen, metaphysischen und politischen Sicherheiten hinterfrage und entwirkliche, damit aber die Wirklichkeit selbst in Frage stelle[179].

In weniger metasprachlicher Zuspitzung kann die gemeinte Wirklichkeit des Satzereignisses auch mit der reinen inhaltlich nicht spezifizierten Faktizität der Referenz eines Satzes identifiziert werden: „Ein Satz stellt zumindest ein Universum dar … Er führt ein Es gibt mit, welchen Regelsystemen er auch immer unterstehen mag. Es gibt das, was bedeutet wird, wovon, für wen und durch wen dies bedeutet wird: ein Universum. Zumindest ein Universum …“[180]. Dem entspricht die Überlegung Lyotards, die Ostensionen, die Benennungen, die Eigennamen der Sätze ausgehend von Kripke als ‚starre Designatoren‘[181] und damit als grammatikalische Repräsentanten der Wirklichkeit des Satzereignisses aufzufassen: „Durch die Ostension und die Benennung wird die Realität geltend gemacht als das Verbot, eine Bedeutung zu negieren“[182]. Damit scheint sich Lyotards Sprachphilosophie von antirealistischen Ansätzen wie dem Derridas zu unterscheiden. Dem entspräche auch Lyotards scharfe erkenntnistheoretische Unterscheidung von Sprache und korrespondierender Wirklichkeit. Wirklichkeit bleibe außen, bleibe mysteriös – wiederum gemäß des absoluten Realismus von Kant, aber auch der Abbildtheorie Wittgensteins: Die Konvergenz von Realität und Sprache könne nicht sprachlich dargestellt werden[183], „[d]er Referent des Namens ist keine vollständig beschreibbare Substanz“[184].

### *3.3.3. Nichts, Zwischen, Ungleichartigkeit, Möglichkeit*

Die angedeutete Metaphysik des Sprachgeschehens wird von Lyotard weiter ausgebaut: zum einen, indem er den Ursprung des Satzgeschehens bedenkt, zum anderen dadurch, dass er die ‚Natur‘ des Sprachgeschehens (wie angedeutet) modalontologisch präzisiert. Als ‚Ursprung der Satzereignisse‘ macht er den ‚Abgrund des Nichtseins‘ zwischen den Sätzen aus. Auch und gerade der Widerstreit wird als dieses ‚Zwischen‘ interpretiert, in dem das Unendliche, Ungleichartige zur Geltung komme. Die Frage der Verkettung eines Satzes als ‚Ereignis‘ entspringe dem ‚Nichts‘ zwischen den Sätzen[185]. Das Unendliche, Ungleichartige hat nach Lyotard Möglichkeitscharakter, sofern aus dem ‚Zwischen‘ neue Satzereignisse und Verkettungen zwischen Sätzen entspringen können. Im ‚Zwischen‘, im Widerstreit stecke eine „…Negation, die durch die Modalität des in der Wirklichkeit enthaltenen Möglichen impliziert wird…“[186]. Ausgehend von Wittgenstein wird die Negation eines Satzes als dessen ‚Schatten‘ interpretiert, in dem ein ‚logischer Raum‘ von Sprachmöglichkeiten eröffnet werde[187]. Bei

[179] Lyotard, Was ist Postmodern, 21f.
[180] Lyotard, Widerstreit, 125.
[181] Lyotard, Widerstreit, 65.72.75f.77. Lyotard spricht von der „Starrheit der Nominaldesignatoren“ (Lyotard, Widerstreit, 77). Der Ausdruck ‚starrer Designator‘ stammt von Kripke, Name und Notwendigkeit.
[182] Lyotard, Widerstreit, 102.
[183] Lyotard, Widerstreit, 99.
[184] Lyotard, Widerstreit, 100.
[185] Lyotard, Widerstreit, 229.
[186] Lyotard, Widerstreit, 103.
[187] Lyotard, Widerstreit, 102.

Verkettung trete der Folgesatz „aus dem Nichts hervor“[188], es gebe also einen „Abgrund des Nichtseins, der sich zwischen den Sätzen auftut“[189].

Es fällt nicht schwer, die Konzeption der Totalität der Sprachmöglichkeiten in der These von der Interpretations- bzw. Verkettungsoffenheit eines Satzes[190] wiederzufinden, welche Lyotards Idee des Widerstreits zu Grunde liegt. Mit dieser Modalontologie des Sprachereignisses greift Lyotard auf ein klassisch-idealistisches Denkmuster zurück, das die Wirklichkeit mit der Totalität (sprachlicher) Darstellungsmöglichkeiten identifiziert[191]: Erst die Menge aller möglichen Sätze zusammen macht nach Lyotard die Wirklichkeit aus[192]. Dem entspricht, dass nach Lyotard die Wirklichkeit alle Diskursarten umfasst und nicht etwa von der kognitiven Diskursart festgelegt wird: Wirklichkeit werde nicht nur in Verkettungen von Nennsätzen, Zeigesätzen und kognitiven Sätzen ausgespielt – sondern in allen anderen Satzfamilien, die alle untereinander inkommensurabel (‚nicht ineinander übersetzbar‘) seien[193]. Propositionen seien dagegen nur Sätze bestimmter Art, nämlich solche „logischer und kognitiver Regelsysteme. Ihre Bildung und Verkettung unterliegt einem Einsatz: die Wahrheit zu sagen“[194]. Es gebe aber eben auch andere Einsätze, und ein Satz könne auch etwas anderes sein als eine Proposition[195]. Damit ist für Lyotard sogleich erwiesen, dass das Absolute als die Totalität der Sprachmöglichkeiten selbst und als solches nicht darstellbar ist, denn jede Darstellung wäre ja immer nur die Darstellung einer Möglichkeit und somit ein Ausschnitt aus dem Ganzen: „Indem man benennt und indem man vorzeigt, schließt man aus“[196].

Gerade der von Lyotard selbst vorgenommene Bezug auf Wahrheit zeigt jedoch an, dass kognitive Sätze einen gewissen Sonderstatus in Bezug auf Wirklichkeit beanspruchen können. In pragmatischer Hinsicht zeigt sich dies dadurch, dass man sich laut Lyotard im Bereich der ostensiven Sätze und Nennsätze, das heißt in der kognitiven Diskursart, durchaus einigen kann, während dies in Bezug auf andere Diskursarten nicht der Fall ist. Mit einem Beispiel Lyotards gesprochen: Die Faktizität Stalins ist durchaus unstrittig[197], während es darüber hinaus verschiedenste Sätze und Bedeutungen von Stalin gibt, die heterogene Regelsysteme bzw. Diskursarten markieren[198].

Im Rahmen der genannten idealistischen Prämisse scheint nachvollziehbar, dass Lyotard jede ‚positiv‘ inhaltliche metaphysische Einheitsperspektive, jede umfassende ‚große Erzählung‘,

[188] Lyotard, Widerstreit, 118.
[189] Lyotard, Widerstreit, 118.
[190] Jeder Satz kann auch mehrere Sender, Empfänger, Bedeutungen, Referenten haben (Lyotard, Widerstreit, 35).
[191] Bei Kant wird bekanntlich das „All der Realität (omnitudo realitatis)“ (Kant, KrV, B 603/604) als Totalität „aller[r] mögliche[n] Prädikate der Dinge“ (Kant, KrV, B 603/604) bzw. als „Inbegriff[] aller möglichen Prädikate“ (Kant, KrV, B 601) definiert.
[192] Lyotard, Widerstreit, 106: „… die Möglichkeit verschiedener Sätze, deren Zusammenschluß die Wirklichkeit ausmacht…“.
[193] Lyotard, Widerstreit, 103.
[194] Lyotard, Widerstreit, 117.
[195] Lyotard, Widerstreit, 117.
[196] Lyotard, Widerstreit, 102. Vgl. Kant, KrV, B 601: „Die durchgängige Bestimmung ist folglich ein Begriff, den wir niemals in concreto seiner Totalität nach darstellen können“. Vgl. auch Schleiermacher, Reden, 52ff.
[197] „Das ist Stalin, da ist er“ (Lyotard, Widerstreit, 104).
[198] Lyotard, Widerstreit, 104.

die alle Diskurse zu integrieren beansprucht, zurückweisen muss. Lyotard greift damit erneut auf Kant zurück: Zum einen ist nach Kant die Totalität der Welt ‚kein Erkenntnisobjekt': Das Ganze ‚entzieht sich dem Realitätsbeweis', was Kant mit dem Aufweis des antinomischen Charakters kosmologischer Sätze[199] zu zeigen versucht[200]. Die Welt ist nach Kant eine Idee, nach Lyotard (und ausgehend von Wittgenstein) das, was der Fall ist[201]; beides gilt als nicht evaluierbar: „Man kann keinen Realitätsbeweis bezüglich des Ganzen durchführen"[202]. Das Absolute, die Totalität aller sprachlichen Möglichkeiten sei nicht darstellbar[203]. Oder, im Rekurs auf die ‚starren Designatoren' der Sätze formuliert: „Unter Welt … verstehe ich ein Netz von Eigennamen. Kein Satz kann es ausschöpfen. Keiner kann einen dieser Namen durch eine vollständige Beschreibung ersetzen"[204]. Vor diesem Hintergrund wird einsichtig, dass es Lyotard im Kampf um die Aufdeckung des Widerstreits ontologisch gesehen um die „Autorität des Unendlichen oder des Ungleichartigen"[205] geht.

Daraus resultiert unmittelbar eine weitere Bezugnahme auf Kant, denn nach dem Gesagten muss Lyotard die Absolutheitskonzeption Hegels, wonach diese eine auf den Begriff zu bringende Größe darstellt, zurückweisen. Als alternative Absolutheitskonzeption wählt Lyotard stattdessen wie bereits erläutert Kants ästhetische Konzeption des Erhabenen.

Bedeutsam scheint es an dieser Stelle, dass für Lyotard die Totalität der Sprachmöglichkeiten nicht in der Sprache als solcher, sondern nur im einzelnen Sprachereignis begegnet. Sprache ist für Lyotard kein Ganzes, das es holistisch zu fassen gelte. Es ist demnach nicht so, dass es die Sprache gibt die „ihre ganze Kraft entfalten" will[206] bzw. dass „alles gesagt werden muß oder will"[207]. Vielmehr versteht Lyotard die Totalität der Sprachmöglichkeiten alteritätstheoretisch als „Erwartung eines Vorkommnisses, des ‚Ungeheuren', dass eben nicht alles gesagt worden ist"[208]. Mit Wittgenstein und Descombes[209] geht Lyotard davon aus, dass man nicht über alles sprechen kann. Laut Lyotard ist dieses ‚Alles' als die Negation, das ‚Andere' des Gesagten, „bereits ‚gesetzt' als ‚Unsetzbares' in bekannten Idiomen, als Gefühl"[210]. Daher ist es nach Lyotard dann doch die Totalität des sprachlichen Seins, die verfehlt wird[211], wenn man den Widerstreit unterdrückt, mögliche Sätze verbietet. Die der Totalität, dem Absoluten als dem Anderen, angemessene Haltung ist demnach die Sensibilität

[199] Sowohl dass die Welt unendlich, als auch dass sie endlich ist, lasse sich vernünftig demonstrieren. Vgl. Kant, KrV, Die transzendentale Dialektik, 2. Hauptstück; vgl. Tetens, Kants ‚Kritik der reinen Vernunft', Kapitel 15.
[200] Lyotard, Widerstreit, 141.
[201] Mit beiden Thesen beruft sich Lyotard explizit auf den frühen Wittgenstein. Nach Lyotard ist die Umgangssprache „vor dem Wie, nicht vor dem Was!" (Wittgenstein, Traktatus, 5.552, vgl. Lyotard, Widerstreit, 103); die Existenz habe somit absoluten Vorrang vor dem Wesen (Wittgenstein, Traktatus, 1.1, 2.063; vgl. Lyotard, Widerstreit, 140f).
[202] Lyotard, Widerstreit, 141.
[203] Lyotard, Widerstreit, 138.
[204] Lyotard, Widerstreit, 141.
[205] Lyotard, Widerstreit, 61.
[206] Lyotard, Widerstreit, 141.
[207] Lyotard, Widerstreit, 142.
[208] Lyotard, Widerstreit, 142.
[209] Lyotard, Widerstreit, 141f.
[210] Lyotard, Widerstreit, 142.
[211] Lyotard, Widerstreit, 234.

für den Widerstreit, das ‚Wachen angesichts eines Vorkommnisses'[212], „die Freude und die Angst vor einem unbekannten Idiom"[213].

Ein weiterer philosophischer Bezugspunkt für diese Idee des ‚Absoluten im Individuellen' ist – neben Kant und Wittgenstein – Adorno. Ausgehend von Sätzen Adornos aus der ‚Negativen Dialektik' betont Lyotard, dass die spekulative Suche nach dem Einen, die Metaphysik, nur möglich ist im Rekurs auf das (einzelne) Seiende: „Die Frage nach dem Exemplar ist entscheidend. Es ist dies die Frage nach dem Namen"[214] – womit Lyotard auf die oben erwähnte Ontologie der ‚starren Designatoren' Bezug nimmt.

## 3.4. Religionspädagogische Bezüge und Bezugnahmen

### *3.4.1. Religionspädagogik und das Andere*

Obwohl Lyotard selbst keinerlei explizite theologische Neigungen zeigt, lassen sich doch von seiner Philosophie her durchaus Brücken zum traditionellen theologischen Denken schlagen. Dies erklärt, warum mit Wolfgang Welsch einer der profiliertesten Vertreter des postmodernen Denkens selbst auf diesen Zusammenhang aufmerksam gemacht hat. Welsch hat jedenfalls einem bestimmten religiösen Selbstverständnis eine besondere Nähe zum postmodernen Denken bescheinigt: „Religiöse Überzeugungen könnten – gerade wegen ihres Bezugs aufs Absolute – sogar prinzipiell relativierungsfähiger sein als säkulare Überzeugungen"[215]. Welsch denkt dabei an die Tradition der negativen Theologie, die zwar die Möglichkeit religiöser Darstellung des Absoluten nicht verneine, jedoch darauf bestehe, „daß keine Religion – auch nicht eine Offenbarungsreligion – behaupten kann, sie habe das Absolute perfekt ausgemünzt"[216]. Hier wird wie schon bei Büttner eine vermeintliche metaphysische Bescheidenheit artikuliert, die aus einer umso deutlicheren Orientierung an einer Metaphysik des unerkennbaren Absoluten resultiert. Welsch sieht in dieser Haltung offenbar eine Brücke zum radikalen Pluralismus Lyotards, denn die Grundposition der negativen Theologie beinhalte „ein Moment von Relativierung, ein Vorbehalt gegenüber der jeweiligen Ausmünzung der Wahrheit"[217], welcher prinzipiell eine Vielfalt von Darstellungsversuchen des Absoluten zulasse: „daß es möglich ist, das Absolute auch anders als nach der eigenen Façon auszumünzen"[218]. Lyotard nimmt vor dem Hintergrund des Unsagbaren, des Nichts sprachlicher Möglichkeiten eine Vielfalt von Stimmen und Diskursen an, deren Relativierung sich aus dem wechselseitigen Widerstreit und in letzter Konsequenz aus der Differenz zum Ungesagten als der stetigen Quelle neuer Diskursereignisse bzw. Satzverkettungen ergibt. Hierin besteht die von Welsch aufgewiesene Parallele zur religiösen Selbstrelativierung im Bezug auf das Absolute. Bucher geht sogar so weit, zu konstatieren, die ‚Postmoderne-Thematik' erweise sich ‚als die radikalisierte, aktualisierte Gottesfrage'[219]. Auf

[212] Lyotard, Widerstreit, 142.
[213] Lyotard, Widerstreit, 142.
[214] Lyotard, Widerstreit, 153, unter Bezugnahme auf Adorno, Negative Dialektik, Vorrede.
[215] Welsch, Haus, 478.
[216] Welsch, Haus, 478.
[217] Welsch, Haus, 478.
[218] Welsch, Haus, 478.
[219] Bucher, Theologie in Moderne und Postmoderne, 57.

die Nähe des theologischen Begriffs des Absoluten zu Lyotards Rede vom Undarstellbaren weist Welsch explizit hin; er spricht von einer „theologische[n] Grundierung des postmodernen Denkens“[220].

Im Rahmen ihrer ‚profanen Religionspädagogik‘ nehmen Beuscher und Zilleßen den von Welsch als theologisch gedeuteten postmodernen Pluralismus Lyotards direkt auf: „Das Absolute ist in ihm [dem postmodernen Denken, Anm.] nicht schlechthin ausgeschlossen – nur ‚gibt‘ es das Absolute nicht. Es kann es nicht ‚geben‘, weil das Absolute darin vergegenständlicht und zu einem Endlichen herabgesetzt wäre. Das Absolute, das Unendliche ist strikt als Nicht-Darstellbares, als Unfaßliches zu wahren – und gerade als solches wirksam …“[221]. Denn wenn Lyotards Philosophie laut Welsch darin ihren Kern hat, „all solchen Totalisierungen radikal entgegenzutreten“, weil „[j]edes vorgeblich Absolute … nur der Verabsolutierung eines in Wahrheit Partikularen“[222] entspringe, dann wird darin der Zusammenhang zwischen theologischer Nichtverobjektivierbarkeitsdoktrin und Lyotards Philosophie des Anderen der Sprache erneut deutlich[223].

Beuscher und Zilleßen sind bereits im Zusammenhang mit Koschorkes narrativer Ontologie des Unbestimmten zur Sprache gekommen. Tatsächlich geht in ihren Erläuterungen zu einer ‚profanen Religionspädagogik‘ die Rede vom Unbestimmten (im Sinne Koschorkes) und die Rede vom Anderen, Undarstellbaren bzw. Undargestellten der Sprache (im Sinne Lyotards) eine fast unauflösbare Synthese ein. Möglicherweise ließe sich dieser Befund dadurch erklären, dass Beuscher und Zilleßen neben postmodern-philosophischen (Lyotard) auch poststrukturalistisch-kulturwissenschaftliche Theorieelemente rezipiert haben. Tatsächlich treffen sich beide Ansätze, so sie sich überhaupt trennscharf unterscheiden lassen, darin, dass sie eine sprachphilosophisch fundierte Metaphysik des unerkennbaren Absoluten implizieren.

Die profane Religionspädagogik von Beuscher und Zilleßen folgt theologisch Tillichs Konzeption des ‚positiven Paradoxes‘ und versucht davon ausgehend eine Synthese von Tillichs Kulturtheologie und der postmodernen Philosophie des Undarstellbaren. „Dann und insofern ist jede Theologie Entwurf: Sie versucht sub specie dei wahrzunehmen – wissend, daß sie keinen ursprungsmythischen Halt haben kann, daß sie in ihrem Verstehen die Wirklichkeit immer schon verfehlt und daß jeder Position eine unaufhebbare Negation anhaftet“[224]. So solle jede dogmatische Aussage in ihrer dialektisch-gebrochenden Beziehung auf das Ungesagte bzw. Unbedingte verstanden werden[225].

Eine weitere Parallele ergibt sich im Rekurs auf Geschichte. So wie Lyotard dem Historiker die Suche nach dem Sprachereignis in den Widersprüchen aufträgt, so führen Beuscher und Zilleßen die Geschichte als überindividuelles Umgreifendes ein, welches zwischen Unbestimmtheit und Andersheit oszilliert. Entsprechend betonen sie, dass ‚das

[220] Welsch, Religiöse Implikationen, 126.
[221] Welsch, Religiöse Implikationen, 126, vgl. Beuscher/Zilleßen, RuP, 84.
[222] Welsch, Religiöse Implikationen, 126.
[223] Vgl. Welsch, Religiöse Implikationen, 126: „Dieser Gedanke eines nichtdarstellbaren Absoluten sichert in der Konzeption Lyotards die Heterogenität und Vielfalt der Sprachspiele und Lebensformen und schützt sie vor totalitärer Vereinheitlichung. Darin liegt diesem postmodernen Denken erkennbar eine Grunderfahrung jüdischer Religiosität zugrunde“.
[224] Beuscher/Zilleßen, RuP, 68.
[225] Beuscher/Zilleßen, RuP, 56f.

Unsichtbare‘[226], der ‚Gott der Geschichte‘ „nicht in seinem Sein festgeschrieben und festgestellt“ werden könne: „‘Er‘ läuft sozusagen mit, spielt mit, springt über alle Festsetzungen hinweg … Wäre er dabei unbeeinflußbar, wäre Beten sinnlos. Wäre er direkt zu beeinflussen, wäre alles der Verfügungsrationalität unterworfen, und es gäbe nichts zu beten“[227]. Diese Geschichtsmetaphysik zieht eine Prozessontologie nach sich, aus der wiederum die Vorläufigkeit jeder Bestimmung abgeleitet wird: „Wirklichkeit ist Verlauf, Vergehen, Prozeß, Geschichte … Deshalb kann die Wirklichkeit nur prozeßhaft wahr sein und keiner auf Dauer feststehenden Norm unterworfen werden. Die Wirkkraft geschichtlichen Seins hält jeder gesetzten Norm die lebendige Lebensordnung entgegen … Sie ist kein Inhalt, sondern eine Form, eine Struktur, eine Bewegung, die in Inhalten konkret wird, aber sich nicht dauerhaft damit identifizieren läßt“[228]. Sofern damit für „Differenz statt Identität, Abweichung statt Normierung, Überschreitung statt Begrenzung“ votiert wird, liegt eine inhaltliche Parallele zur Philosophie des Widerstreits von Lyotard vor, die sich wie erwähnt ebenfalls im geschichtlichen Denken niederschlägt.

Auch Beuscher und Zilleßen geht es um das Absolute, dem nicht in religions- und kulturkritischer Negation, sondern nur in differenzbewusster Affirmation religiöser und kultureller Darstellungsmöglichkeiten entsprochen werden könne. Die erneute Parallele zu Lyotard ist auffällig, der gleichfalls im Verhältnis zum Undarstellbaren die ‚Ohnmacht des Darstellungsvermögens‘ verwirft zugunsten seiner Denkbarkeit und der daraus resultierenden Möglichkeit der Erfindung neuer Darstellungsmöglichkeiten[229]. Beuscher und Zilleßen wollen wie Lyotard bezüglich des Undarstellbaren nicht der ‚Nostalgie der Abwesenheit‘[230] verfallen. Diese Form ‚negativer Paradoxie‘[231] sehen sie bei Barth realisiert: „Ewiges wird als Ganz-Anderes unseren menschlichen Vorstellungen, unserer Idee des Ewigen entgegengesetzt“[232]. Aber mit solcher negativer Theologie lenke man letztlich nur „alle Aufmerksamkeit auf sich“[233], Theologie werde so intellektualistisch verengt, „der Sinn von den Sinnen abgespalten“[234]. Stattdessen wird wie bei Lyotard angenommen, das Undarstellbare tauche an den Grenzen und Konflikten, im Widerstreit auf – das heißt im ‚Zwischen‘: „Nennen wir das Unbedingte also mal das Zwischen, das Schwankende, das Hinüberspringende“[235]. Gerade in den Bewegungen, der Vielgestaltigkeit entsprächen unsere Gottesbilder dem „Gott, der sich bewegen läßt, der sich herabläßt“[236].

[226] Beuscher/Zilleßen, RuP, 107.
[227] Beuscher/Zilleßen, RuP, 108.
[228] Beuscher/Zilleßen, RuP, 108.
[229] Lyotard, Was ist postmodern, 27; vgl. van Reijen/Veerman, Aufklärung, 127.
[230] van Reijen/Veerman, Aufklärung, 127.
[231] Beuscher/Zilleßen, RuP, 74.
[232] Beuscher/Zilleßen, RuP, 74.
[233] Beuscher/Zilleßen, RuP, 74.
[234] Beuscher/Zilleßen, RuP, 74.
[235] Beuscher/Zilleßen, RuP, 76.
[236] Beuscher/Zilleßen, RuP, 76. Beuscher und Zilleßen fassen diese Gegenwart Gottes in allen Darstellungskonflikten in ein Bild, das auch als Titel eines Schulbuches von Zilleßen fungiert: ‚Und der König stieg herab von seinem Thron‘: „Auf dem Boden des Lebens sind alle Bedeutungen und Inhalte schwankend … Auf dem Thron der Eindeutigkeit, Fraglosigkeit wird angebetet, was nur imaginär dauerhaften Bestand hat“ (Beuscher/Zilleßen, RuP, 75).

Beuscher und Zilleßen arbeiten diesen Zusammenhang in Bezug auf die Theologie Tillichs heraus und berufen sich auch für das von ihnen entwickelte Alternativkonzept differenzbewusster Religiosität auf Tillich. Beide sehen das Problem des Undarstellbaren im Steit zwischen Barth und Tillich um das ‚kritische oder positive Paradox' vorgezeichnet. Sie verstehen Tillichs Kritik dabei so, dass die dialektische Theologie ihre radikale Kritik aller menschlichen religiös-kulturellen Darstellungsversuche, die „ganze unendliche Reihe der Selbstaufhebungen"[237] selbst nicht aufhebt, sprich die kritisch-paradoxe Haltung der Infragestellung alles Menschlichen nicht konsequent genug auf sich selbst anwendet. Dadurch werde die dialektische Position „zum erschlichenen Halt, der sich bloß ein dialektisch-kritisches Offenbarungsbeschwören leistet"[238]. Für Beuscher und Zilleßen erklären sich daraus auch die von ihnen konstatierten Akzeptanzprobleme von ‚Religion' in der dialektischen Theologie[239]. Entsprechend konstatieren sie vor allem bei Religionslehrkräften vielfach noch die „Vorherrschaft religionsfeindlicher Dogmatik" und im Unterricht das Vorkommen „mit modernem Design ausgestattete[r] … Konzepte Evangelischer Unterweisung"[240]. Es resultiere genau aus diesem Bewusstsein eine Haltung, die im Plädoyer für die Offenbarung Gottes und gegen menschliche Religiosität auf der richtigen Seite zu sein meint, ohne in der Konsequenz des eigenen Standpunktes ebendiesen eigenen Standpunkt in das Verdikt mit einzubeziehen – dafür aber offen dafür zu werden, dass Gott sich auch in bedingten menschlichen Darstellungen zeigen kann[241].

Aus der theologischen Einsicht von Beuscher und Zilleßen in die Möglichkeit differenzbewusster Darstellung des Undarstellbaren ergibt sich zugleich eine Option für die Religion. Allerdings bleibt diese Option genauso dialektisch-ambivalent wie der zu Grunde liegende Begriff des unerkennbaren Absoluten. Religion wird einerseits im Sinne des ‚positiven Paradox' begrüßt, andererseits erfordert das Differenzbewusstsein immer auch eine Distanzierung. Insbesondere eine unumwundene Erfüllung religiöser Bedürfnisse wird von Beuscher und Zilleßen kritisch gesehen. Religion wird bejaht, aber sie soll nicht zur ‚Heilsdroge'[242] werden, die Menschen ‚in ihrer schwachen Stunde überfällt und vergewaltigt'[243] und sie darf sich nicht den funktionalen Erwartungen der

[237] Tillich, Kritisches und positives Paradox, 92. Vgl. Beuscher/Zilleßen, RuP, 56.
[238] Beuscher/Zilleßen, RuP, 56.
[239] Beuscher/Zilleßen, RuP, 55.
[240] Beuscher/Zilleßen, RuP, 55.
[241] Mit Tillich gesagt: „Der Dialektiker muß einsehen, daß er als Dialektiker eine Position unter anderen hat, die durch keine dialektische Selbstaufhebung aufhört, Position zu sein, und er muß, wie er bereit ist, sich trotz der Überzeugung von der Wahrheit seiner Position unter das Nein zu stellen, bereit sein, den anderen Positionen trotz des Nein, das er an ihnen vollstreckt, das gleiche ja wie sich selbst zuzugestehen" (Tillich, Kritisches und positives Paradox, 92f). Vgl. Tillich, Überwindung des Religionsbegriffs, 381f: „Und doch kann die Religion nicht anders als mit diesen Begriffen arbeiten; sie muß vergegenständlichen, um aussagen zu können; daß sie aussagen will, ist ihre Heiligkeit; daß sie gegenständlich aussagen will, ist ihre Profanheit. Gerechtfertigt ist sie nur da, wo sie diese ihre Dialektik durchschaut und dem Unbedingten die Ehre gibt". Vgl. Tillich, Überwindung des Religionsbegriffs, 377: „Da aber jede Aussage als solche in dem Schema von Subjekt und Objekt, also in den Formen des Bedingten verläuft, so muß die Aussage über das Unbedingte diese Formen zwar benutzen, aber doch so, daß ihr Unzulängliches offenbar wird, d.h. sie muß die Form der systematischen Paradoxie tragen". Vgl. Beuscher/Zilleßen, RuP, 56.
[242] Beuscher/Zilleßen, RuP, 54.
[243] Bonhoeffer, Widerstand, 139. Vgl. Beuscher/Zilleßen, RuP, 62.

‚Kontingenzbewältigung'[244] unterwerfen. Vielmehr gehe es darum, Religion „als Suchbewegung"[245], als „vagabundierende Religiosität"[246] zu verstehen. Lyotards und Lévinas[247] Konzeption absoluter Pluralität scheint direkt aufgegriffen zu werden, wenn ‚heilsame' und ‚unheilsame' Religion darin unterschieden werden, ob sie die „Anderheit" der Stimme des Anderen respektieren oder sich ‚ideologisch einverleiben' – das heißt ob ‚Differenz' zur Geltung kommen kann oder ob ‚Identität' gefordert wird[248].

Theologie repräsentiert somit nach Beuscher und Zilleßen das auch für Lyotard zentrale philosophische Bemühen, dem Ungesagten, Unbedingten durch differenzbewusste Positionalität Geltung zu verschaffen. Wie Lyotard geht es auch den Autoren um die Frage der Delegitimierung und der Differenz im Widerstreit, aus der neue Diskurse hervorgehen können: „Wenn keine Symboltradition normativ-inhaltlich zu sichern ist, bleibt es die entscheidende Frage, wie sich zwischen der Macht der Normen und Konventionen Lücken und Risse finden, auf die sich ästhetische Lebens- und Wahrnehmungsweisen beziehen können"[249].

Laut Beuscher und Zilleßen kann es jedoch „nicht sinnvoll sein, Differenz, Abweichung, Überschreitung absolut und allmächtig zu setzen". Vielmehr stellen sie „den Wechselprozess von Identifizierung und Differenzierung"[250] heraus. Auch hier wirkt sich Tillichs Verständnis von Theonomie aus: „Die strukturale Sicht der Wirklichkeit ist sozusagen mit der inhaltsbezogenen Wahrnehmung prozeßhaft, labil, schwankend zu vermitteln. Sonst kann der Lebenswirklichkeit nicht entsprochen werden"[251] – was laut Beuscher und Zilleßen nicht nur für kognitive Inhalte, sondern auch für moralische Normen gilt. Sie wollen somit den Widerstreit nicht radikalisieren, sondern (ähnlich wie Welsch) dialektisch mit Identität vermitteln. Zugleich nimmt die Ästhetik wie bei Lyotard die Funktion als Repräsentantin des die Identität in Frage stellenden Anderen, Undarstellbaren im Widerstreit ein. Daraus ergibt sich eine Frontstellung gegen die theologische ‚Flucht in absolute Religion um das autonome Ich zu sichern' – egal ob diese theistisch oder transzendentalphilosophisch konzipiert ist[252].

### *3.4.2. Poetische Religionspädagogik*

Die Bedeutung der Kunst im weitesten Sinne für Beuschers und Zilleßens Ansatz profaner Religionspädagogik ist bereits angedeutet worden. Grundsätzlich orientieren sie sich an einem Verständnis von Postmoderne, das Lyotard formuliert hat. Demnach hat Postmoderne folgende Merkmale: Sie spiele in (künstlerischen) Darstellungen auf ein Nichtdarstellbares an, sie begreife Kunst und Ästhetik nicht als Mittel des Konsenses, des Trosts oder des Konsums, sondern als Ausdruck der Sehnsucht nach dem Unmöglichen[253]. Es gehe in der Kunst um die

[244] Beuscher/Zilleßen, RuP, 57.
[245] Beuscher/Zilleßen, RuP, 58.
[246] Beuscher/Zilleßen, RuP, 57.
[247] Vgl. die explizite Bezugnahme auf Lévinas, Zwischen uns, in Beuscher/Zilleßen, RuP, 64ff.
[248] Beuscher/Zilleßen, RuP, 58.
[249] Beuscher/Zilleßen, RuP, 117.
[250] Beuscher/Zilleßen, RuP, 109.
[251] Beuscher/Zilleßen, RuP, 109.
[252] Beuscher/Zilleßen, RuP, 140.
[253] Beuscher/Zilleßen, RuP, 79 zitieren hier aus Lyotard, Was ist postmodern, 29f.

Suche nach neuen Darstellungen, um das Gefühl dafür zu schärfen, „daß es ein Undarstellbares gibt“[254]. Theologie sei dann darin poetische Theologie, dass sie in ihren Entwürfen „dem nicht identifizierbaren Fremden gerecht werden möchte“, dem also, was „in der Verständigungssprache stumm, im Festgestellten abwesend“ und nur „im Bereich der Übergänge“ zu finden sei[255]. Hier ergeben sich wie angedeutet Übereinstimmungen von Lyotards und Adornos Ästhetik und entsprechend religionspädagogische Parallelen zwischen Beuscher und Zilleßen und Grözinger[256].

Da das Ästhetische zum Träger bzw. Medium des Undarstellbaren wird, sei es nicht nur eventuellen Produktionsregeln entzogen[257], sondern auch diversen Kategorien des Verstehens. Ganz im Sinne Lyotards dekretieren Beuscher und Zilleßen daher: „Gegen jedes Verstehen ästhetischer Zusammenhänge hat das ästhetische Phänomen immer wieder sein Anderes ins Spiel zu bringen“[258]. „Ästhetische Erfahrung ist prozessual, weil sie jeder vernünftigen, sinnvollen Deutung stets wieder die bloße, nichtbegriffene Materialität des Ästhetischen entgegensetzt“[259].

Was für die Kunst gilt, gilt laut Beuscher und Zilleßen auch für die Religion: „Religion und Kunst sind gerade in dem Sinne autonom, wie jede symbolische Ordnung autonom, nämlich unverfügbar ist“[260]. Selbst Theologie – verstanden im Sinne der Nichtverobjektivierbarkeitsdoktrin bzw. als differenzbewusster Entwurf, der sich aus der Wahrnehmung ‚sub specie dei‘[261] speist – hat laut Beuscher und Zilleßen poetischen Charakter. Denn als „Spielsprache, Sprachspiel“, zielt sie – mit Waldenfels gesprochen aber durchaus auch von Lyotard her verständlich – nicht auf den Logos, sondern auf das ‚Dia-‘[262], also auf die Differenz, die Wirklichkeit zwischen den einzelnen Sprechakten. Wenn sich von Lyotard her der Gedanke entwickeln lässt, dass Narration als Poesie bzw. als eine Form von Kunst das Undarstellbare zur Darstellung bringen kann, dann ist Theologie darin poetische Theologie, dass sie in ihren Entwürfen „dem nicht identifizierbaren Fremden gerecht werden möchte“[263].

---

[254] Lyotard, Was ist postmodern, 29; vgl.Beuscher/Zilleßen, RuP, 79.
[255] Beuscher/Zilleßen, RuP, 68.
[256] Vgl. Grözingers Bezugnahmen auf Adornos Ästhetik in Grözinger, Praktische Theologie und Ästhetik, 67 (und öfter): „Kunst und Theologie … [bemühen] sich letztlich um dasselbe Problem …, dem Verlorenen nachzuspüren. Diese Aufgabe könnte Theologie und Kunst miteinander verbinden – wenn sie sich darin einig werden können, daß beide nur noch möglich sind als solche, die ‚solidarisch (sind) mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes‘“. (Grözinger zitiert hier Adorno, Negative Dialektik, 400). Vgl. Grözinger, Praktische Theologie und Ästhetik, 67, Anm. 247: „Theologie lässt sich – so würde ich in diesem Kontext meine eigene Position formulieren – heute sicher *nicht* von Adorno *her* begründen; sie wird aber ihre eigene Entfaltung auch *nicht* mehr an Adorno *vorbei* verwirklichen können“.
[257] Laut Lyotard ist der Künstler bzw. Schriftsteller wie ein Philosoph: seine Darstellungen entziehen sich festen Regeln, entsprechend können sie „nicht nach Maßgabe eines bestimmten Urteils beurteilt werden, indem … nur bekannte Kategorien angewandt würden“ (Lyotard, Was ist postmodern, 29f).
[258] Beuscher/Zilleßen, RuP, 109.
[259] Beuscher/Zilleßen, RuP, 111.
[260] Beuscher/Zilleßen, RuP, 120.
[261] Beuscher/Zilleßen, RuP, 68.
[262] Waldenfels, Ordnung im Zwielicht, 49, vgl. Beuscher/Zilleßen, RuP, 68.
[263] Beuscher/Zilleßen, RuP, 68.

Allerdings greife auch für die poetische Darstellung wieder die unvermeidliche Dialektik zwischen Darstellungsnorm und ihrer Aufhebung im Lichte des Undarstellbaren[264]. Dies werde in der zeitgenössischen Kunst daran deutlich, dass sie sich zwar einer ‚eindeutigen Interpretation' verweigere. „Gleichwohl ermöglicht sie Auseinandersetzung, weil die Wahrnehmung das Kunstwerk projektiv vorgeben muß, aber gerade deshalb jeden Wahrnehmungsinhalt wieder in Frage stellen kann. Der Prozeß von Bildaufbau und Bildentzug ist dialektischer Prozeß jeder Bildwahrnehmung"[265].

Bezogen auf religiöse Ausdrucksformen bzw. eine poetische Religionspädagogik bedeute dies, dass sie die „beschriebenen bedürfnisorientierten Strukturelemente von Religiosität" nicht negieren oder ‚diskreditieren' dürfe, „weil sonst das Leben diskreditiert würde"[266]. Entsprechendes könnte auch für das Narrative insgesamt gesagt werden, weil Erzählung zwar wie von Lyotard beschrieben Identität fixieren und Fremdes ausschließen könne, aber – als Kunstform der Poesie – auch fähig sei, den Widerstreit zur Darstellung zu bringen. Es komme also darauf an, „Fixierungen und Feststellungen" die im Rahmen von Religion und Narration auftreten können, „aufzulösen" und damit dem religiösen bzw. narrativen Diskurs eine Form zu geben, die geeignet ist, dem Unbedingten in den Differenzen Ausdruck zu verschaffen. Wenn sich das Undarstellbare laut Lyotard primär im Gefühl ankündigt, dann dürfte eine entsprechende Umformatierung des narrativen Diskurses auch eher den Bedürfnissen, Sehnsüchten und Gefühlslagen entsprechen, denen er sich verdankt: „Die Suche nach Heimat ist nicht in sich fragwürdig, sondern nur, wenn sie uns in der Bewegung des Lebens bindet …"[267]. Einer Religionspädagogik, die angesichts der christlichen Traditionsbestände auf ‚Entsicherung' zielt, geht es daher laut Beuscher und Zilleßen weniger um das Schaffen von Unordnung, sondern mehr darum, „das (Um)ordnen leiden lernen zu können"[268].

Daraus leiten die Autoren Grundlinien einer ‚metonymisch-begehrensorientierten Didaktik' ab[269], die ‚experimentell' und ‚zögerlich, suchend' verfahre, indem sie darauf achte, „Spuren des Anderen, also Risse und Lücken (im Imaginären, in jeder metaphorischen Setzung, in jedem Sinn- und Bedeutungsentwurf) wahrzunehmen, für-wahr-zu-nehmen"[270]. Hier wird mit dem „unbestimmbaren, unverfügbaren Fremden" im Eigenen gerechnet[271]. Bemerkenswert ist dabei, dass Beuscher und Zilleßen ausdrücklich auf die Anschlussfähigkeit dieser

[264] Beuscher/Zilleßen, RuP, 110: „Die normativen Orientierungen im Wahrnehmen sind unumgänglich. Sie machen Wahrnehmen erst möglich. Da sie zugleich das Andere in die eigene Verstehensordnung einordnen, es vereinnahmen, es sich verfügbar machen, bedarf es der Dekonstruktion normativer Inhalte ästhetischer Anschauung: Verzicht auf Verstehen, Verzögerung des Verstehens, Unverständlichmachen. Wahrnehmen ist stets auch Wahr-Nehmen. Gerade deshalb ist es ideologieanfällig. Erst in der möglichen Dekonstruktion ihrer Wahrheiten, in der Negation des Sinns, bleibt die Wahr-Nehmung menschlich, nämlich als fehlerhafte und unvollendete im Blick".
[265] Beuscher/Zilleßen, RuP, 120.
[266] Beuscher/Zilleßen, RuP, 69.
[267] Beuscher/Zilleßen, RuP, 69.
[268] Beuscher/Zilleßen, RuP, 69.
[269] Beuscher/Zilleßen, RuP, 152.
[270] Beuscher/Zilleßen, RuP, 152.
[271] Beuscher/Zilleßen, RuP, 152.

epistemischen Überlegungen an ‚theologische Erkenntnisse' über den Zusammenhang von Bedingtem und Unbedingtem verweisen[272].

Der Gedanke des Erscheinens des Absoluten in den relativen Darstellungen kann auch anhand dessen konkretisiert werden, was die Autoren über das Ritual sagen. Dabei lässt sich dies wiederum – nicht im direkten Verweis auf Lyotard, aber durchaus in seinem Sinne – leicht auf Narration übertragen. Denn zum einen habe auch das Ritual eine Sicherungsfunktion[273], wodurch „sich das *Andere* darin immer schon entzogen hat"[274]. Zum anderen eröffne sich dem Ritual dadurch die Möglichkeit, auf das Andere zu verweisen, wobei dies in der ‚Fülle' der (rituellen) ‚Verkörperung' „nur als Leere, als Mangel aufzu*spüren* ist"[275]. Die ‚undeutlichen und verwischten Spuren des Anderen' seien insbesondere dort wahrzunehmen, wo „bestimmte Rituale unsere Gefühle irritieren und unser Sinnbewußtsein verunsichern"[276] – ein Gedanke, der dem Widerstreit-Konzept Lyotards entspricht und auf Erzählungen übertragen werden könnte. Somit reflektieren die Überlegungen von Beuscher und Zilleßen exakt jene Ambivalenz, die nach Lyotard dem Narrativen zugesprochen werden kann: Einerseits stehe es für die Seinsgebundenheit bzw. ‚Verstricktheit' des Menschen „im gesellschaftlichen Gefüge", andererseits repräsentiere es ein „unbewußte[s] Begehren", mit dem ‚unterschlagene Möglichkeiten' ins Spiel gebracht werden[277] – mit Lyotard gesprochen: ein ‚Gefühl' für das Nicht-Gesagte.

### *3.4.3. Deliberative Religionspädagogik*

Wie bei Lyotard stecken Beuscher und Zilleßen mit ihrer profanen Religionspädagogik einen Diskursrahmen ab, in dem es um das ‚Soziale' grundlegender Lebensorientierung von Individuen geht und der daher politischer Natur ist. So betrifft nach Beuscher und Zilleßen die theologische Bestimmung von Religion immer auch die Frage, ob „Ruhe die erste Bürgerpflicht" ist oder ob die „Ausbildung eines notwendigen Kompetenzprofils selbständiger Bürger" anzustreben ist. Theologie konkretisiere sich also zugleich religiös und politisch auf der Suche nach „kritische[r] Partizipation" in „solidarische[n] Lebenszusammenhänge[n]"[278].

Indem profane Religionspädagogik gegen ‚erstarrte Erfahrungen, unbewegliche Positionen und Allmachtsphantasien' arbeite, habe sie auch eine soziale Komponente. Denn das bedeute, dass sie (wie Lyotards Philosophie) danach strebe, Randgruppen zu Wort zu bringen und unterschiedliche Heilsbotschaften bewerten[279]. Statt Religion zu privatisieren und damit aus dem öffentlichen Diskurs auszuschließen, solle sich der RU vielmehr bemühen, „die soziale Stärke der Religion und religiösen Überlieferungen zu breiterer Geltung zu bringen"[280]. Letztlich gehe es um sinnhafte Lebensauslegung und die Ermöglichung einer dazu nötigen

[272] Beuscher/Zilleßen, RuP, 152.
[273] Beuscher/Zilleßen, RuP, 142, vgl. Beuscher/Zilleßen, RuP, 136.
[274] Beuscher/Zilleßen, RuP, 142.
[275] Beuscher/Zilleßen, RuP, 142.
[276] Beuscher/Zilleßen, RuP, 142.
[277] Beuscher/Zilleßen, RuP, 130.
[278] Beuscher/Zilleßen, RuP, 58.
[279] Beuscher/Zilleßen, RuP, 143.
[280] Beuscher/Zilleßen, RuP, 143.

Kreativität, die zu einem besseren Miteinander, zu Mitmenschlichkeit, Mitkreatürlichkeit führen solle[281].

Voraussetzung einer solchen Zunahme an Gerechtigkeit sei jedoch die Wahrnehmung des Fremden, die wiederum Einsicht in die Begrenztheit des Erkennens, in die eigene Fehlbarkeit, Sterblichkeit, Endlichkeit voraussetze[282]. Die ‚unaufhebbare Fraglichkeit' menschlichen Lebens und seiner ‚Mehrdeutigkeit' wird zum Ausgangspunkt gemacht, von dem her die Schüler*innen lernen sollen ‚beweglich' Position zu beziehen[283]: „Ein solches Konzept ethischen Lernens muß alle vermeintlichen Sicherheiten ent-täuschen und die Schüler dazu motivieren, in den unvermeidlichen Orientierungskonflikten *schwankend* und *entschieden* sich Werten zu verpflichten, zugleich die Uneindeutigkeit des Lebens nicht aus den Augen zu verlieren. Dazu bedarf es unterschiedlicher Situationen, in denen sich Schüler gerade in den Konflikten akzeptiert und sozial eingebettet fühlen, so daß sie die Konflikte aushalten lernen"[284].

Daraus resultiert für Beuscher und Zilleßen unter anderem die Relativierung jeglicher auch ethischer haltgebender Orientierungen, das heißt die dialektische Spannung zwischen der „Haltlosigkeit im Halt jeder Wert- und Normentradition" und dem Umstand, dass „[z]ugleich … diese Haltlosigkeit unhaltbar [ist]"[285]. „Religionspädagogik kann sich deshalb nicht in fundamentalistischer Weise auf wahre Werte, Grundwerte, normative Inhalte und Tugenden beziehen, sondern ist mit dem grundsätzlichen Konflikt der Normen und Moralen befaßt, die stets neuen Konsens fordern und neuen Dissenz [sic!] um der Menschen willen zuzulassen haben. Lebensweisung (Thora) gibt Richtung auf Wegen …"[286]. „Gerade die Förderung und Entwicklung der Sinnesarbeit sowie die ästhetische Dekonstruktion des Sinns schaffen pädagogisch die Voraussetzung dafür, verbindliche Lebensbeziehungen zu gestalten, die den Anderen, den Fremden nicht vereinnahmen. Nur in Lebenssituationen, in denen die Ästhetik der Sinne die Ethik des Sinns immer wieder unterlaufen darf, gewinnen Werte und Grundwerte konkrete, aber nicht-rigide, nicht-fundamentalistische Verbindlichkeit"[287].

Offensichtlich ist, dass die Autoren weder das ‚Durchschauen', noch gar das ‚Verändern' politischer, wirtschaftlicher oder gesellschaftlicher Entwicklungen anstreben – auch wenn die Grundfragen Kants nach Tun und Hoffen aufgerufen werden[288]. Wie Lyotard akzeptieren sie dagegen die Machtförmigkeit der Kommunikationsgemeinschaft, das heißt des deliberativen Diskurses. Sie bejahen die ‚politischen und wirtschaftlichen Machtspiele' und raten dazu, die Suche nach Wahrheit und ‚Echtheit' in menschlichen Beziehungen aufzugeben. Solche Suche „blockiert die Gelegenheit, an den Machtspielen teilzunehmen, mitzuspielen und mitzuinszenieren"[289]. Die Suche nach dem Eindeutigen, Ganzen, Verbindlichen, Wesenhaften wird daher auch als ‚Verfügungsmentalität' kritisiert: „Authentizität ist ein Verfügungsmuster", das Vieldeutigkeit und Differenz (vgl. Lyotard) keinen Raum lasse[290]. Andererseits wird ebenso ausdrücklich die Haltung ‚bloßer Anpassung' als „anti-

[281] Beuscher/Zilleßen, RuP, 143.
[282] Beuscher/Zilleßen, RuP, 143.
[283] Beuscher/Zilleßen, RuP, 144.
[284] Beuscher/Zilleßen, RuP, 113.
[285] Beuscher/Zilleßen, RuP, 112.
[286] Beuscher/Zilleßen, RuP, 112.
[287] Beuscher/Zilleßen, RuP, 113.
[288] Beuscher/Zilleßen, RuP, 142.
[289] Beuscher/Zilleßen, RuP, 136.
[290] Beuscher/Zilleßen, RuP, 137.

aufklärerisches, unkritisches Mitspielen“ kritisiert, ebenso wie die ‚gefälschte‘ Realität des ‚Reality-TV‘[291].

Das Authentische zeige sich vielmehr mit Tillich als „gebrochener Mythos“[292], das heißt gerade im Ästhetischen, in der Inszenierung. Dabei sei dieses Andere, welches im Widerstreit zur Geltung komme, gerade nicht das Sichtbare, sondern das Unsinnliche, Anästhetische[293] – eben das Andere, welches Dynamik in das Machtspiel der Inszenierungen bringe[294]. Damit stellen Beuscher und Zilleßen implizit einen Zusammenhang her zwischen der Machtförmigkeit gesellschaftlicher Inszenierungen und Lyotards Ästhetik des Widerstreits. Mit der inszenatorischen Qualität der (sozialen) Wirklichkeit gewönnen demnach alle Diskurse dadurch, dass sie dem deliberativen Diskurs untergeordnet würden, eine ästhetische bzw. narrative Qualität, die dialektisch zwischen Heteronomie und Autonomie pendele.

Die Möglichkeit einer rationalen Synthese bzw. eines rationalen Ausgleichs mit dem Ziel der Aufhebung des Widerstreits der Diskurse wird demgegenüber auch von Beuscher und Zilleßen dezidiert abgelehnt. Wie Lyotard nehmen sie dabei Gedanken von Lévinas auf: Differenz könne nicht durch ‚Verstehen und Wissen‘ aufgehoben werden, das wäre eine ‚schamlose Einverleibung des Anderen‘[295]. Die Begegnung mit dem Anderen sei daher als ‚jenseits aller Attribuierungen‘ zu denken, es gehe um ein Bewusstsein, „das dem Anderen schon im Denken Asyl gibt, also dem Nicht-Verstehbaren Raum läßt“, dieses gründe in der „nicht-identifizierenden, nicht-verstehenden Wahr-Nehmung des Anderen“[296].

Was schulischen (Religions-) Unterricht angeht, so vertreten Beuscher und Zilleßen die Auffassung, er sei eher als Experimentierfeld statt als Schulungsstätte zu verstehen, könne also – auch hier wird wieder der narratologische Bezug aufgenommen – „als eine Art Inszenierung und Dramatisierung von Lernprozessen verstanden werden“[297]. Bloße Nachahmung solle nicht sein, sondern wichtig sei das Probieren und Experimentieren. Religionsunterricht, so die Wiederaufnahme der Rede vom Undarstellbaren im Widerstreit, solle ‚Marginalisiertes, Tabuisiertes, Verdrängtes‘ aufdecken; ‚Verborgenes, Noch-nicht-Gesehenes‘ solle ‚sichtbar werden‘[298].

Wie beim Ästhetischen oder bei gesellschaftlichen Inszenierungen geht es für Beuscher und Zilleßen auch im pädagogischen Zusammenhang nicht darum, eine reine Ablehnung traditioneller Didaktik bzw. pädagogischer Rollenverteilung zu kultivieren. Pädagog*innen sollen ihre Rolle weder verleugnen noch ironisch brechen, sondern – spielen. Die narrative Struktur nicht nur religiöser Bildungsprozesse bestehe darin, dass Lehrer wie Schüler, letztlich wir alle, Schauspieler sind – so dass „Pädagogen die Fiktivität ihres eigenen Handelns in allen Beziehungsformen mittragen“ sollten[299]. Ihr Bild von Unterricht sei „ihre Einbildung, ihre Erfindung (ihre Fiktion)“, die immer nur durch andere Fiktionen eingeholt werden könne[300].

[291] Beuscher/Zilleßen, RuP, 137.
[292] Beuscher/Zilleßen, RuP, 138.
[293] Beuscher/Zilleßen, RuP, 137f, orientiert an Welsch, Vernunft.
[294] Beuscher/Zilleßen, RuP, 138.
[295] Beuscher/Zilleßen, RuP, 109, im Rekurs auf Lévinas, Die Spur des Anderen.
[296] Beuscher/Zilleßen, RuP, 109.
[297] Beuscher/Zilleßen, RuP, 131.
[298] Beuscher/Zilleßen, RuP, 131.
[299] Beuscher/Zilleßen, RuP, 133.
[300] Beuscher/Zilleßen, RuP, 133.

Daher komme es darauf an, „auch entschiedene Positionen immer wieder zu öffnen, um dem Anderen im bestimmten anderen gerecht zu werden“[301].

Gesellschaftliches wie pädagogisches und fachdidaktisches Handeln bleiben somit (durchaus Lyotard gemäß) auf ein transzendentes Unbedingtes bezogen, das zugleich theologisch und epistemisch betimmt werden kann als ‚Gott‘, ‚Leben‘, ‚Heil‘ wie als ‚Wahrheit‘ und ‚Erkenntnis‘. Diese Größen seien ‚unverfügbar, „auch wenn die [experimentelle] Didaktik [dialektisch!? Anm.] davon ausgehen muß, *als ob* sie es wären“[302]. Daraus erhellt sich auch die pädagogisch-didaktische Empfehlung der Autoren für den Religionsunterricht: „[S]tändige simultane systematisch-theologische Aufklärungsarbeit über Genese und Gang unserer Gottesbilder, somit auch Erklärung und Offenlegung meines gegenwärtigen Gottesbildes bis in die Material- und Methodenfragen hinein. Das macht verletztbar [sic!], ist aber nach den Ansprüchen von Wissenschaft der einzig vertretbare Weg“[303]. Im Hinblick auf den konfessionellen RU resultiert daraus eine „schwankend-entschiedene oder entschieden-schwankende“ Position, die auf ‚doktrinale‘ Ansprüche verzichtet, dafür aber „die Sache der Tradition“ mit „Entschiedenheit und Hingabe“ vertritt, ohne auf „Wertungsanstrengungen“ zu verzichten[304].

Gerade auch die deliberative Perspektive verdeutlicht noch einmal, dass bei Beuscher und Zilleßen die postmoderne Philosophie des Widerstreits fortwährend überblendet wird durch einen kulturwissenschaftlichen Pan-Narrativismus, wie ihn auch Koschorke vertritt. Diese Einschätzung liegt überall dort nahe, wo der Widerstreit der Diskurse nicht verschäft wird mit dem Ziel, ihre Grenzen und damit das Andere zur Geltung zu bringen, sondern wo die Diskurse selbst und somit auch ihre Grenzen im Blick auf ihr Anderes narrativ relativiert werden. Bei Beuscher und Zilleßen ist dies überall dort der Fall, wo das Ästhetische nicht wie bei Lyotard eine Sonderstellung jenseits aller anderen Diskurse einnimmt, sondern wo die Diskurse selbst ästhetisiert werden – sei es politisch als gesellschaftliche Inszenierung, sei es pädagogisch und didaktisch als Rollenspiel im Klassenzimmer.

### *3.4.4. Das Andere als hermeneutischer Schlüssel*

Ein Vorbehalt gegenüber der in dieser Arbeit prominenten Rede von einer Metaphysik des unerkennbaren Absoluten könnte von Lyotard wie von Koschorke her damit begründet werden, dass der Rekurs auf ein Ungesagtes lediglich auf einer sprachphilosophischen Metaebene angesiedelt sei. Wie noch zu zeigen sein wird, ist dieses Argument für sich genommen fragwürdig, da selbst eine nominalistische Selbstbeschränkung noch ontologische Implikationen beinhaltet. Noch deutlicher wird der metaphysische Charakter der Rede vom ‚Anderen‘ der Sprache dadurch, dass sie bei Beuscher und Zilleßen auch auf der Gegenstandsebene der biblischen Ausdrücke und Geschichten auftritt – indem sie als hermeneutischer Schlüssel der besagten Ausdrücke und Geschichten fungiert. Dies sei im Folgenden an Beispielen konkretisiert:

Zum dogmatischen Zentraltopos ‚Gott‘ heißt es bei Beuscher und Zilleßen: „Jede Imago ‚Gott‘ ist bedingt, was theologisch rückübersetzt heißt, daß Gott das wirklichkeitskonstituierende,

[301] Beuscher/Zilleßen, RuP, 134.
[302] Beuscher/Zilleßen, RuP, 135.
[303] Beuscher/Zilleßen, RuP, 101.
[304] Beuscher/Zilleßen, RuP, 67.

fleischgewordene Wort ist und daß Gott Knechtsgestalt annimmt“[305]. Interessant ist die philosophische Rückübersetzung dieser theologischen Aussage. Dann meint ‚Gott‘ offenbar das Undarstellbare in den Differenzen der Sprache, das als Grundlage des Sprachgeschehens Wirklichkeit konstituiert. Wie Lyotard fragen Beuscher und Zilleßen: „Hat Gott etwa die Struktur des Zwischens?“[306] Ansonsten kann unter ‚Gott‘ auch „eine Beziehungskraft …, die das Leben trägt und uns in ihm“[307] verstanden werden. In diesem Sinne wird auch die Christologie interpretiert: Die Gegenwart des Ungesagten in den einzelnen Sprechakten – exemplarisch die Gegenwart des Ungesagten in unseren jeweiligen Gedanken und Vorstellungen von Gott, die aber immer vorläufig sei – wird von Beuscher und Zilleßen als Inkarnation interpretiert, das heißt fungiert als hermeneutischer Schlüssel für die Christologie. So erklärt sich die Aussage, christlicher Glaube sei „bereits christologisch ‚vagabundierende Religiosität‘ …“[308]. Auch was unter dem dogmatischen Kernbegriff ‚Glaube‘ zu verstehen ist, wird vom poststrukturalistisch naheliegenden Lebensgefühl her verständlich gemacht. Glaube meint dann, in einem „gelebte[n] Prozess“ zu stehen, in dem „sich Orientierung ergibt und sich Orientierung verliert“, wobei man lernen könne „in diesen Lebensprozessen eine Beziehungskraft wahrzunehmen, die das Leben trägt und uns in ihm“[309]. Als Belegstelle für diese Interpretation führen Beuscher und Zilleßen Mk 9, 24 (‚Herr, ich glaube! Hilf meinem Unglauben‘) an[310]. Ein weiteres Beispiel ist die Rechtfertigungslehre, die, Tillich folgend, als Befreiung vom intellektuellen Werk des Fürwahrhaltens expliziert wird[311]. Solches Glaubens- und Rechtfertigungsverständnis wirkt auf das Verständnis der dogmatischen Zentralidee ‚Gott‘ zurück, die in Folge dessen durchaus ‚nicht theistisch‘ verstanden wird[312]. ‚Gott‘ steht dann für „Lebensentsicherung, weil man das Leben nur versichern kann um den Preis des Todes“[313]. Rechtfertigung meint dann die Selbstrelativierung eigener Selbstentwürfe, die zugleich die Einsicht in die eigene Sterblichkeit illustriere und Entlastung von Forderungen und Appellen mit sich bringe[314].

Entsprechend seien dogmatische Termini wie „Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung und Heiligung, Heil und Sünde ambivalent und uneindeutig, prozeßorientiert“[315] zu interpretieren. Sie wollen demnach Heilsvorstellungen der christlich-biblischen Tradition erfahrbar machen: Rechtfertigung, Versöhnung, Leben aus Gnade (Schöpfung), Befreiung für Arme (Exodus), solidarische Gemeinschaft, ‚Leiden als Krise und Kraft‘, ‚Auferstehung als Aufstand gegen die Macht des Todes‘[316]. Hier wirkt sich die Orientierung von Beuscher und Zilleßen an Tillichs Begriff der ‚Theonomie‘ aus – der darin Lyotards Zentralidee des Ungesagten im Widerstreit entspricht, dass er eine ‚Geisteslage‘ beschreibt, „in welcher alle Formen geistigen Lebens Ausdruck des in ihnen durchbrechenden Unbedingt-Wirklichen sind“[317]. Die genannten

[305] Beuscher/Zilleßen, RuP, 57.
[306] Beuscher/Zilleßen, RuP, 74.
[307] Beuscher/Zilleßen, RuP, 58. Vgl. auch Beuscher/Zilleßen, RuP, 62f: „Das Sein, das Leben, befähigt (*es gibt*), das Leben zu bejahen (Mut zum Sein) und das Gelebte zu kritisieren“.
[308] Beuscher/Zilleßen, RuP, 57.
[309] Beuscher/Zilleßen, RuP, 58. Vgl. auch Beuscher/Zilleßen, RuP, 62f.
[310] Beuscher/Zilleßen, RuP, 58.
[311] Beuscher/Zilleßen, RuP, 59f.
[312] Beuscher/Zilleßen, RuP, 60.
[313] Beuscher/Zilleßen, RuP, 68.
[314] Beuscher/Zilleßen, RuP, 134.
[315] Beuscher/Zilleßen, RuP, 68.
[316] Beuscher/Zilleßen, RuP, 142.
[317] Tillich, Überwindung des Religionsbegriffs, 386; vgl. Beuscher/Zilleßen, RuP, 61.

Kerngehalte des christlichen Glaubens sollen entsprechend laut Beuscher und Zilleßen nicht als ‚feststehende theologische Inhalte' verstanden werden[318], im Gegensatz zu ‚fundamentalistischer Vergegenständlichung' seien sie „eher Lebensperspektiven als feste Inhalte"[319] und daher weniger in ‚abstrakten' Grundbescheiden, als in ‚Handlungs- und Bewegungssätzen' zu formulieren und beispielhaft zu konkretisieren: ‚Gott richtet die am Boden liegenden auf'[320].

Entsprechend können Beuscher und Zilleßen mit *narrativen Bestandteilen* der christlichen Tradition verfahren. So wird der theologisch vom ‚positiven Paradox' her interpretierte soziologische Befund ‚vagabundierender Religiosität' mit Henning Luther[321] zur Grundlage der Interpretation der Exodus-Erzählungen[322]. Im Horizont des revidierten Rechtfertigungsverständnisses wird die Jonageschichte vom Problem der Differenz zwischen Gott und den menschlichen Gottesvorstellungen und -erwartungen her ausgelegt. Die Figur des Jona wird dann ebenso wie die Figuren der Freunde Hiobs vor dem Horizont der Frage analysiert, welchen Ausweg es aus der wirklichkeits- bzw. lebenswidrigen Fixierung auf die eigenen Gottesbilder geben könne[323]. Auch die Passage über die vermeintliche Gottverlassenheit des Jesaja (Jes 54, 7-10) thematisiere demnach das Gottesbild Jesajas, das vor dem Hintergrund der Wirklichkeit Gottes zu revidieren sei[324]. Das Gleichnis vom Verlorenen Sohn wird als Beispiel für das Leben als Suchbewegung angesichts des Anderen, Fremden interpretiert[325]. Der Thora gehe es dementsprechend „um den Wechselprozess von Identifizierung und Differenzierung"[326]. Als ‚Lebensordnung' relativiere sie die ‚normative Ordnung', „um humanes Leben zu ermöglichen", sonst könne „der Lebenswirklichkeit nicht entsprochen werden. Moralische Inhalte haben an dieser ethischen Struktur ihr qualitatives Kriterium, ihr menschliches Maß"[327]. Immer dient somit die theologisch-philosophische Idee ‚schwankender Positionalität' als hermeneutischer Schlüssel, für den – etwa im Verweis auf das ‚Schwanken der Arche' – zugleich in Anspruch genommen wird, biblisch zu sein[328].

### 3.5. Kritik der alteritätstheoretischen Philosophie des Widerstreits

Die Beschäftigung mit Lyotard ist für eine Ontologie des Narrativen wertvoll, weil er in seiner Philosophie in besonderer Weise die Vielfalt der Diskursarten herausstellt. Damit lässt sich die gesuchte Differenz zwischen Kognition und Narration festhalten und präzisieren. Auch macht er den Vorschlag, das Verhältnis der Diskurse genauer zu bestimmen, nämlich als Widerstreit: Narration und Kognition wären dann als Diskursarten zu sehen, die wechselseitig

[318] Beuscher/Zilleßen, RuP, 144.
[319] Beuscher/Zilleßen, RuP, 143.
[320] Beuscher/Zilleßen, RuP, 145.
[321] Luther, Religion und Alltag, 19, versucht Religion weniger (holistisch) als ‚Geborgenheit' als vielmehr (gleichsam fragmentarisch) als ‚Unruhe' zu bestimmen.
[322] Beuscher/Zilleßen, RuP, 57.
[323] Beuscher/Zilleßen, RuP, 60.
[324] Beuscher/Zilleßen, RuP, 68.
[325] Beuscher/Zilleßen, RuP, 101: „… wie denn nicht irren auf dem Lebensweg? … Geht es nicht auch hier darum, die Beziehung von Eigenem und Fremden theologisch zu erörtern?"
[326] Beuscher/Zilleßen, RuP, 109.
[327] Beuscher/Zilleßen, RuP, 109.
[328] Beuscher/Zilleßen, RuP, 129.

inkommensurabel sind. Die Problematik der narrativen Diskursart wird herausgestellt. Laut Lyotard wird in Narrationen die (Erzähl-)Gemeinschaft beschworen und hermetisch gegen andere abgeschottet. Damit verliert das ‚narrative Wissen' seinen innovativ-paralogischen Zug, den es noch im ‚postmodernen Wissen' innehatte. Dagegen macht Lyotard die deliberative Vernunft stark, die für den Widerstreit eintritt. Ontologisch wird mit dem Widerstreit das Andere der unaktualisierten Diskursarten und sprachlichen Möglichkeiten aufgerufen, das noch keine Sprache hat und nur im Gefühl anwesend ist. Die Kunst ist dabei das Mittel, dieses Andere zur Darstellung zu bringen. Auf diese Weise kann es zur Rehabilitierung der Narration kommen, sofern diese in gebrochener Form das Andere unaktualisierter Möglichkeiten zur Sprache bringt.

Problematisch ist an Lyotards Ansatz der explizit paradoxe erstphilosophische Anspruch der deliberativen Vernunft, sowie die Einseitigkeit der Verhältnisbestimmung der Diskurse über Widerstreit und Inkommensurabilität. Dadurch werden Narration und Kognition zu Rationalitätsinseln, die gerade durch ihre gegenseitige Immunisierung zu Grenzüberscheitungen neigen. Es käme vielmehr darauf an, die beiden Diskurse interpretativ miteinander zu verschränken. Dies bedeutet insbesondere, das Narrative ontologisch im Horizont des Kognitiven zu interpretieren, statt ein narratives Erkenntnisinteresse und eigene ontologische Ansprüche zu kultivieren. Auf diese Weise könnte Lyotards Warnung vor totalitären Tendenzen des Narrativen entsprochen werden, ohne die emotional integrierende Funktion des Narrativen zu negieren. Die bei Lyotard aufgezeigte Alternative, das Narrative als Ausdruck und Vergegenwärtigung des metaphysisch (mit der Sprache gegebenen) Anderen zufzufassen, ist ontologisch per se problematisch und würde auf jeden Fall mit einem ontologischen Überbietungsanspruch des Narrativen gegenüber dem Kognitiven einhergehen.

### *3.5.1. Kritik des Widerstreitkonzepts*

Ein zentraler Kritikpunkt an Lyotards Denkfigur des Widerstreits und des deliberativen Denkens als höchster Diskursart besteht in der von ihm selbst unbestrittenen Tatsache, dass sie in sich widersprüchlich ist, was bereits die Formel von der ‚großen Erzählung vom Ende der großen Erzählungen' hinreichend deutlich macht. Dieser Hinweis könnte als kleinliche Logik abgetan werden, wenn die in Frage stehende Paradoxie nicht Symptom eines grundlegenderen Problems wäre. Dieses besteht darin, dass Lyotard bei aller Kritik am Konzept totaler Vernunft bzw. eines höchsten Diskurses festhält. Er sucht dieses Festhalten dadurch zu plausibilisieren, dass er von einem Meta-Diskurs spricht, der seine Regeln im Vollzug suche[329]. Dieser Diskurs werde „von der Suche nach einer Regel gesteuert"[330]. Sein Konzept des Widerstreits beansprucht, von einer übergeordneten sprachphilosophischen Einheitsperspektive aus das Ganze der Sprache überblicken und das Grundgesetz seiner Dynamik bestimmen zu können. Denn das Ziel ist zugegebenermaßen eine Hegemonie der deliberativen Vernunft, der sich alle anderen Diskursarten unterzuordnen haben. Mehr noch: Lyotard beansprucht implizit nicht nur, die real existierenden, aktualen Diskursarten, sondern

[329] Lyotard, Widerstreit, 168.
[330] Lyotard, Widerstreit, 168.

darüber hinaus alle möglichen Diskursarten, das heißt die ‚omnitudo realitatis' der Sprache erfasst zu haben. Er setzt damit das Sprachdenken des deutschen Idealismus mit anderen Mitteln fort. Die Konzeption einer alle anderen Diskursarten erst hervorbringenden und in ihrer Pluralität stabilisierenden deliberativen Diskursart bleibt somit trotz aller Kritik dem Prinzip einer letztgültigen spekulativen Einheitsvernunft verpflichtet. Denn die deliberative Diskursart verweigert in ihrer Paradoxie eine Zu- und Einordnung, ihre Position ist die des ‚von Nirgendwo', der U-Topos der noch nicht realisierten, neuen Diskurse – also die Perspektive sub specie aeternitatis. Die These, der Philosoph des Widerstreits gebe „[i]m Unterschied zum Theoretiker … die Regeln seines Diskurses nicht vor", ‚sein Ansatz' bestünde vielmehr „in der Entdeckung seiner Regeln" und erhebe „deren Kenntnis nicht zum Prinzip"[331] verschleiert nur diesen Zusammenhang. Denn gerade der Anspruch, nichtpositioneller reiner Vollzug zu sein, unterstreicht nur den philosophischen Absolutismus dieses Ansatzes. Damit dokumentiert Lyotard, dass er auch in seiner reifen Phase Neomarxist geblieben ist: Im Festhalten an dem – nun allerdings formalisierten – Widerspruch, verankert im Gefühl als dem Absolutum. Lyotard bestätigt dies, wenn er bemerkt, ‚als Gefühl des Widerstreits' sei ‚der Marxismus nicht zu einem Ende gekommen'[332].

Das Widerstreit-Konzept erweist sich damit zudem als nicht selbstanwendbar, denn offensichtlich ist in Lyotards Denken für eine Position, die den Widerstreit negiert, eine alternative ‚große Erzählung' präsentiert, prinzipiell nicht vorgesehen, das heißt ausgeschlossen.

Im Grunde ist bereits Lyotards Problembeschreibung bezüglich der großen Erzählungen bzw. eines ‚höchsten Diskurses' auf der Linie der Russellschen Antinomie der ‚Menge aller Mengen, die sich nicht selbst enthalten' aufschlussreich und ein Hinweis auf seinen spekulativen Denkhintergrund. Denn er kann offenbar eine Metatheorie der Diskurse nur als eine solche denken, die als letzbegründeter Ausgangspunkt alle anderen Diskurse in sich einverleibt – eben als ‚höchste Diskursart, die alle anderen in sich schließt'. Seine Alternative der deliberativen Vernunft bleibt diesem Denkmodell verpflichtet. Deutlich wird das Festhalten an der Idee der absoluten oder totalen Vernunft an der unentschiedenen Haltung zum spekulativen Denken. Lyotard will das Spekulative zwar ‚von innen' her aufbrechen; „der spekulativen Logik selbst … einen Sprung" versetzen[333]. Er scheint aber zu meinen, der Übergang zu einem angemessenen Denken, das ‚die Namen befreit', die ‚nicht in den Begriff aufhebbar' seien, könne nur aus der spekulativen Diskursart heraus von statten gehen[334]. Doch die Paradoxie dieser Venunftkonzeption holt Lyotard spätestens dort ein, wo die Gewährung der ‚anderen Stimme' selbst zum bereits einkalkulierten Prinzip wird: Die pluralistisch auftretende Philosophie des Widerstreits ist in Wahrheit bestrebt, die widerstreitenden Stimmen als Momente einer höheren Einheit zu erweisen – und folgt damit dem spekulativ-idealistischen Paradigma.

Die Philosophie des Widerstreits weist darüber hinaus eine grundlegende konzeptionelle Schwäche auf, die sich aus der Inkommensurabilitätsthese ergibt. So ist zu fragen, wieso

[331] Lyotard, Widerstreit, 13.
[332] Lyotard, Widerstreit, 282.
[333] Lyotard, Widerstreit, 157.
[334] Lyotard, Widerstreit, 155.

überhaupt ein Widerstreit auftreten kann, wenn die in Frage stehenden vielfältig ausdifferenzierten Diskurse als Rationalitätsinseln mit autonomer Binnenlogik beziehungslos nebeneinanderstehen[335]. Schärfer formuliert: Das Widerstreitkonzept ist inkonsistent. Entweder bedeutet der Widerstreit, dass es verschiedene inkommensurable Diskursarten gibt, dann müssen diese auf Grund ihrer Inkommensurabilität auch miteinander vereinbar sein; dann aber liegt auch kein Widerstreit vor. Oder es liegt ein Steit auf Grund einer Unvereinbarkeit vor, dann herrscht auch keine Inkommensurablilität und die Diskurse sind auch nicht wirklich so radikal verschieden, wie Lyotard behauptet. Interessanterweise scheint dieser Punkt von Lyotard auch eingeräumt zu werden: Wenn Sätze sich „darin treffen, daß sie einen Widerstreit verursachen, dann müssen sie insgesamt bestimmte Eigenschaften gemeinsam haben, und das ‚Treffen' kann nur in einem gemeinsamen Universum stattfinden, andernfalls wäre kein Treffen möglich!"[336] Lyotard scheint somit zuzugeben, dass Gemeinsamkeit die Bedingung für einen Widerstreit ist – ohne allerdings die Folgerungen zu ziehen, die sich daraus für sein Konzept des Widerstreits ergeben[337].

Der hier naheliegende Einwand, in den Realwissenschaften gäbe es doch auch inkommensurable Erklärungshypothesen, so dass also Inkommensurabilität und Steit durchaus zugleich vorliegen könnten, ist nicht stichhaltig. Denn zum einen gehören die fraglichen inkommensurablen Erklärungshypothesen zu einer Diskursart, nämlich der einer bestimmten Realwissenschaft. Zum anderen wird der Streit zwischen rivalisierenden Erklärungshypothesen meistens anhand bestimmter Kriterien entschieden, das heißt also im Sinne Lyotards als Rechtsstreit und nicht als Widerstreit geführt[338]. Selbst Vertreter der ursprünglichen Paradigmentheorie Kuhns, die nach wie vor die Irrationalität wissenschaftlicher Paradigmenwechsel behaupten, werden zugestehen müssen, dass diese auf Grund der allgemeinen Überzeugung erfolgen, dass nicht beide Paradigmen zugleich wahr sein können. So lange aber der Streit vor dem gemeinsamen Forum der zweiwertigen Logik zu führen ist, liegt eine gravierende Einschränkung der behaupteten Inkommensurabilität vor. Somit besteht kein Grund, die universale bzw. räsonnierende Vernunft im Horizont deliberativen Denkens oder gar einer narrativen Vernunft des Erhabenen zu marginalisieren.

Ein weiterer Kritikpunkt bezieht sich auf den für das Widerstreit-Konzept zentralen Aspekt, dass das Verhältnis der Diskursarten zueinander im Sinne der Kategorien Inkommensurabilität, Streit und Konkurrenz gefasst wird. So unbestritten hilfreich der Hinweis Lyotards auf die prinzipielle Pluralität der Diskurse und ihrer Binnenlogik auch ist: die Verabsolutierung der Pluralität im Widerstreit-Konzept muss zur Preisgabe der Vernunft führen – worauf wie erwähnt bereits Welsch als unverdächtiger Zeuge hingewiesen hat. In der Verabsolutierung der Differenz würde auch die Möglichkeit einer Interpretation des Narrativen verloren gehen. Dagegen würde das bereits gegen Koschorke eingeforderte Konzept einer vernünftigen Synthese, das die Verschiedenheit der Diskurse respektiert, aber dennoch Interdependenzen herausarbeitet, den (harmonischen) Zusammenhang der Vernunftformen aufzeigen können. Dieser wäre nicht nur für den

[335] Welsch, UpM, 256: „Wenn die Sprachspiele einerseits radikal autonom und heterogen sind, dann ist unverständlich, wie sie andererseits überhaupt miteinander in Konflikt geraten sollen".
[336] Lyotard, Widerstreit, 57; vgl. Welsch, UpM, 256.
[337] Lyotard, Widerstreit, 57f.
[338] Vgl. zum Problem der Inkommensurabilität von Theorien Ruß, Wissenschaftstheorie, Kapitel IV 2.2.2.

Interpretationszusammenhang, sondern auch für die vernünftige Verhältnisbestimmung der Diskurse untereinander wichtig[339].

Lyotard verabsolutiert die Differenz der Diskursarten, weil er Sprache kommunikationstheoretisch verengt auffasst. Allein aus dieser Perspektive aktualen Sprachhandelns und Sprachvollzugs erscheint es plausibel, dass in jedem Akt des Sprechens, das heißt des Verkettens von Sätzen, immer nur eine Verkettung vorgenommen werden kann, während alle anderen Möglichkeiten verdrängt werden. Hintergrund dieser Auffassung ist Lyotards Aktualismus, welcher Sprache nur durch das Nadelöhr des jeweils gegenwärtigen Sprachereignisses wahrnimmt. Allerdings lässt sich selbst der Pluralismus der Diskursarten auf dieser schmalen erkenntnistheoretischen Basis nicht formulieren. Wenn Lyotard betont, die Sprache sei nicht einheitlich, da sie auf Grund der verschiedenen Diskursarten nicht ‚eine einzige Zweckmäßigkeit' besitze[340], so setzt er eine universalisierende Perspektive auf die Sprache als systematisches Nebeneinander (statt nur nacheinander) verschiedener Diskursarten voraus.

Auch aus anderen Gründen kann die aktualistische Widerstreit-Theorie Lyotards bezweifelt werden. Beispielsweise kann das, was wie eine Verdrängung eines Diskurses aussieht, einfach darin bestehen, dass ein Rechtsstreit am falschen Ort bzw. zur falschen Zeit ausgetragen wird, was sich gut an Lyotards Beispiel des vermeintlichen Widerstreits zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern zeigen lässt: Natürlich kann bei einer Tarifverhandlung nicht die Frage verhandelt werden, ob Arbeitskraft eine Ware ist. Tatsächlich wird dies vom ‚bürgerlichen Wirtschafts- und Sozialrecht' vorausgesetzt; es liegt somit ein Problem vor, das „in diesem Idiom nicht figuriert"[341]. Allerdings gibt es im modernen demokratischen Rechtsstaat genügend Foren, in denen diese Frage diskutiert werden kann: im akademischen Bereich der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften sowie der Philosophie, vor allem aber auf dem Feld der Politik. Es steht denjenigen, die ihre Arbeitskraft nicht als Ware ansehen, frei, auf den genannten Diskursfeldern zu gegebener Zeit ihre Sicht der Dinge darzulegen und mehrheitsfähig zu machen. Das entsprechende Idiom ist dazu auf jeden Fall gegeben. Sollten sie plausible Argumente vorbringen und diese Mehrheiten tatsächlich erringen, ist zu

[339] Welsch, UpM, 257: „Stets erfolgt die Ausbildung der Sprachfelder differentiell. Man lernt das eine Sprachspiel vor dem Hintergrund anderer Sprachspiele und in Modifikation derselben. Diese grundsätzliche Verflechtung und wechselseitige Profilierung der Sprachformen bedeutet keineswegs, daß die vielen Sprachformen bloß Varianten einer einzigen wären – diese gibt es gerade nicht, und der Prozeß ist durchaus einer der Generierung unterschiedlichster Gebilde –, aber es bedeutet auf der anderen Seite eben doch, daß die diversen Sprachformen nicht absolut heterogen, sondern verflochten und gerade in ihrer Unterschiedlichkeit aufeinander bezogen sind". Welsch, UpM, Kapitel XI, entwickelt davon ausgehend unter dem Titel ‚transversaler Vernunft' eine eigene Version vernunftgeleiteter Synthese der Diskurse.
Vgl. auch Reese-Schäfer, Lyotard zur Einführung, 102: „Lyotards Gedanke von der prinzipiellen Heterogenität der Sprachspiele wird auf Dauer der Kritik nicht standhalten können. Die Sprache ist zwar heterogen, die Suche nach Metaebenen wird schnell aporetisch, aber es gibt Vorgaben. Man muß sich einfach über eine Reihe von Fragen präskriptiver wie kognitiver Art verständigen, wenn man gesellschaftlich existieren will. Deshalb ist die Suche nach Übergängen unvermeidlich". Reese-Schäfer wendet sich vor allem dagegen, dem Gefühl des Erhabenen im Sinne Lyotards eine zentrale Rolle einzuräumen: „In den unmittelbaren Gefühlsformen des Sich-Verständigens steckt immer die Gefahr, daß Kritikfähigkeit und Reflexion ausgeschaltet werden …" (Reese-Schäfer, Lyotard zur Einführung, 102).
[340] Lyotard, Widerstreit, 264.
[341] Lyotard, Widerstreit, 27.

erwarten, dass es im Zuge einer politischen Umwälzung dann auch zur Reform des Wirtschafts- und Sozialrechts kommen kann.

Dass dem Widerstreit-Konzept eine unplausible aktualistische Verengung auf einzelne Sprachhandlungen zu Grunde liegt, wird auch daran deutlich, dass Lyotard den Faktor des Kontextes bzw. des jeweiligen Verstehenshorizonts kaum berücksichtigt. Nur unter dieser Prämisse ist Lyotards Annahme verständlich, dass es den erwähnten Soldaten aus Lyotards Beispiel freistehe, das ‚Avanti' des Kommandanten nicht als Befehl, sondern als Akt der Selbstdarstellung (miss-)zuverstehen.

Schließlich dürfte das aktualistische Sprachverständnis dafür verantwortlich sein, dass es Lyotard schwer fällt, Diskursdifferenz von bloßer Meinungsdifferenz zu unterscheiden, sofern es nicht möglich ist, aus einer einzigen Satzverkettung zu erschließen, welche Diskursart damit aufgerufen ist. In Lyotards umstrittener These eines angeblichen Widerstreits zwischen Leugnern und Opfern des Holocaust wird dies schlaglichtartig deutlich. Die Motive der beiden genannten Parteien mögen sich in vielem unterscheiden; zu unterstellen, die Opfer hätten kein Interesse an einer rationalen Aufklärung der Vorgänge in und um die Gaskammern, scheint jedoch nicht nur moralisch fragwürdig, sondern auch höchst unplausibel. Im Gegenteil werden die Opfer wie (vordergründig auch) die Leugner eine Rekonstruktion der wahren Vorgänge fordern. Beide Parteien fordern also in dem entscheidenden Punkt, die erkenntnisbezogene Frage nach der historischen Wahrheit der Ermordung jüdischer Menschen durch Gas zu stellen, bewegen sich also im Rahmen des kognitiven Diskurses, innerhalb dessen sie lediglich verschiedene Meinungen vertreten. Wenn es um einen Streit um historische Fakten (‚Gab es Gaskammern oder nicht'?) gibt, ist es nicht einzusehen, dass es keine Urteilsregel(n) geben sollte[342], durch die eine rationale Entscheidung herbeigeführt werden kann.

Ein weiterer Kritikpunkt: Das Widerstreitkonzept isoliert die Diskurse voneinander. Dies reduziert die Möglichkeit wechselseitiger Kritik, kann also als Immunisierungsstrategie angesehen werden. Verschärft wird das Problem dadurch, dass Lyotard aus verschiedenen systemimmanenten Gründen[343] keine präzisere Bestimmung der Diskursvielfalt vornehmen kann. Dadurch aber wird der Diskursbegriff vage und anfällig für Versuche, jede beliebige Meinung dadurch von Kritik zu schützen, dass man sie als eigenen Diskurs deklariert und damit Inkommensurabilität und Freiheit von übergeordneten Beurteilungskriterien in Anspruch nimmt. Das wirft ein interessantes Licht auf die Annahme der Diskursvielfalt, kann diese doch weder den Anspruch besonderer Geltung (als ‚Differenziertheit') beanspruchen, noch einfach als gegeben (da dem faktischen Pluralismus entsprechend) postuliert werden. Da die Kritikmöglichkeit durch Postulierung verschiedener Sprachebenen, Diskurse, Perspektiven etc. eingeschränkt wird, hat diejenige Person die Beweislast zu tragen, die solche Differenzierungen einführt. Des Weiteren kann es in isolierten Diskursen, deren Zusammenhang zu anderen Diskursen nicht geklärt ist bzw. deren Stellung und Aufgabe im

[342] Lyotard, Widerstreit, 9.

[343] Zum einen kann aus der Verkettung von zwei Sätzen nicht auf den verkettenden Diskurs geschlossen werden, zum zweiten muss Lyotards Sprachphilosophie den Raum für potentiell unendliche neue Diskurse offenlassen, zum dritten lehnt er die universalistische, wissenschaftstheoretische Konzeption von Rationalität ab, die allein ein System der Wissenschaften entwickeln könnte.

Zusammenspiel der verschiedenen Diskurse nicht bestimmt worden ist, sehr leicht zu Grenzüberschreitungen kommen. So besteht die Gefahr, dass im Rahmen des narrativen bzw. des narratologischen Diskurses Wirklichkeit gesetzt wird, obwohl dies die Aufgabe des kognitiven bzw. realwissenschaftlichen Diskurses ist, der vom Erkenntnisinteresse bzw. vom Ziel der Wahrheitsfindung bzw. adäquaten Darstellung der Wirklichkeit her strukturiert und ausgerichtet ist.

Lyotard erhebt im Rahmen seiner Widerstreit-Theorie den Anspruch, die ‚Integrität des Denkens' zu retten. Ohne das Instrument rationaler Verhältnisbestimmung und Kritik der Diskurse, allein im Hinweis auf die Widersprüche und den Streit zwischen den Diskursen, kann dieser Anspruch schwerlich aufrechterhalten werden. Die Philosophie des Widerstreits hat keine Kraft, den Pluralismus zu systematisieren und sein Abgleiten in Beziehungslosigkeit, Relativismus, Partikularismus, Grenzkonflikte und -verletzungen zu verhindern. Das abstrakte Prinzip des Widerstreits selbst bietet keine Möglichkeit, die Stimmen zu orchestrieren, was nötig wäre, um sie zur Geltung zu bringen und nicht im Chor der anderen untergehen zu lassen.

### *3.5.2. Kritik der Vernunftkritik*

Zunächst ist an Lyotards Ausführungen zu kritisieren, dass er wie Koschorke beständig dazu neigt, den spekulativen und den kognitiven Diskurs in eins zu setzen, als ob Kritik am spekulativen Diskurs auch zugleich Kritik am kognitiven Diskurs bedeuten würde. Die Tatsache, dass die universalisierende Vernunft ‚Auschwitz' nicht als vernünftig integrieren kann[344], ist beispielsweise kein Argument gegen den ‚räsonnierenden Verstand', da eine rationale Erklärung, das heißt Aufklärung der Zusammenhänge den Vorkommnissen keinen Sinn verleihen will. Die Tatsache der Irrationalität und Abgründigkeit menschlichen Handelns trifft somit nicht die universalisierende Vernunft schlechthin, sondern nur einen totalisierten Vernunftbegriff à la Hegel. Grund für diese Konfundierung mag sein, dass Lyotards Begründungsdenken dem von Hegel verachteten bloß ‚räsonnierenden' Verstand, der in die 'Bescheidenheit der Endlichkeit' zurücktrete[345], sowieso kein eigenes Gewicht zugesteht: der Verstand sei unselbständig, bedürfe einer Begründung und könne sich daher nicht über das Spekulative stellen: „Ungeheuerlich erscheint das spekulative Spiel nur im Hinblick auf den Verstand, dieser aber verkennt seine Voraussetzungen, er hält sie für evident, für Axiome oder Bedingungen der Möglichkeit. Er nimmt ursprüngliche, erste Sätze an. Die gibt es nicht"[346]. Lyotard übersieht hier die moderne Fassung kritischer Vernunft, die von ihrem hypothetisch-deduktiven Selbstverständnis her schon lange das klassische Begründungsdenken, welches auf Axiome oder transzendentale Bedingungen der Möglichkeit setzt, hinter sich gelassen hat[347]. Darüber hinaus zeigt gerade das Beispiel Auschwitz, dass die kognitive Vernunft (‚Verstand') gegenüber der spekulativen Vernunft in ihrer Eigenständigkeit wahrzunehmen und zu rehabilitieren ist. Denn sie bekäme gegen Hegel Recht, weil sie den Schrecken mit ihren

[344] Lyotard, Widerstreit, 178.
[345] Lyotard, Widerstreit, 156.
[346] Lyotard, Widerstreit, 166.
[347] Vgl. dazu exemplarisch die Kritik von Albert, Traktat, 13–18.53–56, am Begründungsdenken im Allgemeinen und am axiomatischen Denken im Besonderen.

Aufklärungsversuchen gerade heraushebt, statt ihn durch Integration in ein spekulatives Gesamtkonzept zu neutralisieren.

Der kognitive Diskurs wird von Lyotard zunächst sachgemäß charakterisiert: „Die kognitive Frage interessiert sich dafür, ob der Zeichenzusammenhang, mit dem man es zu tun hat (der Audruck, der einen Anwendungsfall der Wahrheitsbedingungen darstellt), einen Bezug zu realen Referenten ermöglicht oder nicht“[348]. Charakteristisch für den kognitiven Diskurs ist tatsächlich die Validierung im engeren Sinne[349]. Allerdings illustriert das von Lyotard mehrfach benutzte Beispiel Auschwitz eindrücklich, wie verzerrend seine Darstellung des kognitiven Diskurses ist. Verzerrend ist bereits Lyotards Unterfangen, die haltlosen Argumentationen von Holocaust-Leugnern als Musterbeispiel rational-wissenschaftlicher Methodik, das heißt des kognitiven Diskurses zu machen. Vor allem verzerrt er diesen Diskurs, indem er es so hinstellt, als müssten die Opfer als Zeugen ihrer eigenen Vergasung auftreten um die historische Wahrheit dieses Vorgangs zu belegen, oder als wäre das Zeugnis der Überlebenden in einem rationalen Ermittlungsverfahren bar jeder Beweiskraft oder Relevanz. In diesem Zusammenhang konstruiert Lyotard die Aporie, dass ein Beweisverfahren bezüglich der Gaskammern nicht möglich sei, weil jemand, der die Gaskammern erlebt habe, heute nicht mehr am Leben sein könne um davon zu berichten[350]. Er betont immer wieder, dass aus dem Konflikt zwischen Opfern und Leugnern kein Rechtsstreit gemacht werden könne, so dass der typische Fall eines Widerstreits vorliege. Aber seine Konstruktion scheitert bereits an der falschen, weil extrem positivistischen Interpretation der kognitiv-wissenschaftlichen Diskursregeln. So gibt es über die direkten Zeugenaussagen der direkten Opfer hinaus[351] mehr als genügend unabhängige Zeugenaussagen und Indizien, welche die Tatsächlichkeit der Vergasungen belegen. Lyotards pauschale Behauptung, es gebe solche Beweise nicht, sie seien alle vernichtet worden, ist schlicht falsch[352].

Lyotard skizziert offenbar eine positivistische Karikatur des Verfahrens kritischer Rationalität um qua Paradoxie (‚Die Vergasten müssten als Zeugen auftreten‘) im Stile Kants die vermeintlichen Grenzen des rationalen Diskurses aufzeigen zu können[353]. Die Frage der Belegbarkeit von erlittenem Unrecht[354] ist aber selbst schon Teil des kritischen Verfahrens und kann auch – anders als von Lyotard suggeriert – in diesem Beispiel erfolgreich beantwortet werden. Von Unterdrückung einer Streitpartei kann dabei keine Rede sein. Gerade der so eröffnete Rechtsstreit nimmt beide Seiten, Opfer wie Leugner der Gaskammern, ernst und beinhaltet die Möglichkeit einer Lösung. Er stellt die Klärung der Faktenlage in Aussicht, die

[348] Lyotard, Widerstreit, 96.

[349] Lyotard, Widerstreit, 98. In einem weiteren Sinne gilt für alle Diskursarten, dass sie Sätze validieren: „Validierung ist eine Diskursart, kein Satz-Regelsystem“ (Lyotard, Widerstreit, 59).

[350] Lyotard, Widerstreit, 17f: „Der einzig annehmbare Beweis für ihre [der Gaskammer, Anm.] tödliche Wirkung besteht darin, daß man tot ist. Als Toter aber kann man nicht bezeugen, daß man in einer Gaskammer umgekommen ist“.

[351] Gegen die These Lyotard, Widerstreit, 17.

[352] „Von der Geschichtswissenschaft könnte nur das Ausmaß des Verbrechens ermittelt werden. Aber die zur Validierung nötigen Dokumente wurden selbst weitgehend vernichtet. Das zumindest kann ermittelt werden.“ (Lyotard, Widerstreit, 105; vgl. Lyotard, Widerstreit, 104).

[353] Dagegen Welsch, UpM, 236, der die prekäre Argumentation Lyotards so darzustellen versucht, als ginge es ihm allein um die Absurdität der Beweisforderung der Leugner der Gaskammern: „In diesem Fall ist das Prüfverfahren keines: es hat das Ergebnis vollständig präjudiziert“.

[354] Lyotard, Widerstreit, 20.25.104ff.

beide Kontrahenten erwarten. Lyotards Problembeschreibung dagegen, mit der er seinen am Widerstreit orientierten deliberativen Ansatz zur Geltung bringen will, ist gerade nicht die Zur-Geltung-Bringung aller Stimmen, sondern die Konstruktion einer absurden Aporie, die beide Stimmen gleich-gültig werden lässt. Darüber hinaus macht sich Lyotard die Argumentation der Leugner der Gaskammern (‚Ich war dort, ich kann darüber reden'[355]) zu eigen, wenn er unterstellt, dass sich die Vergasung von Millionen von Juden nicht in einem kritisch-rationalen Verfahren bestätigen lasse[356]. Damit bestreitet er die Tatsächlichkeit, den Sachverhaltscharakter der Vergasung – so etwa, wenn er davon spricht, mit Auschwitz sei „etwas Neues in der Geschichte passiert, das nur ein Zeichen und keine Tatsache sein kann"[357].

Lyotards Holocaust-Beispiel ist auch deshalb sehr fragwürdig, weil mit Mitteln der Emotionalisierung und Moralisierung versucht wird, die prinzipiell höchst plausible These zu diskreditieren, nur das sei als wirklich anzuerkennen, was auch nachgewiesen oder plausibel gemacht werden könne. Wer wagt es schon zu widersprechen oder Zweifel anzumelden, wenn die Opfer des Holocaust als solche dargestellt werden, die einen „Schaden, der als solcher nicht nachgewiesen werden kann"[358], reklamieren? Es fragt sich nur, ob es nicht viel problematischer ist, den Holocaust als einen Fall zu konstruieren, der mit rationalen Mitteln bzw. mit einem empirisch-historischen Verfahren nicht nachgewiesen werden kann. Lyotard kommt hier seinem Gewährsmann, dem Holocaustleugner Faurisson, in der Argumentation sehr weit entgegen. Zudem ist es das eine, einen erlittenen Schaden nicht nachweisen zu können, das andere, einer Zeugenaussage von vornherein die Akzeptanz oder gar die Möglichkeit ihrer Artikulation zu verweigern. Lyotard blendet beide Fälle beständig ineinander und suggeriert damit, dass kein Unterschied bestehe zwischen kritischer Auseinandersetzung und Machtwillkür[359].

Natürlich ist es möglich, den Fall zu konstruieren, dass einem Menschen ein Unrecht widerfährt, das nicht belegt werden kann. Lyotard kritisiert, dass in dieser Hinsicht „die Wirklichkeit … immer zu Lasten des Klägers"[360] gehe. Aber aus rationaler Sicht bleibt dennoch als plausible Regel bestehen, dass ein Betroffener bzw. Kläger diesen Beweis erbringen muss; er hat die Bringschuld bzw. die Beweislast. Wird sie nicht erfüllt, bleibt aus kritisch-rationaler Sicht bis auf Weiteres nur die Annahme, dass es sich um eine Illusion handelt. Diese skeptische oder agnostische Haltung schließt einen Respekt vor dem Klagenden ebenso ein wie das selbstkritische Zugeständnis der Möglichkeit, dass es sich so verhalten könnte, wie der Klagende behauptet. Von der Unterdrückung einer Stimme kann hier keine Rede sein.

[355] Lyotard, Widerstreit, 65

[356] So auch Reese-Schäfer, Lyotard zur Einführung, 75: „Lyotard diskutiert die Einwände gegen die Beweismöglichkeit für diese Verbrechen sehr ernsthaft – für meine Begriffe zu ernsthaft, weil es offenkundig ist, daß Opfer nicht mehr aussagen können und Spuren beseitigt wurden. Lyotard berücksichtigt nicht, daß es ja auch den Indizienbeweis, das Geständnis einiger Mittäter und die Aussage von Zeugen gibt, die die Ereignisse beobachtet haben; es gibt Spuren, z.B. die herausgebrochenen und gesammelten Goldzähne der Opfer und die Abrechnungen darüber".

[357] Lyotard, Widerstreit, 106.

[358] Lyotard, Widerstreit, 20.

[359] Gegen Lyotard, Widerstreit, 20.25.

[360] Lyotard, Widerstreit, 26; vgl. 106.

Schließlich ist es auch unerfindlich, worin der Nachteil im Verhältnis zu der von Lyotard propagierten Haltung bestehen soll, denn dass jede Stimme, von der ‚Zeugnis abgelegt wird'[361], zugleich zu ihrem Recht kommt, wird ja bei Lyotard auf Grund der aporetischen Widerstreit-Konstellation von vornherein ausgeschlossen[362]. Auch am Beispiel der Gerechtigkeit wird somit deutlich, dass Lyotard an einer Idee totaler Vernunft festhält, die sich darin zugleich „als positive Realform unmöglich" macht[363], während die universalistisch konzipierte juristische Rationalität zumindest von Fall zu Fall eine konkrete Lösung von Konflikten verspricht. „Der Preis solcher Fundamentalgerechtigkeit ist … peinlich hoch: Am Ende muß jede wirklich belangvolle Gerechtigkeit für unmöglich erklärt werden"[364]. Heterogenität und Inkommensurabilität der Diskurse werden von Lyotard verabsolutiert und genau deshalb verstetigt: „Wegen der Absolutheit der Unterschiede wird der Widerstreit zum Normalfall und zugleich unaufhebbar"[365]. „Diese Konzeption läßt keine Gerechtigkeit mehr zu, der man nicht zugleich ihre Ungerechtigkeit nachweisen könnte"[366].

Es ist unerfindlich, wie Lyotard die ‚Integrität der Vernunft' noch retten will, wenn er die Einstellung, dass „nur die kognitiven Regeln zur Ermittlung der historischen Wirklichkeit und zur Validierung seiner Bedeutung angelegt werden können"[367], als revisionistisch diffamiert[368]. Auch ist die Frage, ob die kritisch-fallibilistische Einstellung, keine sichere Wahrheit anzuerkennen, als ‚Nihilismus'[369] eingestuft werden kann. Man mag akzeptieren, dass der Verzicht auf die Todesstrafe in modernen Gesellschaften auch aus der Einsicht in die eigene Irrtumsfähigkeit resultiert. Aber ist das ein Nachteil? Auch wird nicht zu bestreiten sein, dass trotz Fallibilismus ein Wissen (‚Vermutungswissen') bzw. ein Wahrheitsanspruch (‚hypothetische Wahrheit') möglich ist. Darin besteht ja gerade der Unterschied zwischen einer Fallibilist*in und einer Skeptiker*in, dass sie zur Positionalität durchaus fähig ist und diese auch bejaht. Es ist daher überzogen zu behaupten, ‚die Verteidigung' sei ‚nihilistisch', die ‚Anklage' vertrete demgegenüber (immer) ‚das Seiende'[370]. Selbstverständlich wäre auch ein rationales Verfahren absurd, das einem Angeklagten die Pflicht auferlegt zu belegen, dass er eine bestimmte Eigenschaft nicht besitzt, z.B. kein Drogendealer zu sein[371].

Im Ergebnis ist Lyotards Kritik kritischer Vernunft ein Pädoyer für das „Schweigen und d[ie] von ihm aufgerufenen Sätze[]"[372]: Es geht ihm um ein Festhalten an der Möglichkeit, dass dennoch etwas geschehen ist, selbst wenn es keinerlei rationalen Anhaltspunkt für diese Annahme gibt. Von daher bleibt „ein komplexes Gefühl, das von der negativen Darstellung des Unbestimmten hervorgerufen wird"[373]. Das Schweigen des dafür sensibilisierten Historikers

[361] Lyotard, Widerstreit, 11/12, 22.
[362] Vgl. Welsch, UpM, 238f.
[363] Welsch, UpM, 240.
[364] Welsch, UpM, 253.
[365] Welsch, UpM, 252.
[366] Welsch, UpM, 252, Anm. 42.
[367] Lyotard, Widerstreit, 106.
[368] Der von Lyotard erhobene Vorwurf, der ‚konformistischen Rechtssprechung' ist in diesem Zusammenhang genauso abwegig, wie der des ‚Rechtspositivismus' (Lyotard, Widerstreit, 106).
[369] Lyotard, Widerstreit, 26.
[370] Lyotard, Widerstreit, 26.
[371] Lyotard, Widerstreit, 26f.
[372] Lyotard, Widerstreit, 106.
[373] Lyotard, Widerstreit, 105.

sei ein Zeichen – und solche Zeichen „sind keine Referenten, an die sich Bedeutungen heften, die sich im kognitiven Regelsystem validieren ließen; sie zeigen vielmehr an, daß etwas, das in Sätze gebracht werden muß, in den geltenden Idiomen nicht artikuliert werden kann …“[374]. Was sich im Schweigen, im Gefühl ausspricht, sei nicht nachweisbar, vielmehr ein Zeichen „dass etwas Ungeäußertes, Unbestimmtes zu äußern bleibt“[375]. Aber auch hier stellt sich die Frage, wie Lyotard die Integrität des Denkens retten will, wenn er den Grundsatz abweist, „daß man mit Gefühlen keine Geschichte betreibt, sondern sich an die Fakten zu halten habe“[376]?

Auf jeden Fall zurückzuweisen ist die These Lyotards, die Nichtberücksichtigung des Gefühls als Zeichen und Zeugnis für etwas Unbestimmtes, Ungesagtes stelle einen Akt der Unterdrückung dar. Denn entweder bleibt das Zeugnis ein reines Gefühl, dann steht es auch nicht im Gegensatz zum rationalen Verfahren und der Umgang mit ihm stellt ein Problem sui generis dar. Oder aus dem Gefühl wird ein inhaltlicher Einwand abgeleitet, der dennoch dem rationalen Verfahren entzogen bleiben soll. Letzteres ist bei Lyotard der Fall, auch wenn er auf einer sprachphilosophischen Metaebene argumentiert und sich auf Nichtausweisbares beruft. Dann jedoch übt nicht diejenige Person einen Zwang aus, die auf dem rationalen Verfahren beharrt, sondern diejenige, die dogmatisch auf ihrer Sicht der Dinge beharrt, ohne sie plausibel machen zu können. Denn der Anhänger des kritisch-rationalen Verfahrens wird zugestehen, dass die Nicht-Belegbarkeit einer These etwas anderes ist als ihre (endgültige) Widerlegung, er wird daher eine selbstkritisch-abwartende und keine dogmatische Haltung einnehmen[377].

Besonders absurd ist Lyotards Vorwurf, der kognitive Diskurs berge ein ‚terroristisches‘ Potential. Jeder Versuch, das Ganze der Wirklichkeit als dem kritisch-rationalen Erkenntnisverfahren zugänglich, das heißt als „Erkenntnisobjekt (dessen Realität man dem protokollarischen Verfahren unterwerfen kann usw.)“[378] zu behandeln, wird als „totalitär“[379] gebrandmarkt. So suggeriert Lyotard, im Versuch einer rationalen Klärung würden die Positionen der Holocaustleugner unterdrückt. Dass das Vertreten dieser Meinung im Fall Faurissons auch zu Repressionen bzw. Verurteilungen geführt hat, ist allerdings kein Argument dagegen, dass diese Position ernsthaft diskutiert werden kann bzw. diskutiert worden ist. Den Versuch der Widerlegung einer Meinung bereits als ‚Schaden‘ zu werten[380], scheint sogar im Rahmen der Widerstreit-Konzeption nicht folgerichtig zu sein, sofern es um eine Meinungsverschiedenheit und nicht um einen Konflikt verschiedener Diskurse geht.

Ein weiterer Einwand: Das kritisch-rationale „Ermittlungsverfahren bezüglich der Realität“[381] kennt kein Wahrheitsmonopol kommunistischer Prägung, wie Lyotard fälschlich unterstellt.

---

[374] Lyotard, Widerstreit, 105.
[375] Lyotard, Widerstreit, 106.
[376] Lyotard, Widerstreit, 106.
[377] Kanitscheider, Naturalismus, 33, demonstriert dies am Beispiel der Position des Naturalismus: „Der Transzendenz-Skeptiker nimmt … eine abwartende Haltung ein: er wartet, bis der Verteidiger einer außerweltlichen Ontologie seine guten Gründe vorbringt. Der Skeptiker ist dabei nicht gezwungen, Gründe für die Nichtexistenz der in Frage stehenden Seinsbereiche zu bringen“.
[378] Lyotard, Widerstreit, 20.
[379] Lyotard, Widerstreit, 20.
[380] Vgl. Lyotard, Widerstreit, 9.
[381] Lyotard, Widerstreit, 19.

Im kognitiven Diskurs gibt es weder einen Zwang zum Konsens, noch besitzen seine Funktionäre bzw. Fachleute unhinterfragbare Autorität[382]. Es geht im kognitiven Diskurs gar nicht um ‚Konsens'[383]; das Verfahren kritischer Prüfung jedenfalls rechnet vielmehr damit, dass es Menschen gibt, die anderer Meinung sind, die andere Argumente plausibel finden, die andere wissenschaftliche Kriterien anlegen und begrüßt dies ausdrücklich. Auch der Vorwurf, der „Wissenschaftsstaat"[384] erkenne „die Realität … nur als methodisch ermittelte", und verfüge „über das Monopol der Ermittlungsverfahren bezüglich der Realität"[385], so dass er „die Tätigkeit der Opposition generell als ein kriminelles Vergehen betrachte[]"[386] ist nicht sachlich begründet. Im kritisch-rationalen Diskurs können auch die Methoden und Kriterien immer wieder Gegenstand kritischer Prüfung werden. Im Wissenschaftsdiskurs ist das Prinzip kritischer Prüfung als Prinzip der Selbstkritik eingebaut, der sich sowohl auf die eigenen inhaltlichen Ergebnisse, als auch auf die verwendenten Methoden bezieht. Kein Laie ist darüber hinaus gezwungen, die von Fachleuten gelieferten Ergebnisse blind anzuerkennen. Das gilt selbst und gerade dann, wenn das Prinzip kritischer Prüfung vom wissenschaftlichen auf den politischen Diskurs übergeht. Denn das Prinzip von Konstruktion und Kritik (Albert) impliziert sozialpolitisch das Konzept einer pluralistischen, offenen Gesellschaft (Popper).

Es ist bezeichnend und verweist auf den explizit[387] kantischen Hintergrund seines Philosophierens, dass Lyotard darauf aus ist, das Verfahren kritischer Prüfung möglichst eng, nämlich positivistisch, auf empirische Gegenstände bezogen zu formulieren, da auf diese Weise die vermeintlichen Grenzen dieses Verfahrens besser herausgestellt werden können. So behauptet er, im Unterschied zu einem Virus oder einem Sternensystem könne der Kommunismus „nicht beobachtet werden"[388], da dieser im Gegensatz zu einem ‚Gegenstand der Erkenntnis' eine „Idee der historisch-politischen Vernunft"[389] sei. So seien auch Arbeit, Nation, Wertsetzung „Ideen im kantischen Sinne"[390], „keine Referenten von Erkenntnissätzen"[391]. Bedeutet aber diese Unterscheidung wirklich zwangsläufig: „Es gibt keine entsprechenden Verfahren, um ihre Realität im kognitiven Sinne zu beweisen oder zu widerlegen"[392]? Damit wird einer universalen Anwendung des den Realwissenschaften entlehnten Verfahrens kritischer Prüfung eine Absage erteilt und Kritik willkürlich eingeschränkt. Ziel des Diskurspluralismus ist dezidiert die Beschränkung des Prinzips kritischer Prüfung: Die verschiedenen Diskurse[393] sollen gegeneinander isoliert werden, um die „Zuständigkeit dieses oder jenen Tribunals auf diese oder jene Satzart zu beschränken"[394]. Abgesehen davon, dass die Regeln der kritischer Prüfung nicht von Tribunalen festgelegt

[382] Lyotard, Widerstreit, 19.
[383] Lyotard, Lyotard, Widerstreit, 43.
[384] Lyotard, Widerstreit, 19.
[385] Lyotard, Widerstreit, 19.
[386] Lyotard, Widerstreit, 19.
[387] Lyotard, Widerstreit, 19.
[388] Lyotard, Widerstreit, 19.
[389] Lyotard, Widerstreit, 19.
[390] Lyotard, Widerstreit, 56.
[391] Lyotard, Widerstreit, 56.
[392] Lyotard, Widerstreit, 56.
[393] Lyotard spricht an dieser Stelle verwirrenderweise wieder einmal von Satz-Regelsystemen (Lyotard, Widerstreit, 20).
[394] Lyotard, Widerstreit, 20.

werden, sofern ihrerseits einer kritischen Diskussion offen stehen, lässt sich fragen, ob es sinnvoll ist, politisch-historische ‚Ideen' von der „protokollarischen Anleitung der Erkenntnis", das heißt von einem allgemeinen Verfahren kritischer Prüfung zu dispensieren, oder ob nicht gerade dieser Dispens totalitäre Konsequenzen nach sich ziehen kann.

Die rationale Bindung von Behauptungen über die Wirklichkeit an ein Verfahren kritischer Prüfung wird von Lyotard vehement zurückgewiesen und durch einen intuitiven Realitätsbegriff ersetzt: „Ein Ding ist wirklich, meinen wir, wenn es existiert, selbst wenn niemand seine Existenz verifizieren kann"[395]. „Ebensowenig machen die Sprecher den Gegenstand, über den sie reden, durch ihre Beweisführung wirklich. Die Existenz lässt sich nicht erschließen. Das ontologische Argument ist falsch. Jede Aussage über die Wirklichkeit setzt diese bereits voraus"[396]. Lyotard sitzt dabei allerdings einem Missverständnis auf: Es ist eine Sache, die Realität als sprachunabhängig zu definieren und eine andere Sache, Behauptungen über diese Realität aufzustellen. Die Verfahren der Beweisführung erheben also mitnichten den Anspruch, den Gegenstand, über den sie reden, wirklich zu machen, sie erheben aber den berechtigten Anspruch, dass es ein Verfahren geben muss, das klärt, ob eine Realitätsbehauptung der Realität entspricht oder nicht. Diese Überprüfung wiederum kann nicht ‚an der Realität' durchgeführt werden, sondern nur über ein Verfahren der Evaluation von Sätzen.

Unsinnig und auch zynisch ist daher Lyotards Aussage: „Die Vernichtung der Realität der Gaskammern ist identisch mit der Vernichtung der Realität des Referenten in den Verifikationsverfahren"[397] oder die von Lyotard zitierte These Vidal-Naquets, die Verifikationsverfahren seien der Versuch einer „Ausrottung auf dem Papier, die die tatsächliche Ausrottung ablöst"[398]. Zynisch sind diese Aussagen, weil die physische Vernichtung von Menschen mit einem intellektuellen Wettstreit gleichgesetzt wird. Unsinnig sind diese Ausssagen, weil ‚die Realität' nicht gegen ein Verfahren ausgespielt werden kann, das sich auf Aussagen bezieht. Darüber hinaus ermöglicht das Verfahren kritischer Prüfung einen fairen Wettbewerb der Ideen und steht zudem immer unter dem fallibilistischen Vorbehalt, schließt also keine Denkalternative endgültig aus. Schließlich und vor allem macht ein kritischer Wettstreit der Ideen die physische Vernichtung der Kontrahenten überflüssig; frei nach dem Motto Karl Poppers: ‚Lasst Theorien sterben, nicht Menschen'.

### *3.5.3. Kritik des deliberativen Diskurses*

Wie ausgeführt ist Lyotard skeptisch bezüglich der Möglichkeit sozial-politischer Vernunft, die lediglich als Machtausübung in den Blick kommt. Bezeichnenderweise wird selbst der Akt der Proklamation allgemeiner Menschen- und Bürgerrechte als hegemoniale Unterjochung des Individuums interpretiert, da sich Übereinkünfte immer nur regional bilden könnten und diese nicht kurzschlüssig auf alle Menschen ausgeweitet werden dürften[399]. Rechtsstaatliche

[395] Lyotard, Widerstreit, 64.
[396] Lyotard, Widerstreit, 64.
[397] Lyotard, Widerstreit, 64.
[398] Lyotard, Widerstreit, 64f; vgl. Vidal-Naquet, Les Juifs, 226.
[399] Vgl. etwa Lyotard, Widerstreit, 170f.

Gerechtigkeitsforderungen werden als unzureichend dargestellt, als könnten sie das Unrecht prinzipiell nicht beheben[400]. So speist sich die Legitimation des Nürnberger Kriegsverbrecherprozesses nach Lyotard nicht aus den Menschenrechten, sondern aus dem gewonnenen Krieg, das heißt letztlich aus dem Recht des Stärkeren[401].

Dem entspricht Lyotards Grundthese, dass ein Widerstreit grundsätzlich nicht als Rechtsstreit behandelt werden könne und dürfe. Die Konstatierung eines Widerstreits trägt allerdings nur auf den ersten Blick zur Rehabilitierung angeblich unterdrückter Stimmen bei. Der Konflikt wird qua Inkommensurabilität scheinbar gelöst, in Wahrheit aber werden nur die rationalen Mittel zu seiner Lösung zerstört bzw. als unbrauchbar deklariert, so dass der Konflikt auf andere Weise, nämlich durch Macht, ‚gelöst' werden muss.

So liegt es in der Logik der Widerstreit-Theorie, dass ein Opfer nur durch Vergeltung das Unrecht aufheben kann, und es „kann dies nur im Widerspruch zum Recht geschehen"[402]. Lyotard fordert hier quasi dazu auf, sich in einer Art Selbstjustiz die Gerechtigkeit als ‚Vergeltung'[403] zu verschaffen, die vor Gericht keine Chance hätte[404]. Vergeltung und Selbstjustiz werden als befreiender Wechsel einer Diskursart aufgefasst. Lyotard appelliert explizit für eine „Vergeltung gegen das Recht" im Namen der „Autorität des Unendlichen oder des Ungleichartigen"[405].

Dem entspricht, was Lyotard als Alternative zum universalen kognitiven Diskurs anzubieten hat. Die deliberative Diskursart nämlich ist laut Lyotard ‚politischer' bzw. ‚sozialer' Natur. Das Soziale ist das Satz-Universum, das Politische die Frage nach der Satz-Verkettung[406]. Das Deliberative gehorcht entsprechend „den dialektischen und rhetorischen Diskursarten"[407], die mit Argumenten arbeitet, um ‚den Gesprächspartner zum Schweigen' zu bringen[408] bis ein Urteil erreicht ist[409]. Dem sprachphilosophischen Absolutismus entspricht somit ein Absolutismus sozialer Sprachereignisse und ihrer deliberativen, das heißt kommunikativ-politischen Steuerung.

Durch das Fehlen einer vernünftigen Verhältnisbestimmung droht der Diskurspluralismus in die Extreme totaler Einheitsvernunft oder vernunftlosen Relativismus zu verfallen. Dem würde die Machtförmigkeit der Diskursverhältnisse entsprechen, was Lyotard wie erwähnt auch unumwunden zugibt. Programmatisch formuliert er die These, Revolution, Krieg etc. sei gerechter als ein Gerichtsurteil, da es den Widerspruch aufdecke[410]. Auch die Hegemonie der deliberativen Vernunftform ist natürlich machtförmig, das heißt resultiert aus

[400] Lyotard, Widerstreit, 104f.
[401] Lyotard, Widerstreit, 104.
[402] Lyotard, Widerstreit, 59.
[403] Lyotard, Widerstreit, 59f.
[404] Lyotard, Widerstreit, 59f.
[405] Lyotard, Widerstreit, 61. Wie mit diesen Voraussetzungen Lyotards Auskunft zu vereinbaren sein soll, „daß man offensichtlich in den Naturrrechten, in den fundamentalen Freiheitsrechten Grenzen der Formgebung finden kann" und dass es sich dabei um „Minimalforderungen" handele, „die man in gewisser Weise absolut nicht relativieren darf" (Lyotard in van Reijen/Veerman, Die Aufklärung, 151), bleibt Lyotards Geheimnis.
[406] Lyotard, Widerstreit, 234; vgl. Lyotard, Widerstreit, 231f.
[407] Lyotard, Widerstreit, 247.
[408] Lyotard, Widerstreit, 248.
[409] Lyotard, Widerstreit, 248.
[410] Lyotard, Widerstreit, 234.

Machtausübung, statt diese nur zu legitimieren. Lyotard bezeichnet sie als ‚rationalen Terror' – der allerdings ‚inklusiv und progressiv' sei[411]. Die relativistische Alternative könnte man jener Machtform zuordnen, die Lyotard von der seinen absetzt und die er ‚rassistischen Ausnahme-Terror' nennt. Jener sei ‚exklusiv und regressiv und werde getragen von der Erzählung. Lyotard erläutert dies am Beispiel des Nationalsozialismus: „Die Verschmelzung von Genealogie und Gutem wird durch den Mythos, durch die Erzählung der nordischen Völker bereitgestellt. Unter diesem Namen und kraft dieses Erzählakts vergißt eine Entität ihre Kontingenz und kann ihren Aberglauben bis zum Rausch ihrer Notwendigkeit und ihrer Tugendhaftigkeit steigern"[412].

### *3.5.4. Kritik der transversalen Vernunft*

Welsch hat die Philosophie Lyotards positiv aufgenommen und dabei den Begriff des Pluralismus ins Zentrum gestellt. Von seiner Rekonstruktion her soll hier argumentiert werden. Dies scheint besonders ergiebig, da Welsch zunächst als kompromissloser Befürworter eines absoluten Pluralismus auftritt, später jedoch zunehmend kritische Aspekte formuliert, die dem Gedanken einer universalen Vernunftkonzeption wieder neue Nahrung geben.

Grundsätzlich schließt sich Welsch eng an Lyotards These vom ‚Ende der Totalität in Geschichten' an[413]. Demnach ist uns „die Unmöglichkeit … übergreifender Meta-Erzählungen zur Einsicht geworden … Wir haben den Trug der Ganzheit durchschaut, haben statt dessen Vielheit erkennen und anerkennen gelernt und haben beobachtet, wie sich an den Ganzheitsprojekten, je mehr sie sich anstrengen, um so deutlicher ihre Partikularität hervorkehrt"[414]. Deutlicher als Lyotard ist sich Welsch aber auch der Tatsache bewusst, dass mit diesem Urteil keine Abkehr von der Totalitätsperspektive vollzogen ist, dass die Rede vom Ende der Totalität vielmehr das Totalitätsdenken zur geheimen Voraussetzung hat, so dass man von einem absoluten Pluralismus sprechen könnte: „Wenn man so will, ist das jetzt unsere Meta-Erzählung"[415]. Daher ist nun doch „[d]as postmoderne Denken … fürwahr wie kein zweites auf das Ganze bezogen" – sofern nämlich „[d]ie Grunderfahrung der Vielheit und Heterogenität … zur Offenhaltung des Ganzen [motiviert]"[416]. Welschs Vermutung, dass „Einheit und Vielheit nicht auf Dauer feindliche Brüder sein oder bleiben [müssen]"[417], bewahrheitet sich somit in Konsequenz seines eigenen Ansatzes radikaler, als dem Autor selbst klar zu sein scheint.

Somit nimmt Welsch wie schon Lyotard eine Form idealistischen Einheitsdenkens auf, die in der Tat zu kritisieren ist. Der Traum, alle Meinungen und Perspektiven unter die Perspektive einer Einheitsvernunft bringen zu können, scheint ausgeträumt – und wird doch von Lyotard und Welsch gerade dadurch noch am Leben erhalten, dass beide aus dem Scheitern des

[411] Lyotard, Widerstreit, 177.
[412] Lyotard, Widerstreit, 178.
[413] Welsch, UpM, 172f.
[414] Welsch, UpM, 172f.
[415] Welsch, UpM, 173.
[416] Welsch, UpM, 246.
[417] Welsch, UpM, 177.

Einheitsdenkens das Prinzip eines ‚fragmentierten und pluralisierten Denkens' destillieren. Dies wird deutlich, wenn Welsch den ‚Boden der Vielheit' als ‚fundamentale' „Grundstruktur der Welt"[418] bezeichnet und dabei nicht nur die faktische Pluralität der Perspektiven normativ auflädt, sondern zusätzlich die subjektive Wahrnehmung pluraler Perspektiven zu einer ‚objektiven'[419] Notwendigkeit hypostasiert. Zugleich wird die genannte Alternative einer rationalen Synthese bzw. Verhältnisbestimmung der verschiedenen Perspektiven dadurch unterlaufen, dass der absolute Pluralismus mit der These eines grundsätzlichen ‚Finitismus der Vernunft' einhergeht – zumal die Vernunft selbst der Diagnose prinzipieller Pluralität unterworfen wird[420].

Das Einheitsdenken tritt also in der Form allumfassender ‚Vielheits-Offenheit'[421] auf - dies allerdings um den Preis des Relativismus und der Gleich-Gültigkeit[422]. Die Alternative wäre die Rückkehr zu einer neuzeitlich-aufgeklärten Erkenntnistheorie, welche an der Wahrheit der eigenen partikularen Perspektive bzw. Meinung festhält. Dabei wäre allerdings der Einsicht in die Partikularität der eigenen Position wahrhaft postmodern dadurch Rechnung zu tragen, dass ihre Fallibilität eingeräumt wird, was echte Toleranz im Sinne eines ‚theoretischen Pluralismus' (Albert) nach sich zöge. Anders dürfte im Übrigen kaum der von Welsch bei aller Vielheits-Euphorie eingeräumten Tatsache (!) Rechnung zu tragen sein, dass „[m]an … immer eine Perspektive [vertritt]"[423].

Wer demgegenüber Wahrheit auf die ‚vielen Perspektiven' verteilt[424], der darf sich offenbar doch wieder im Besitz der absoluten Wahrheit wähnen, da er eine Perspektive ‚oberhalb' der partikularen Wahrheitsansprüche einnimmt, die damit automatisch jeder kritischen Infragestellung bzw. Auseinandersetzung enthoben scheint. Gleichzeitig scheint aus dieser exponierten Position heraus jeder Versuch einer ‚Verabsolutierung eines Partikularen' als totalitär verdammt werden zu können[425], ohne auch nur in eine kritische Auseinandersetzung eintreten zu müssen.

[418] Welsch, UpM, 177.
[419] Welsch, UpM, 177.
[420] Bezug nehmend auf Kant verweist Welsch darauf, dass mit der Unterscheidung eines ‚kognitiven, moralischen und ästhetischen' Rationalitätstyps „Vernunft zunehmend heterogen auf[tritt]" (Welsch, UpM, 174). Vgl. die Passage in Welsch, UpM, 266f, in der als Berufungsinstanzen für einen Pluralismus der Vernunft neben Kants Unterscheidung auch die Wissenschaftstheorie konkurrierender Paradigmen und die Rehabilitierung außerwissenschaftlicher Rationalitätsformen genannt werden. Dies erklärt Welschs Ablehnung des ‚theoretischen Pluralismus' Alberts und dessen Religionskritik (vgl. Welsch, UpM, 266f). Hält man wie Albert an einem universalen und einheitlichen Verständnis kritischer Rationalität fest, muss dies jedoch keineswegs gleichbedeutend sein mit einer Verabsolutierung der Wissenschaft, sofern man dieses Verständnis wie ausgeführt durchaus mit der Anerkennung der Verschiedenheit der Darstellungsformen in Übereinstimmung bringen kann.
[421] Welsch, UpM, 176.
[422] Vgl. etwa Zima, Moderne/Postmoderne, 100–106 und öfter. Gegen die Hinweise von Welsch, UpM, 322f, die Postmoderne dürfe bzw. solle nicht in Indifferenz und Beliebigkeit umschlagen, antwortet Zima, Moderne/Postmoderne, 103, lakonisch: „Darf nicht, soll nicht. Wer wird sie daran hindern, zumal Welsch selbst … die postmoderne Neigung zu Oberflächlichkeit und Beliebigkeit aufzeigt?"
[423] Welsch, UpM, 176.
[424] Welsch, UpM, 178.
[425] Welsch, UpM, 181.

In einer Fußnote setzt sich Welsch knapp mit dem Vorwurf der totalisierenden Konsequenzen des absoluten Pluralismus auseinander[426]. Er argumentiert, dass „[d]der postmoderne Pluralismus … gegenüber den Positionen der Ausschließlichkeit durch einen Reflexionssprung gekennzeichnet“ sei[427]: „Sein Totalisierungsverbot steht nicht in der gleichen Reihe wie deren Totalisierungsgebote“, seine Position sei „nicht eine weitere materiale, sondern eine formale“, die daher auch nur „einen Wandel der Form“ fordere, nämlich vom „Ausschließlichkeitswahn [a]b[zu]rücken“. Darauf ist zu antworten, dass man Welsch den Anspruch eines Reflexionssprungs durchaus zugestehen kann, wenn auch die Distinktion zwischen formalen und materialen Positionen gerade im Hinblick auf eine formale Disziplin wie die der Erkenntnistheorie wenig hilfreich ist und die Positionalität des absoluten Pluralismus in keinster Weise zum Verschwinden bringt. Darüber hinaus ist festzuhalten, dass die hier von Welsch vorgetragene universalistische Begründung des Pluralismus in der Tat ein in sich widersprüchliches Unterfangen[428] darstellt. Bezeichnenderweise führt diese Einsicht bei Welsch nicht zu kritischer Selbstrelativierung, sondern zum Verweis auf die Evidenz geschichtlicher Erfahrungen: „Dabei zeigt sich, daß die inhärenten Rechtsgehalte dieser geschichtlichen Situation von regulativer Allgemeinheit sind und geschichtlich alternativlos genannt werden können. Man mag diesen Geschichtsstand kontingent nennen. Daß wir uns zu ihm bekennen aber geschieht mit Einsicht“[429]. Dass hier die Macht des Faktischen beschworen, Pluralität zu (absolutem) Pluralismus hypostasiert und somit das Sein zum Sollen erklärt wird, scheint offensichtlich. Jedenfalls kann Welsch nicht erklären, wie diese Art von ‚Einsicht‘ legitimerweise noch ‚Vernunft‘ genannt werden kann.

In Frage zu stellen ist auch Welschs These, mit dem totalen Pluralismus sei eine „grunddemokratische Vision“[430] aufgerufen. Denn eine pluralistische Gesellschaft lebt von der Konkurrenz alternativer Wertperspektiven und Lösungsansätze, die zu intersubjektiver kritischer Prüfung Anlass geben – was voraussetzt, dass die gesellschaftspolitischen Akteure Positionen beziehen und Wahrheitsansprüche erheben. Eine Gesellschaft, in der von allen Beteiligten von vornherein zugestanden wird bzw. werden muss (!), dass von allen „gleichermaßen legitime“ Ansprüche vertreten werden, wird bestenfalls zu Kompromiss und Konsens in der Lage sein, das heißt zu jenen Ergebnissen, die ansonsten aus postmoderner Perspektive negativ konnotiert werden. Wahrscheinlicher ist es jedoch, dass bei grundsätzlicher Legitimität aller Ansprüche die Einsicht in deren Unvereinbarkeit[431] nur zu Strategien machtförmiger Durchsetzung der eigenen Ansprüche führt, nicht aber zu einem kritisch-rationalen Streit um die Wahrheit. Dass der Pluralismus der Heterogenität in demokratischen Gesellschaften besonders gerecht werde, ist somit nur die halbe Wahrheit. Im Hinblick auf Geltungsansprüche nivelliert er sämtliche Unterschiede, im Hinblick auf die

[426] Welsch, UpM, 182, Anm. 23.
[427] Welsch, UpM, 182, Anm. 23.
[428] So Welsch, UpM, 182, selbst, wobei sein Veto bezüglich einer universalistischen Begründung bezeichnenderweise wiederum universalistisch ausgeweitet wird: „Universalistisch begründen lässt sich dergleichen [die ‚prinzipielle Anerkennung von Differenz und Vielheit‘, Anm.] nicht. Eine universalistische Begründung ist allgemein ein widersprüchliches, durch die Struktur der Sprache, der Wirklichkeit, der Differenzen ausgeschlossenes Unterfangen“.
[429] Welsch, UpM, 182.
[430] Welsch, UpM, 182.
[431] Welsch, UpM, 182.

faktisch und logisch nicht zu leugnenden Differenzen legt er undemokatische Entscheidungsverfahren nahe. Denn Welschs Beschwörung eines Grundkonsenses, der bei aller Differenz „in den Grundrechten kodifiziert“[432] sei, hat natürlich in der von ihm vertretenen Pluralitätskonzeption keinerlei Anhalt.

Umgekehrt ist Welschs Vorwurf zurückzuweisen, das Festhalten an der Wahrheit einer partikularen Überzeugung sei „unweigerlich mit der Unterdrückung anderer Partikularitäten verbunden“[433]. Wenn Welsch sich auf die Position des kritischen Rationalismus seriös eingelassen hätte[434], wüsste er, dass Wahrheitsansprüche auch hypothetisch als Vermutungswissen erhoben und mit der Selbstverpflichtung auf das Verfahren kritischer Prüfung vertreten werden können. Über den Fallibilismus ist der geschichtlichen Erfahrung der Unterdrückung durch Absolutheitsansprüche – die aus einem verfehlten Begründungsdenken resultieren – Rechnung getragen.

Obwohl Welsch im ersten Teil seines Buches Lyotards Konzept absoluter Pluralität vehement verteidigt, geht er wie erwähnt in späteren Passagen deutlich auf Distanz zu diesem Ansatz. Dem entspricht, dass er sich zwei zentralen kritischen Anfragen stellt[435]: Erstens sei „die Pluralitätsthese … widersprüchlich“, zweitens sei Pluralität nur als Befund zutreffend – und das heißt dann wohl: nicht als normativ aufgeladene epistemische Doktrin bzw. als Pluralismus. Noch grundsätzlicher setzt Welschs Einwand gegen Lyotards absoluten Pluralismus bei dessen Sprachphilosophie an. Er bemängelt den ‚Sprachobjektivismus‘ Lyotards, der sich u.a. darin äußere, „daß die Diskursarten für feststehende, autonome Gebilde gelten“[436]. Dabei geht Welsch von Lyotards eigener Überlegung aus, dass die Diskurse dynamisch aufeinander bezogen und insofern mit einem Minimum an Gemeinsamkeit ausgestattet sein müssen, um überhaupt so etwas wie Widerstreit hervorbringen zu können[437]. Welsch geht so weit, „die zugrundeliegende Ideologie der Diversität zu verabschieden oder jedenfalls noch einmal gründlich zu befragen“[438]. Sehr präzise arbeitet er heraus, dass bei Lyotard das Festhalten an der Absolutheit des Widerstreits zu Lasten des ‚agonalen‘ Moments gehe; sprich: zu Lasten der kritischen Auseinandersetzung der rivalisierenden Idiome. „Es käme vielmehr darauf an, die Absolutheit des Autonomie- und Heterogenitätstheorems aufzugeben und dadurch die agonalen Züge – die offensichtlich wichtig (1979) und uneliminierbar sind (1983) – ohne Umstände begreifbar werden zu lassen“[439]. Daher betont Welsch im Folgenden, dass jede dieser ‚differentiellen Sprachformen‘ bereits ‚gegen andere profiliert‘ sei[440], dass „die diversen Sprachformen nicht absolut heterogen, sondern verflochten und gerade in ihrer Unterschiedlichkeit aufeinander bezogen

[432] Welsch, UpM, 183.
[433] Welsch, UpM, 181.
[434] In seinem ganzen Buch findet sich zum kritischen Rationalismus nur eine polemische Bemerkung (‚Wer Popper nicht aufsaß, fiel auf Castaneda zweimal nicht herein‘; vgl. Welsch, UpM, 196), sowie gegen Albert in einem Absatz der Vorwurf der Dogmatisierung der wissenschaftlichen Rationalität (Welsch, UpM, 266).
[435] Welsch, UpM, 267.
[436] Welsch, UpM, 252f.
[437] Welsch, UpM, 254ff; vgl. Lyotard, Widerstreit, 57.
[438] Welsch, UpM, 256.
[439] Welsch, UpM, 256, beruft sich hier auf die beiden Werke von Lyotard, das ‚postmoderne Wissen‘ von 1979 und den ‚Widerstreit‘ von 1983.
[440] Welsch, UpM, 256f.

sind“[441]. Selbst Interdependenzen zwischen kognitivem, ethischem und ästhetischem Diskurs gesteht er zu[442]. Wieder kann er sich auf Lyotard berufen; auf dessen Bild von den Rationalitätsinseln, die zumindest ein Meer und den Reeder oder den Admiral als Verbindungselement besitzen[443]. Welsch moniert daher schließlich die bei Lyotard vorgefundene Dichotomie zwischen intradiskursiver strenger Regelbefolgung und interdiskursiver absoluter Regellosigkeit als wenig überzeugend: „In beiden Fällen kommt es jenseits der Regelhaftigkeit und diesseits der Regellosigkeit darauf an, eine in der spezifischen Situation sinnvolle Fortsetzungsmöglichkeit zu finden. Das erfordert eine besondere Vernunftform“[444].

Nach dem Gesagten stellt sich für Welsch die Aufgabe „einer Verbindung, … einer Vernunftperspektive“[445], die er im Rekurs auf sein Konzept ‚transversaler Vernunft‘[446] lösen will. Dabei verwundert es allerdings, dass Welsch zunächst erneut auf der Linie des Gegensatzes ‚Einheitsvernunft vs. Pluralität der Vernunftformen‘ argumentiert. Andererseits notiert er auch Gegenbewegungen, die mit der Ausdifferenzierung der Vernunft einhergehend umgekehrt für Integration sorgen: Mit der Zunahme der Vielfalt werden „Intermedien … kleiner, Verflechtungen daher naheliegender“, „Anknüpfungspunkte für sie [Übergänge, Anm.] … vielfacher sichtbar“[447]. Wenn wie ausgeführt die Ideologie absoluter Differenz ebenso problematisch ist wie eine dekretierte Einheit, welche die Differenzen eliminiert oder Einheit nur formal postuliert, dann käme alles darauf an, die fragliche diskursvermittelnde Vernunft in ihren Operationen ebenso konkret zu bestimmen wie die (jeweiligen) Gemeinsamkeiten der Diskurse, an denen solche Vernunft ansetzen kann. Es geht, wie Welsch richtig sagt darum, interdiskursive Probleme zu lösen, die „sowohl aus Verkürzungen im Design der einzelnen Rationalitätsarten als auch aus Überzeichnungen ihrer Eigenständigkeit“[448]. Mit Lenk will er daher auf ‚Koordination und Kooperation‘ der Vernunftformen hinaus und stellt die Frage, „wie diese neue Einheitsform, die hier als Desiderat formuliert ist, in concreto aussehen soll“[449]. Die in einem eigenen Kapitel skizzierten Grundzüge einer solchen vernünftigen Koordination der Diskurse und Rationalitätsformen, die Welsch ‚transversale Vernunft‘ nennt, sehen folgendes vor:

Transversale Vernunft ist laut Welsch zunächst nicht als formal-logische Vernunft oder gar als bloßer abstrakter Oberbegriff von Rationalität zu konzipieren[450], sofern es nicht um ‚formale Gemeinsamkeiten‘ gehe[451]. Entsprechend grenzt Welsch transversale Vernunft als Vernunft scharf von Verstand, das heißt von den ‚partikulären‘ Formen wissenschaftlicher Rationalität

[441] Welsch, UpM, 257. Entsprechend ist Welsch bemüht, das Charakteristikum der Inkommensurabilität möglichst einzuschränken und zu spezifizieren; seine Beispiele und Analogien tragen leider nicht viel zur epistemischen Klärung des Begriffs bei (vgl. Welsch, UpM, 268f).
[442] Welsch, UpM, 258.
[443] Welsch, UpM, 259, Bezug nehmend auf Lyotard, Widerstreit, 218f.
[444] Welsch, UpM, 260.
[445] Welsch, UpM, 267.
[446] Welsch, UpM, 261 und Kap. XI.
[447] Welsch, UpM, 296. Die modernen Naturwissenschaften dürften die hier angedeutete (interdisziplinäre) Verflechtung der Vernunftformen am anschaulichsten machen.
[448] Welsch, UpM, 266.
[449] Welsch, UpM, 271.
[450] Welsch, UpM, 295.
[451] Welsch, UpM, 296.

ab, deren vermeintliche Begrenztheit damit prinzipiell festgeschrieben wird[452]. Ferner betont Welsch, dass für transversale Vernunft keine Ganzheitsperspektive mehr leitend sei. Sie würde sich nach Welsch den Verstandesformen assimilieren, wollte sie noch diesen Ganzheitsanspruch vertreten[453]. Schließlich ‚überwindet' transversale Vernunft laut Welsch „die Pluralität nicht, sondern beseitigt nur deren Aporien. Sie bringt Pluralität als Vernunftform zur Geltung"[454]. Doch Welsch scheint zu ahnen, dass damit die Paradoxie der Meta-Perspektive wiederkehrt, denn selbstverständlich ist auch transversale Vernunft „auf Totalität … bezogen", auch wenn dies laut Welsch „allein im Modus von Verbindungen und Übergängen" der Fall sei.

Es ist reizvoll, Welschs transversale Vernunft mit der hier projektierten kritisch-universalen Vernunft zu vergleichen und die erheblichen Unterschiede herauszustellen. Gemeinsam ist beiden das Bestreben einer konkreten Bestimmung des Zusammenhangs der verschiedenen Diskursarten; beide erkennen darin das Spezifikum der philosophischen Vernunft[455] – wobei Welsch an anderer Stelle behauptet, dass die Grenzen der Diskurse nicht starr und abstrakt festgesetzt werden könnten[456]. Für beide Verständnisse ist schließlich charakteristisch, dass sie eine postmoderne Lebensform[457] darstellen, wobei die transversale Vernunft typischerweise die Fähigkeit des souveränen ‚Übergangs' zwischen den „verschiedenen Sinnsystemen und Realitätskonstellationen" betont, die kritische Vernunft eher die Prüfung konfligierender Wahrheitsansprüche innerhalb und zwischen verschiedenen Diskursen.

Der gravierende Unterschied besteht kurz gesagt darin, dass auch Welschs transversale Vernunft – wie die deliberative Vernunft Lyotards – im Bann der Perspektive totaler Einheitsvernunft gefangen bleibt. Das zeigt sich bereits im Festhalten an der Vernunft-Verstand-Unterscheidung, die der transversalen Vernunft gegenüber allen anderen Rationalitätsformen einen kritisch nicht mehr einholbaren Sonderstatus verschafft. Welschs transversale Vernunft beansprucht traditionsgemäß den „größeren, von Verstand prinzipiell nicht einlösbaren Ausgriff[]"[458]. Indem er mit der transversalen Vernunft den „(dem Ausgriff nach) transrationale[n] Anspruch, der zur Vernunft gehört" festhält, aber die Rationalitäts- bzw. Verstandesförmigkeit der transversalen Vernunft leugnet, meint er zugleich den totalitären Gefahren derselben entgehen zu können. Dies ist aber nicht der Fall, denn zum einen hat Welsch den absoluten Charakter transversaler Vernunft damit bereits ausdrücklich bestätigt. Zum anderen fällt er hinter Lyotards Einsicht zurück, dass auch die Verneinung eines höchsten Diskurses nur als ein höchster Diskurs, die Rede vom Ende der großen Erzählungen nur als große Erzählung möglich ist. In Welschs Terminologie gesprochen: Alles Insistieren darauf, dass (transversale) Vernunft keine Rationalitätsform im üblichen Sinne darstelle, die

[452] Welsch, UpM, 295f.
[453] Welsch, UpM, 296.
[454] Welsch, UpM, 296.
[455] Welsch, UpM, 306.
[456] Das Argument lautet, dass „man mit Aussagen über einen Rationalitätstyp auch Aussagen über andere Rationalitätstypen" mache (Welsch, UpM, 299). Am Beispiel des Zusammenhangs von Ästhetik und Ethik will er aufzeigen, wie ungeachtet der in der Moderne errungenen „Eigengesetzlichkeit der Sphären" (Welsch, UpM, 297) bestimmte ethische oder ästhetische Präferenzen zugleich die Inhalte und Zuständigkeitsgrenzen des Nachbardiskurses mitbestimmten (Welsch, UpM, 298f.302f).
[457] Vgl. Welsch, UpM, 317 mit Albert, Traktat, 95, der vom ‚Kritizismus' als einer ‚Lebensweise' spricht.
[458] Welsch, UpM, 295.

‚thetische' Funktion derselben nicht wahrnehme und daher auch keine Verabsolutierungen zur Folge habe[459], ist zwecklos. Die Distanzierung von allen Totalisierungsbestrebungen[460] ändert nichts daran, dass transversale Vernunft „Einheit [realisiert]" – wenn auch „allein in einer auf Übergängigkeit bezogenen, damit aber grundsätzlich an Diversität festhaltenden Form"[461].

Universale kritische Vernunft gerät nicht in solche Aporien; gerade deshalb, weil sie sich explizit als eine Rationalitätsform unter anderen begreift – lediglich mit der Spezialaufgabe der Verhältnisbestimmung der anderen Diskurse und Rationalitätsformen zwecks Lösung von Rationalitätskonflikten. Es handelt sich um eine Form wissenschaftstheoretisch bestimmbarer Vernunft, die entsprechend präskriptiver und metasprachlicher Natur ist. Als solche steht sie aber nicht über den anderen Rationalitätsformen, sondern steht mit diesen in Wechselwirkung, sofern Präskription und Deskription sich gegenseitig evaluieren. In jedem Fall geht es dabei nicht um Letztbegründung, sondern um kritische Prüfung, die eben auch die Prüfkritierien selbst einbezieht.

Für die ontologische Frage zentral ist Welschs Andeutung, dass ästhetische Darstellungen von Wirklichkeit dadurch, dass sie Wirklichkeit darstellen, zugleich auf transästhetische Wirklichkeitsdarstellungen zurückgreifen müssen: „So ist der Wirklichkeitsbezug von Kunst nie bloß ästhetisch zu erklären, vielmehr erstreckt er sich auch auf transästhetische Wirklichkeitsbestände"[462]. Welsch formuliert hier vorsichtig einschränkend; man könnte zuspitzend fragen, ob die Vorstellung eines genuin ästhetischen Wirklichkeitsbestandes überhaupt eine sinnvolle ist. Plausibler erscheint es da, von einer ‚primär ästhetischen Bezugnahme' und von ‚ästhetischen Momenten'[463] jener Wirklichkeit zu sprechen, die ansonsten auch anders zur Darstellung kommen kann: „Das ästhetische Gebilde (das Kriterien ästhetischer Rationalität folgt) bezieht sich nicht auf Kunst- sondern Wirklichkeitsbestände"[464]. Hier kristallisiert sich der wichtige Gedanke heraus, dass die Vielfalt der Rationalitätstypen und Diskurse nicht mit der fragwürdigen ontologischen These multipler Wirklichkeiten oder Realitätsdimensionen einhergehen muss, so dass der epistemisch konstatierten Vielfalt der Zugänge ontologisch die Einheit und Ganzheit der Wirklichkeit korrespondiert: Welschs Pluralismus wäre von daher als rein epiststemischer, nicht als ontologischer Pluralismus zu verstehen. Ganz klar wird diese These von Welsch nicht vertreten, zumal sie nicht vereinbar ist mit Welschs affirmativer Bezugnahme auf Goodman[465] – auch wenn wie gezeigt einige Bemerkungen in diese Richtung weisen: „Die ästhetische Valenz ist zwar der Zugangsweg oder die Eingangsseite, angesprochen aber wird das Ganze eines Wirklichkeitsbestandes"[466]. Damit wäre es zu erklären, dass es „transsektorielle Prädikate (‚Mensch')" gibt, die in allen Diskursen und Rationalitätstypen eine Rolle spielen[467].

[459] Welsch, UpM, 304.
[460] Welsch, UpM, 309f.
[461] Welsch, UpM, 310.
[462] Welsch, UpM, 301.
[463] Welsch, UpM, 301.
[464] Welsch, UpM, 301.
[465] Welsch, UpM, 267.
[466] Welsch, UpM, 302.
[467] Welsch, UpM, 303.

### *3.5.5. Kritik der Sprachontologie*

Lyotards Sprachphilosophie hat durchaus ontologische Implikationen, auch wenn er selbst – als Kantianer – ungern von Ontologie spricht, ja sogar der Meinung ist, dass „man sich auf jeden Fall auch nur von der Möglichkeit, Ontologie zu betreiben, distanzieren sollte“[468]. Dennoch scheint es offensichtlich, dass Lyotard darauf beharrt, dass es „ein Undarstellbares [gibt]“[469]. Er behauptet sogar, dass dieses als ‚nachweisbar‘ durch Denken und Anschauung zu gelten habe, auch wenn das Undarstellbare „nicht exponibel ist, in dem Sinne, daß es rational nicht faßbar ist“[470].

Ein Hinweis auf ontologische Implikationen in Lyotards Philosophie besteht in dem von Welsch erhobenen Vorwurf ‚dubioser Ontologisierungen‘[471] bzw. ‚Reifizierungen‘[472]. Dieser verdeutlicht zugleich die Wichtigkeit der ontologischen Fragestellung, deckt er doch die Vielschichtigkeit der ontologischen Problematik auf. Denn Welschs Pointe, Sprache müsse in ihrem Ereignischarakter wahrgenommen werden[473], verfehlt ihr Ziel, da in bestimmter Hinsicht wie gezeigt auch für Lyotard der Ereignischarakter der Sprache zentral ist; vor allem aber dadurch, dass mit dieser Pointe lediglich ein Wechsel der ontologischen Kategorie, nicht aber die Aufgabe der ontologischen Perspektive selbst angesonnen wird. Welschs Vorwurf des ‚Sprachobjektivismus‘[474] weist darauf hin, dass es ihm vor allem um den zentralen Streitpunkt zwischen Strukturalismus und Poststrukturalismus geht; um die Frage nämlich, ob die Sprache von den konkreten Akten der Sprachverwendung kommunizierender Subjekte hinaus eine eigene (objektive) Wirklichkeit habe. In der Tat konstituiert für Lyotard wie erwähnt die Sprache das sprechende Individuum, nicht umgekehrt. Aber abgesehen davon, dass auch Welsch Sprache als objektive Wirklichkeit sui generis behandelt, wenn er das Verhältnis der pluralen Diskurse zueinander ereignisontologisch beschreibt[475], stellt offenbar auch eine strikt kommunikationstheoretische Auffassung eine mögliche, wenn auch nicht hinreichende, Antwort auf die Frage nach der Wirklichkeit der Sprache dar.

Welschs Kritik rührt allerdings an den Kern von Lyotards Sprachverständnis. Denn für Lyotard geht es beim Widerstreit nicht lediglich um die „Überwindung eines Sprachhindernisses“ bzw. „um die Bildung neuer Sprachformen“[476]. Vielmehr geht es um das, was Welsch für kontraintuitiv, ja für ‚deskriptiv und explikativ falsch‘ hält[477], nämlich um „Realisation einer bislang inaktualisiert gebliebenen Möglichkeit von Sprache“[478]. Denn tatsächlich legt Lyotard „Empfindung der Unsagbarkeit als Beanspruchtsein durch die Sprache“[479] aus – so sehr auch

[468] van Reijen/Veerman, Aufklärung, 134.
[469] van Reijen/Veerman, Aufklärung, 133.
[470] van Reijen/Veerman, Aufklärung, 133.
[471] Welsch, UpM, 253; vgl. Welsch, UpM, 251.
[472] Welsch, UpM, 307.
[473] Welsch, UpM, 251.307f.
[474] Welsch, UpM, 251.
[475] Vgl. Welschs Formulierung: „Vernunft ist nicht, Vernunft geschieht“ (Welsch, UpM, 308).
[476] Welsch, UpM, 251.
[477] Welsch, UpM, 251.
[478] Welsch, UpM, 251.
[479] Welsch, UpM, 251.

für Lyotard dieses Beanspruchtsein notwendig eine sozialpolitische Konkretisierung beinhaltet. ‚Sprachobjektivismus' und Einsicht, dass es für Sprache ‚des Menschen bedarf'[480] schließen sich bei Lyotard gerade nicht aus.

Gegen Lyotards Sprachobjektivismus im Sinne eines Sprachrealismus, welcher der Sprache als solcher eine Wirklichkeit jenseits realer Kommunikationsprozesse zuspricht, wendet Welsch mit Recht ein, dass „[d]as Phänomen der Erfindung neuer Idiome" die „These von der Priorität des Sprachlichen unmittelbar [widerlegt]"[481] bzw. dass dieses Phänomen „von keinem Objektivismus aus zu fassen" sei[482]. Die Frage ist jedoch, ob Lyotards Position von diesem Argument überhaupt getroffen wird. Denn Lyotards ‚Sprachobjektivismus' scheint weniger ein Sprachrealismus denn ein Sprachidealismus zu sein, dem es auf das Wirklichkeit schaffende Potential der Sprache ankommt. Wenn Wirklichkeit sprachlich verfasst ist, wovon Lyotard ausgeht, dann ist das Erfinden neuer Idiome offenbar das Geschehen der Setzung neuer Wirklichkeiten, welche auf das ‚Nichts' des Ungesagten als ihre transzendentale Voraussetzung verweisen. Es liegt somit nahe, Lyotard von Kants Transzendentalphilosophie her zu interpretieren. Das Ungesagte bzw. Undarstellbare wäre dann die ‚onmitudo realitatis' im Kantischen Sinne des transzendentalen Ideals, „die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen aller möglichen Dinge überhaupt" bzw. „die oberste und vollständige materiale Bedingung" der „Möglichkeit" alles Existierenden, „auf welcher alles Denken der Gegenstände überhaupt ihrem Inhalte nach zurückgeführt werden muß"[483]. Diese Totalität sprachlicher Möglichkeiten ist selbstverständlich, da sie als „Urbild aller Dinge" der „Bestimmung aller möglichen Dinge" zu Grunde liegt, ein Ideal, kein Gegenstand, nicht auf Existenz hin befragbar – aber offenbar doch die Wirklichkeit schlechthin, zugleich als die „Materie zu aller Möglichkeit"[484] der Dinge das Ganze der Empfindungen, das „Ding an sich selbst". Was Lyotard von Kant, zumindest von dem Kant der ersten Kritik, unterscheidet, ist sein erweiterter Sprachbegriff, der nicht auf den Verstand als das ‚Vermögen der Begriffe' und dessen Voraussetzungen fixiert ist, sondern alle anderen Vernunftformen bzw. Diskursarten mit einbezieht. Im Fokus steht dabei deutlich die Sprache als Totalität aller möglichen Bestimmungen bzw. Darstellungsformen. Dass Lyotard die Vorstellung von einem Ganzen der Sprache kritisch sieht, liegt daran, dass es ihm um die Totalität der sprachlichen Möglichkeiten geht, nicht um die Totalität der bereits realisierten Diskurse. So erklärt sich beispielsweise sein Einwand, es sei nicht so, dass „*alles* gesagt werden muß oder will"[485]. Denn die Totalität der Möglichkeiten besteht nicht in der Gesamtheit des bereits (sprachlich) Existierenden, sondern ist einerseits „‚gesetzt' als ‚Unsetzbares' in bekannten Idiomen, als Gefühl"[486], andererseits gegeben als „Erwartung eines Vorkommnisses, des ‚Ungeheuren', daß eben nicht alles gesagt worden ist"[487]. Lyotards Motto „Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Nichtdarstellbare, aktivieren wir die Differenzen …"[488] wird aus dieser Perspektive nachvollziehbar. Sein Konzept

[480] Welsch, UpM, 251.
[481] Welsch, UpM, 251.
[482] Welsch, UpM, 251.
[483] Kant, KrV, A 576/B 604.
[484] Vgl. Kant, KrV, A 572f/B 600f.
[485] Lyotard, Widerstreit, 142.
[486] Lyotard, Widerstreit, 142.
[487] Lyotard, Widerstreit, 142.
[488] Lyotard, Was ist postmodern, 31.

des Undarstellbaren ist dabei nicht ‚realistisch' in dem Sinn, dass es auf etwas zielt, das (prinzipiell) jenseits der Darstellungsmöglichkeit läge, auf die „Abwesenheit" als Gegenstand einer „Sehnsucht", die sich aus der „Ohnmacht des Darstellungsvermögens"[489] ergibt. Dies wäre die „Ontologie der Abwesenheit", die Lyotard bei Derrida ausmacht und gegen die er „große Vorbehalte" hegt[490]. Stattdessen dürfte das Konzept des Undarstellbaren bei Lyotard eine Idee im kantischen Sinne[491] sein, die auf die Darstellungsmöglichkeiten selber zielt, auf „das Denkvermögen", die „Steigerung des Seins und den Jubel, die von der Erfindung neuer Spielregeln, bildnerischer oder künstlerischer, oder ganz anderer, ausgelöst werden"[492].

Welschs Ontologisierungsvorwurf ist irritierend, weil er selbst Lyotard schlussendlich an zentraler Stelle in seinem Sprachidealismus folgt, nämlich bei dem soeben erwähnten Gedanken des Ungesagten bzw. Unsagbarem, das heißt dem ‚Unfaßlichen' der Sprache. Expliziter noch als Lyotard verknüpft Welsch das ‚Unsagbare' mit dem ‚Ganzen'; letzteres ist für ihn wie für Lyotard und gut kantisch prinzipiell durch den Verstand als ‚Vermögen der Begriffe' nicht zugänglich – eben das ‚Unfassbare'. Daraus resultiert offenbar die weit verbreitete Annahme, dass der Verstand mit dem sezierenden Instrumentarium seiner Begriffe notwendig nur Ausschnitte der Wirklichkeit vor sich bringen könne, ohne je des Ganzen ansichtig zu werden. „Grenzbewußtsein und Ganzheitssorge gehören zusammen"[493]: Wenn postmodern Grenzbewusstsein bezüglich pluraler Rationalitätsformen das Proprium der Vernunft ist, so gilt dies insbesondere auch für das Verhältnis der jeweiligen Rationalität zum Ganzen. „Nur der Unwissende traut und spricht sich Zugriff aufs Ganze zu …"[494]. Wahre Weisheit zeige sich darin, dass ‚zum Wissen auch das Wissen um das Nicht-Wissen' gehört[495]. Deshalb übersteigt Welschs transversale, philosophische Vernunft auch den Bereich der Wissenschaft und Rationalität, verbindet Wissenschaft und Weisheit[496].

Für beide, Lyotard wie Welsch, ist also Wirklichkeit gegeben mit dem Ganzen der sprachlichen Möglichkeiten. Dies bedeutet, dass die Realität eines Satzes bereits mit seinem Geäußertwerden gesetzt wird – als transzendentale Bedingung[497]. Gleichzeitig ist die Wirklichkeit der Sprachmöglichkeiten immer größer als die Wirklichkeit, die in einem einzelnen Satz oder Diskurs realisiert ist, was auch und besonders für die Sätze des kognitiven Diskurses bzw. der wissenschaftlichen Diskurse gilt. Letzteres kommt insbesondere bei Lyotard dadurch zum Ausdruck, dass er von einem Primat des Mehrdeutigen vor dem Eindeutigen ausgeht. Welsch weist darauf hin, dass die Mehrdeutigkeit die Einheitsperspektive Lyotards repräsentiere, die hinter seiner Konstatierung radikaler Pluralität des Univoken stehe[498]. Die Mehrdeutigkeit ist bei Lyotard die Quelle des Widerstreits und der

[489] Lyotard, Was ist postmodern, 27.
[490] van Reijen/Veerman, Aufklärung, 135.
[491] van Reijen/Veerman, Aufklärung, 132.
[492] Lyotard, Was ist postmodern, 27.
[493] Welsch, UpM, 326.
[494] Welsch, UpM, 326.
[495] Welsch, UpM, 326.
[496] Welsch, UpM, 326.
[497] Lyotard, Widerstreit, 57.
[498] Welsch, UpM, 311.

Entstehung neuer Diskursarten. Deshalb kommt es ihm wie erwähnt im Bereich der Geschichtswissenschaft darauf an, das rationale Denken aufzubrechen[499].

Die zentrale Frage lautet jedoch, ob die sprachidealistische Voraussetzung, die Totalität der sprachlichen Möglichkeiten, ohne Weiteres mit dem Ganzen der Wirklichkeit gleichgesetzt werden darf. Diese Frage betrifft nicht nur Lyotards Auffassung vom Primat des Mehrdeutigen, sondern auch seine Theorie des Sprachgeschehens und die darin implizierte Sprachontologie. Dieses ontologische Problem kann nur gelöst werden, wenn klar ist, welche Instanz festlegt, was als wirklich zu gelten hat. Nach Lyotards eigener Darstellung kommt dafür offenbar nur der kognitive Diskurs in Frage, denn allein die kognitive Diskursart ist zentral vom Erkenntnisinteresse, das heißt von der Absicht adäquater Wirklichkeitserfassung motiviert. Wenn Lyotard nun andererseits im Zuge seines idealistischen Sprachverständnisses an der Vorstellung einer ontologischen Überbietung des kognitiven bzw. wissenschaftlichen Diskurses durch die präkognitive Mehrdeutigkeit der Sprache, die vom deliberativen Diskurs repräsentiert wird, festhält, resultiert daraus ein Konflikt. Dieser Konflikt ist kein produktiver Widerstreit im Sinne Lyotards, sondern eine Grenzüberschreitung, sofern es vereinfacht gesagt die Aufgabe des deliberativen Diskurses ist, neue Stimmen, Ideen und Diskurse ins Leben zu rufen, während es Aufgabe des kognitiven Diskurses ist zu bestimmen, was wirklich ist. Zweifellos kann man es als Funktion des deliberativen Diskurses gegenüber dem kognitiven Diskurs ansehen, durch Vergegenwärtigung neuer und alter Ideen die Frage nach der Wirklichkeit wach zu halten. Die Funktion des kognitiven Diskurses besteht jedoch im Sinne des Erkenntnisinteresses darin, Kriterien für die rationale Beurteilung solcher Ideen zu liefern, die es erlauben, Wirklichkeit von Illusion zu unterscheiden. Daher wäre es dysfunktional, wenn jede Idee aus dem deliberativen Diskurs immer schon Wirklichkeit für sich beanspruchen könnte oder gar im deliberativen Diskurs die Frage nach dem ‚All der Realität' immer schon beantwortet wäre. Ontologische Ansprüche gehören also zum kognitiven Diskurs der Wissenschaften. Er entscheidet, was als wirklich gelten kann und diese Entscheidung kann dann nicht willkürlich vom deliberativen Diskurs her im Namen der Sprache korrigiert oder überboten werden.

Diese Schlussfolgerung kann sich auf einige Äußerungen Lyotards berufen. So möchte auch Lyotard die Befürchtung zerstreuen, das Aufbrechen des rationalen Denkens im Bereich der Geschichte durch Berücksichtigung der ‚Meta-Realität' des Schweigens und des Gefühls[500] führe zu Willkür: „Daraus folgt nicht, daß man in den Bereich des Un-Sinns eintritt. Die Alternative lautet nicht: entweder die von der Wissenschaft aufgestellte Bedeutung oder die Absurdität, Mystik eingeschlossen"[501]. Die Frage ist nur, wie eine mögliche, nicht realisierte, alternative Bedeutung[502] oder Stimme ohne Weiteres als Wirklichkeit zur Geltung gebracht werden, als ‚Realität' Anerkennung finden soll ohne damit Willkür zu provozieren? Gegen Lyotard scheint es daher durchaus vernünftiger, das Ideal der Objektivität aufrecht zu erhalten und in ‚positivistischer' Manier keine Wirklichkeiten anzunehmen, die über die Summe aller möglichen Referenten hypothetisch wahrer Sätze hinausgehen[503]. Der Auffassung, dass auch

[499] Lyotard, Widerstreit, 106f.
[500] Lyotard, Widerstreit, 106f.
[501] Lyotard, Widerstreit, 107.
[502] Lyotard, Widerstreit, 107.
[503] Lyotard, Widerstreit, 56f.

andere Diskurse Wirklichkeit thematisieren, muss dadurch keineswegs eine Absage erteilt werden. Lyotard erwähnt, dass sich Werturteile durchaus auf referentielle Wirklichkeit beziehen (‚das ist sehr schön'[504]); Entsprechendes kann für mehrdeutige Ausdrücke und Sätze gelten.

Dass Lyotard diese Lösung gerade nicht mitzumachen bereit ist, zeigt anschaulich sein Beispiel eines Gesprächs zwischen einem Pragmatiker und einem Paranoiker über eine geschlossene Tür[505]. Bei letzterem ist nämlich nach Lyotard „die geschlossene Türe kein Sachverhalt mehr, der zu diskutieren und zu verifizieren wäre. Sie verifiziert die funktionalistische Definition, die ein Zwangsneurotiker von Türen hat"[506]. Lyotard stellt sogar in Frage, ob es sich in diesem Streit „um die gleiche Tür" handelt[507]. Er demonstriert somit, dass er nicht bereit ist, Faktizität als ontologische Grenze der Mehrdeutigkeit zu akzeptieren. Aber das ist widersinnig: Der Zwangsneurotiker mag mit der Tür alles Mögliche verbinden; er sollte nicht abstreiten, was ursprünglich und pragmatisch die Funktion von Türen ist. Auch sollte es möglich sein, den Paranoiker davon zu überzeugen, dass es nicht nur die gleiche, sondern sogar dieselbe Tür ist, über die die Unterhaltung geführt wird. Dass der Paranoiker beides ggf. nicht tut, ist weniger ein erkenntnistheoretisches Problem als ein Beleg für den medizinischen Zustand des Paranoikers.

Faktizität als Grenze der Mehrdeutigkeit zu akzeptieren würde zugegebenermaßen eine gravierende Änderung der philosophischen Position Lyotards bedeuten. Dies kann gezeigt werden, wenn man Lyotards Bild zu Hilfe nimmt, wonach Sprache ein Kontinuum darstellt, das von den beiden Polen des Diskurses der Erkenntnis auf der einen und des (deliberativen) ‚Diskurses des Unbewussten' aufgespannt wird[508]. Auf dieser Grundlage ergibt sich: Lyotards deliberative Vernunft geht von der Wirklichkeit des Unbestimmten aus und macht es zum ontologischen Maßstab der wissenschaftlichen Bestimmungen, das heißt die von der Wissenschaft ermittelte Wirklichkeit ist prinzipiell nur ein Ausschnitt des Ganzen. Der kognitive Diskurs der Wissenschaften hingegen geht von der Wirklichkeit des Bestimmten aus und macht es zum ontologischen Maßstab des Unbestimmten, das heißt das Unbestimmte kann prinzipiell nur eine Darstellungsform des Bestimmten sein oder verfällt dem Illusionsverdacht. Unterschiedlich sind auch die jeweils leitenden Konzepte von Totalität bzw. Ganzheit, denn ausgehend vom Unbestimmten ist Totalität wie erläutert das Ganze der sprachlichen Möglichkeiten, während ausgehend von dem einzelnen Bestimmten die Totalität das Ganze der Tatsachen bzw. der ihnen korrespondierenden Sachverhalte ist. Die oben vorgeschlagene Lösung macht demnach als den ontologischen Grundfehler der Philosophie Lyotards die Verwechslung von sprachlicher (logischer) und realer Möglichkeit aus und propagiert entsprechend einen Perspektivwechsel von der semantischen zur kosmologischen Totalität.

[504] Lyotard, Widerstreit, 57.
[505] Lyotard, Widerstreit, 143.
[506] Lyotard, Widerstreit, 143.
[507] Lyotard, Widerstreit, 143.
[508] Lyotard, Widerstreit, 146.

### *3.5.6. Kritik der profanen Religionspädagogik*

In der religionspädagogischen Konzeption von Beuscher und Zilleßen verbinden sich mehrere Denkansätze. Neben dem postmodernen Denken, das auch nur indirekt von Lyotard her entfaltet wird, nennen die Autoren selbst unter anderem den Poststrukturalismus. Diese Verankerung in der modernen Kulturwissenschaft mag den Umstand erklären, dass etwa die Integrität, Eigenständigkeit und Differenz der verschiedenen Diskurse weniger betont wird als bei Lyotard. Stattdessen wird ähnlich wie bei Koschorke mehr von einer ‚Beweglichkeit' der Diskurse ausgegangen, statt von einer scharfen Unterscheidung zwischen innerdiskursiver Meinungsdifferenz und interdiskursivem Widerstreit, welcher im Hauptwerk Lyotards so große Bedeutung zugemessen wird. Auch bei Lyotard ergibt sich jedoch wie ausgeführt vor dem Hintergrund des Nicht-Gesagten jene Relativierung der Diskurse, die Beuscher und Zilleßen immer wieder betonen. Diese Zurückweisung jedes (rationalen) Anspruchs, „das Ganze, das Eindeutige, das Ewige … wahrnehmen zu können"[509] ist für alle bisher erläuterten Ansätze symptomatisch; ebenso der Versuch einer Entlarvung solcher Ansprüche als „Identifikationen und Projektionen", die „den Bedürfnissen nach Ganzheit, Eindeutigkeit, Ewigkeit [entsprechen]" und sich „ihrer unbestreitbar versichern" wollen[510]. Die Frage ist nur, ob damit das Ziel, jedem Fundamentalismus bzw. Totalitarismus zu wehren, erreicht werden kann.

Das Hauptproblem besteht darin, dass dieser ‚Verzicht auf alle Sicherungen' – ganz im Sinne des ‚absoluten Glaubens' von Tillich, auf den sich Beuscher und Zilleßen immer wieder berufen – an die unhinterfragte Setzung eines Absoluten hinter allen Darstellungen gebunden bleibt. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die Auseinandersetzung von Beuscher und Zilleßen mit Tillichs Ausführungen zum kritischen und zum positiven Paradox. Dabei ist insbesondere die richtige Einsicht hervorzuheben, dass auch die dialektische Methode eine Positionierung beinhaltet. Diese beruht auf der Überzeugung, dass ein Verhältnis zum Unbedingten nur ein mittelbares, paradoxes sein könne, das also immer unter dem Nein, das heißt unter dem Vorbehalt stehe, gerade kein Verhältnis zum Unbedingten zu sein. Tillich kritisiert diese Standpunktstheologie der dialektischen Theologie – und lehnt überhaupt jede Standpunktsbeschreibung (‚Naturalisten', ‚Supranaturalisten', ‚Liberale', ‚Orthodoxe') ab – insbesondere für sich selbst (etwa als ‚Neosupranaturalist' bezeichnet zu werden)[511]. Es gelte „ständig [zu] vermitteln zwischen ihrer ewigen Grundlage und den Forderungen der geschichtlichen Situation"[512]. Tillich relativiert somit seine eigene Position – allerdings als Selbstanwendung einer sich überpositionell gebenden Absolutheitsperspektive, die als Voraussetzung der eigenen Selbstrelativierung nicht noch einmal kritisch hinterfragt wird. Positives Paradox bei Tillich wie bei Beuscher und Zilleßen heißt dann Einsicht in die dialektische Gebrochenheit aller Positionen, der eigenen wie der anderen.

---

[509] Beuscher/Zilleßen, RuP, 75.

[510] Beuscher/Zilleßen, RuP, 75.

[511] Tillich, Protestantische Ära, 13f.

[512] Tillich, Protestantische Ära, 13f: „Unglücklicherweise wird der Name dialektische Theologie … für eine Theologie verwendet, die jede Art der Dialektik und Vermittlung gerade bekämpft und die ständig das Ja zur eigenen und das Nein zu jeder anderen Stellung wiederholt. Das erschwerte die Verwendung des Begriffs ‚dialektisch' zur Kennzeichnung theologischer Bewegungen von echt dialektischem, das heißt vermittelndem Charakter …".

Das Problem der Positionalität der dialektischen Position ist damit natürlich nicht gelöst. Tillich kritisiert bei anderen (Gogarten) eine Haltung „als sollte die Position der sich selbst ins unendliche aufhebenden Dialektik absolut gesetzt", als sollte „die konstante Einspannung auf den ‚Unterschied von Gott und Mensch' zum Gesetz, zur absoluten Religion gemacht werden"[513]. Aber auch Tillich kann – und das ist ja seine Entdeckung, die auch für ihn gilt – nichts daran ändern, dass die „ganze unendliche Reihe der Selbstaufhebungen … nicht aufgehoben" wird, dass auch der Dialektiker eine Position bezieht, die selbst „nicht mehr dialektisch ist". Die Positionalität ist ‚unaufhebbar'[514]. Bloße Selbstanwendung der Dialektik auf sich selbst jedenfalls ändert daran nichts, weil die dadurch erfolgte Selbstrelativierung ebenfalls wieder vor dem nicht reflektierten und nicht aufgehobenen Hintergrund der in Kraft gesetzten dialektischen Position erfolgt. Indem Tillich auf der Objektebene die Selbstrelativierung der eigenen dialektischen Position inszeniert, lenkt er davon ab, dass genau diese Position auf der Metaebene im Vollzug der Selbstrelativierung neu triumphiert. Dies gilt umsomehr, als von der eingenommenen Metaperspektive aus alle anderen Positionen nicht mehr als Gegenpositionen in Erscheinung treten, sondern ohne Weiteres im Rahmen der eigenen dialektischen Position als Erscheinungsformen der dialektischen, das heißt differenzbewussten Erfassung des Unbedingten interpretiert werden können. In der Metaperspektive findet eine Anwendug der eigenen Position auf alle anderen Positionen statt, die jetzt, einschließlich der eigenen, in der Perspektive der eigenen, nämlich dialektischen Position wahrgenommen werden[515].

Was also auf den ersten Blick bei Tillich wie bei Beuscher und Zilleßen als ‚selbstkritische' Relativierung der eigenen dialektischen Position und Anerkennung der anderen Positionen erscheint, ist in Wahrheit eine Form der Selbstimmunisierung der eigenen Position sowie die gedankliche Okkupation und Entschärfung anderer Positionen, deren Widerspruch auf diese Weise neutralisiert werden soll. Wider Erwarten ist also gerade die Doktrin absoluter Pluralität, die sich den Respekt vor der Differenz und der ‚Anderheit' des Anderen auf die Fahnen geschrieben hat, genau darin eine Form ‚ideologischer Einverleibung'[516], dass sie den Konflikt entschärft, indem sie ihn zum Prinzip erhebt, das heißt in einer umfassenden Theorie der Pluralität ‚aufhebt'. Was Beuscher und Zilleßen unter Rückgriff auf Tillich durchführen, ist nichts anderes als eine neue Variante des idealistischen Themas totaler Vernunft; der Versuch, mit einem philosophischen Gewaltakt doch noch das Problem der eigenen Positionalität und damit Partikularität in einem Chor sich widersprechender Stimmen zu lösen. In dieser Hinsicht nehmen Beuscher und Zilleßen in der Tat (indirekt) die Grundproblematik der postmodernen Philosophie Lyotards auf. Denn auch Lyotard geht es um den Versuch, angesichts agonaler Pluralität der Diskurse durch die Doktrin absoluter Pluralität vor dem Hintergrund des

[513] Tillich, Kritisches und positives Paradox, 92.
[514] Tillich, Kritisches und positives Paradox, 92.
[515] Ein Beispiel für eine solche Vereinnahmung von Gegenpositionen ist die Leugnung des Atheismus als Möglichkeit. Vgl. Tillich, Protestantische Ära, 15: „Es gibt … keinen Raum *neben* dem Göttlichen, es gibt keinen möglichen Atheismus, es gibt keine Mauer zwischen dem Religiösen und dem Nichtreligiösen". Vgl. Tillich, Protestantische Gestaltung, 62: „Die Profanität ist nicht irreligiös oder atheistisch (Atheismus ist eine Unmöglichkeit und Illusion), sondern sie drückt ihre latente Religion nicht in religiösen Formen aus".
[516] Beuscher/Zilleßen, RuP, 58.

Unsagbaren die ‚totale' Übersicht zu wahren[517]. Lyotard gesteht immerhin die Schwierigkeit zu, mit der These von der Unmöglichkeit einer obersten Diskursart eine oberste Diskursart in Anspruch zu nehmen bzw. die ‚große Erzählung vom Ende der großen Erzählungen' anzustimmen. Beuscher und Zilleßen beweisen dagegen wenig Problembewusstsein, wenn sie in Aufnahme der Ästhetik Lyotards die ‚Unverfügbarkeit' der Kunst proklamieren und es doch für ‚kurzschlüssig' halten, „deshalb auf eine einheitliche Theorie philosophisch-theologischer Ästhetik zu verzichten"[518].

So gewöhnungsbedürftig die These vom fundamentalistischen Charakter des absoluten Relativismus[519] auch sein mag: sie kann an Lyotard, wie auch an Welsch und Beuscher und Zilleßen illustriert werden. Bei Lyotard ist es wie erläutert der rhetorische und machtförmige Charakter des deliberativen Denkens, der den doktrinalen Charakter seines Pluralismus verrät. Bei Welsch äußert sich der Fundamentalismus darin, dass von allen Positionen die „prinzipielle Anerkennung von Pluralität"[520] gefordert wird, was darin gipfelt, dass wie bei Beuscher und Zilleßen sogar „Alleinwahrheitsansprüche oder Ausschließlichkeitsansprüche"[521] – sprich allein schon die Inanspruchnahme von Wahrheit im klassischen Sinne – als „Fundamentalismen" gelten, die auch und gerade gesellschaftspolitisch nach Welsch „konsequent ausgeschlossen" sind. Nach Welsch darf niemand „überzeugt [sein], daß sein Weg der einzig richtige für alle Menschen ist"[522], das heißt jeder hat sich der Forderung positioneller Selbstrelativierung unterzuordnen[523].

Schließlich zeigt das Beispiel von Beuscher und Zilleßen, dass aus dem absoluten Relativismus zwar eine hochgradige Sensibilität für Fundamentalismen aller Art resultiert[524], dass aber

[517] „Für Hegel galt, daß nur das Ganze das Wahre sein könne, und er realisierte sein Credo durch eine Einheitskonzeption, die das Differente nicht ausschloß, sondern einbegriff, indem sie Einheit als Einheit von Einheit und Differenz dachte" (Welsch, UpM, 173). Wenn Welsch Hegel hier richtig interpretiert, dann besteht in dieser Hinsicht offenbar ein deutlicher inhaltlicher (nicht werkgeschichtlicher) Zusammenhang zwischen dem Denken von Beuscher/Zilleßen, Tillich, Lyotard und dem des idealistischen ‚Meisterdenkers'.

[518] Beuscher/Zilleßen, RuP, 120.

[519] Tillich hat den Relativismusvorwurf abgewiesen: Wenn der Dialektiker sich mit anderen Positionen „unter der Einheit von Nein und Ja zusammenschließ[t]", muss laut Tillich „die Überzeugung von der Überlegenheit der dialektischen Position *unter* dem Ja und Nein … darum nicht aufgegeben" (Tillich, Kritisches und positives Paradox, 93) werden. Wahr bleibt aber, dass sie auf der Objektebene der Selbstanwendung bis zur Ununterscheidbarkeit mit anderen Positionen relativiert werden muss, während sie auf der Metaebene umso radikaler verabsolutiert wird.

[520] Welsch, Haus, 476.

[521] Welsch, Haus, 477.

[522] Welsch, Haus, 477. Nach Welsch führt der Wahrheitsanspruch notwendig das Bestreben mit sich, diese Überzeugung mit allen Mitteln anderen Menschen als Verpflichtung aufzuerlegen (Welsch, Haus, 477.479). Ausgenommen sind nach Welsch lediglich privatisierungsfähige Überzeugungen wie sie im Zwischenmenschlichen Bereich auftreten (Welsch, Haus, 479).

[523] Argumente finden sich bei Welsch nur ansatzweise in Form des Verweises auf faktische Pluralität und das Gewaltpotential konkurrierender Wahrheitsansprüche (Dreißigjähriger Krieg). Aber faktische Pluralität kann normativen Pluralismus nicht begründen, und die von Welsch konstruierte Alternative von Dogmatismus und (dogmatischem) Relativismus übersieht mögliche Alternativen, wie etwa das Prinzip kritischer Prüfung (vgl. Albert, Traktat).

[524] Beuscher/Zilleßen verweisen auf die ‚Fundamentalismusanfälligkeit' der Evangelischen Unterweisung und des „dialektisch-kritische[n] Offenbarungsbeschwören[s]" (Beuscher/Zilleßen, RuP, 56). Sie kritisieren ‚Religion als dogmatisch-rituelle Normen- und Wertetradition' in Gestalt ‚liberaler civil religion' oder ‚fundamentaler Privatreligionen' (Beuscher/Zilleßen, RuP, 57f), als dezisionistische, ‚positivistische Privatfrömmigkeit', die „nach

diese intellektuelle Demut bloß formal bleibt, da sie nicht mit Rationalität, das heißt mit der kritischen und selbstkritischen Forderung nach ‚allgemeingültiger' Begründung oder Überprüfung[525] einhergeht: „Wäre es Tillich gelungen, die Voraussetzung des Unbedingten zu begründen … so wäre nach unserer Auffassung … religionspädagogisch alles verloren"[526]. Zu Recht betonen die Autoren, dass „Auseinandersetzung jenseits bornierter Abwehr und jenseits ängstlicher Einverleibung des Anderen" nur „durch anstrengende Entscheidungen und verunsichernde Dekonstruktion gesetzten Sinns" möglich sei[527]. Mit welchen Kriterien aber erfolgt diese Entscheidung, wenn die Auseinandersetzung keine Kriterien hat, sondern alle Setzungen bloß formal und unterschiedslos unter Vorbehalt stehen? Solche relativierende Einklammerung kann nur kurzzeitige Momente des nihilistischen Schwindels erzeugen, aber keine nachhaltige Positionsveränderung bzw. Veränderungsbereitschaft initiieren. Wie damit bestimmte Grundwerte erreicht und gesichert werden sollen, bleibt das Geheimnis der Autoren, denn mangels Kriterien und mangels echten Wettstreits der Meinungen drohen Willkür, Zeitgeist, Macht des Faktischen oder – im Horizont des ‚höheren' Geschichtsbewusstseins – erneut die ‚Vorsehung' die Entscheidung für oder gegen bestimmte Werte zu bestimmen. Wer sagt denn, dass beispielsweise die proklamierte ‚Ästhetik als subversive Kraft' Ethik tatsächlich menschlicher macht?[528]

Stattdessen reklamieren Beuscher und Zilleßen für ihre auf Tillich zurückgeführte Position eines differenzbewussten Bezugs zum Unbedingten eine Begründung eigener Art: „[g]elingt es Tillich doch gerade mit der Gelassenheit eines ‚Positiven Paradoxes' … die Voraussetzung des Unbedingten tief- und abgründig zu begründen, indem er einem Modus von Konfirmation folgt, welcher ‚Gewißheit des Glaubens als Entsicherung' versteht, wie Jüngel das genannt hat"[529]. Für den Unvoreingenommenen kann diese Einladung zum ‚Sprung' des Glaubens freilich kein Anlass sein, den Vorwurf dogmatischer Setzung zurückzunehmen. Auch die Einsetzung des ‚protestantischen Prinzips' von Tillich[530], auf das sich Beuscher und Zilleßen beziehen[531] und das sie mit Lyotards Begriff des produktiven Widerstreits'[532] in Beziehung setzen, wäre an dieser Stelle keine Lösung. Denn dieses Prinzip hat bei näherer Betrachtung mit ‚Selbstkritik'[533] oder gar mit dem ‚unumgänglichen theoretischen Zweifel'[534] im Sinne des

Bedarf einen ‚deus ex machina' aufmarschieren" lasse (Beuscher/Zilleßen, RuP, 54, unter Aufnahme von Bonhoeffer, Widerstand, 141).

[525] Beuscher/Zilleßen, RuP, 59.

[526] Beuscher/Zilleßen, RuP, 59.

[527] Beuscher/Zilleßen, RuP, 113.

[528] Beuscher/Zilleßen, RuP, 113.

[529] Beuscher/Zilleßen, RuP, 59.

[530] Tillich, Prinzipien Protestantismus, 133f: „Wie die Religion verkündet, übersteigt aber Gott jegliche menschliche Möglichkeit und damit auch die Religion. Um von Gott handeln zu können, muß sich die Religion daher im Namen des Gottes, den sie bejaht, immer selbst verneinen. Die Religion muß begreifen, daß all ihre Symbole, Riten, Handlungen und Gebote unendlich weit von der Wirklichkeit des Unendlichen, auf das sie hinweist, entfernt sind […] Der Protestantismus ist die Wiederentdeckung des zweideutigen Charakters der Religion …".

[531] Beuscher/Zilleßen, RuP, 61.

[532] Beuscher/Zilleßen, RuP, 61.

[533] Tillich, Systematische Theologie III, 281; vgl. Beuscher/Zilleßen, RuP, 61. Vgl. entsprechend Tillich, Systematische Theologie III, 284: „Die Kraft der Selbstkritik im protestantischen Prinzip macht den Protestantismus fähig, die Freiheit des göttlichen Geistes von der Kirche, selbst von der protestantischen Kirche anzuerkennen".

[534] Beuscher/Zilleßen, RuP, 67.

Fallibilismus nicht viel zu tun, geht es doch um eine Relativierung jeder Darstellung angesichts des Undarstellbaren. Es handelt sich demnach beim absoluten Relativismus nicht um eine Haltung intellektueller Demut; vielmehr geht es um eine „Religion, die fähig ist, ihre eigene Partikularität zu transzendieren …“[535]. Solche vermeintliche (Selbst-)Relativierung muss allerdings wie gesagt schon deshalb folgenlos bleiben, weil nicht nur der paradoxe Anspruch epistemischer Selbsttranszendenz, sondern auch die jeweilige Darstellung nicht kritisch geprüft werden, sondern in ‚gebrochener' bzw. ‚eingeklammerter' Form nach wie vor gültig bleiben. Darauf dürfte das bei Beuscher und Zilleßen aufgewiesene Festhalten an vorgegebenen Traditionsbeständen zurückzuführen sein, denn durch das Fehlen einer Methodologie kritischer Prüfung fällt die demonstrierte Grundhaltung der (Selbst-) Distanzierung gegenüber der konfessionellen Tradition doch immer wieder auf diese zurück ohne eine wirkliche Änderung herbeizuführen. Eine „schwankend-entschiedene oder entschieden-schwankende evangelische Konfession“ mag die Intention haben, „‘Kirche von ‚Ideologie' unterschieden“[536] zu halten, dokumentiert jedoch die Leere ihres Gestus der Selbstdistanzierung darin, dass am Ende aller „Wertungsanstrengungen“ bezüglich „‚ererbter' Konfession bzw. Konfessionslosigkeit [!]“[537] doch alles beim Alten bleibt und sich alle Beteiligten im Bekenntnis zu „Entschiedenheit und Hingabe für die Sache der Tradition“ selbst bestätigen. Dass die profane Religionspädagogik nach Beuscher und Zilleßen von echter Kritik und Selbstkritik im Sinne kritischer (Selbst-) Prüfung nicht viel hält, so dass der von ihnen beschworene ‚theoretische Zweifel' leer bleiben muss, zeigt sich schon daran, dass ihrer Meinung nach „[e]ine Position … nie durch Erkennntis voll abgesichert werden [kann]“ und ‚Wahrheitserkenntnis' immer ‚uneindeutig' bleiben muss[538]. Das ist als Kritik an klassischen Letztbegründungsversuchen legitim, erteilt aber offenbar jeder Form kritischer Reflexion eine Absage. Denn die bloße Beteuerung, dass ‚alles schwanke', ist weder geeignet, die unverhohlene Absicht „zu einer entschiedenen Position zu kommen“ von dem Vorwurf der Ideologie freizusprechen, noch kann dadurch dem propagierten ‚labil-schwankenden' Konfessionalismus ein ‚berechtigter, begründeter Platz' gesichert werden[539]. Vielmehr scheint der Verdacht berechtigt, dass im Rekurs auf ein ‚Begehren', welches „sich von woanders in symbolischer Ordnung meldet“[540], zuletzt ein Wunschdenken rehabilitiert wird, wie dies beispielsweise auch in der strikten Abweisung religionskritischer Argumente durch die Autoren deutlich wird. Sie geraten dadurch allerdings mit ihrer Forderung nach (Selbst-) Distanzierung in ein ‚Dilemma' – und da sie nicht glauben, dass „Denken ohne weiteres Gefühlsbindungen relativiert“[541], ist schwer einzusehen, wie der methodisch als Spiel bestimmte Dialog[542], in dem das „Subjekt seine Wahrheitsentscheidung und deren Ansprüche in Kommunikation mit anderen“[543] bringt, diese Selbstdistanzierung leisten können soll. Beuscher und Zilleßen beschwören zwar Lerneffekte, die eigene Position werde durch

[535] Beuscher/Zilleßen, RuP, 39, zitieren aus Tillich, Korrelationen, 64.
[536] Beuscher/Zilleßen, RuP, 66.
[537] Beuscher/Zilleßen, RuP, 67.
[538] Beuscher/Zilleßen, RuP, 67.
[539] Beuscher/Zilleßen, RuP, 67.
[540] Beuscher/Zilleßen, RuP, 52.
[541] Beuscher/Zilleßen, RuP, 147.
[542] Daher verwerfen Beuscher und Zilleßen wie erwähnt mit Serres das Ideal einer ‚Kommunikation ohne Rauschen' (Beuscher/Zilleßen, RuP, 128).
[543] Beuscher/Zilleßen, RuP, 148.

Kommunikation ‚nicht mehr rigide und totalitär', einfach ‚gelassener' vertreten. Aber sie ahnen selbst, dass sich durch einen so unspezifisch bestimmten Dialog an den Positionen ggf. „inhaltlich wenig geändert haben [mag]"[544].

Nur solche Objektivität, die sich aus der Forderung nach (selbst-)kritischer Rationalität ergibt, scheint geeignet, die von den Autoren anvisierten Ziele zu erreichen, die ‚Kränkung des Grundbedürfnisses nach Geborgenheit' zu akzeptieren und den Dialog ‚aus der Perspektive des Mangels zu führen'[545]. Allerdings proklamieren Beuscher und Zilleßen (Selbst-) Distanzierung ohne die Methode kritischer Prüfung; vielmehr werden objektivierende Prüfungsverfahren grundsätzlich abgelehnt. Wie erwähnt wird jeder Versuch der Begründung eines Objektivitätsanspruchs, wozu dann offenbar auch Argumentation gehört, als ideologisch-fundamentalistische, ‚objektivistische Wahrheitssetzung' diffamiert, die ‚autoritär' sei bzw. eine ‚Unterwerfungshaltung' beinhalte bzw. die ‚frühkindlich notwendige Orientierung auf Eltern' reflektiere[546]. Wenn die Autoren dagegen eine Haltung des ‚Glaubens als Entsicherung' setzen, dann übersehen sie, dass es sich genau umgekehrt verhält: Auch und gerade eine Meinungsbildung, die allein auf persönlichem Wagnis beruht, ist in besonderem Maße geeignet, der „fundamentalistisch-totalitären Absolutierung"[547] zu verfallen. Dagegen kann die kritisch-rationale Suche nach objektiver Erkenntnis eine absolute Setzung vermeiden und ist durchaus geeignet, der eigenen Fallibilität Rechnung zu tragen. Im Glaubenssprung liegt kein Impuls zur Revision, während diejenigen, die bereit sind, ihre Wahrheitsvermutungen argumentativ zu stützen, die Schwelle zu konstruktiver Selbstkritik bereits überschritten haben. Beuscher und Zilleßen selbst gestehen ja zu, dass ‚reine Subjektivierung nur die Kehrseite' dessen ist, was sie der Objektivierung unterstellen[548] und dass „keine Entscheidung für letztgültige Lebenswahrheit, was immerhin Herzenssache ist, … Wahrheit im Plural sprechen [kann]"[549]. Genau solche Subjektivierung ist aber die Folge der Zurückweisung der Forderung nach Rationalität und Objektivität im Sinne ‚argumentationsgestützter Plausibilitätsgenügsamkeit' (Franz Josef Wetz).

Insgesamt ist festzuhalten, dass die Dialektik der Philosophie des Unbedingten bei Lyotard wie bei Tillich in der Lesart von Beuscher und Zilleßen als mehrstufige Argumentationsstrategie aufgefasst werden kann. Auf der ersten Stufe wird die eigene Position qua Selbstanwendung gleichzeitig relativiert und verabsolutiert, desgleichen werden die alternativen Positionen vordergründig bejaht, in Wahrheit jedoch ebenfalls relativiert, weil im verabsolutierten Rahmen der eigenen dialektischen Position interpretiert. Der aus der dialektischen Position resultierende absolute Pluralismus muss eine Egalisierung der differenten Positionen zur Folge haben und das agonale Element, das heißt den Wettstreit um die Wahrheit zum Erliegen bringen. Dieser Pluralismus ist absolut zu nennen, weil er sich im Horizont und aus der Perspektive des Undarstellbaren (Lyotard) bzw. ‚sub specie die' (Beuscher und Zilleßen) ergibt und aus dieser Perspektive zugleich zum Prinzip erhoben wird.

[544] Beuscher/Zilleßen, RuP, 148.
[545] Beuscher/Zilleßen, RuP, 148.
[546] Beuscher/Zilleßen, RuP, 147.
[547] Beuscher/Zilleßen, RuP, 146.
[548] Beuscher/Zilleßen, RuP, 146.
[549] Beuscher/Zilleßen, RuP, 147.

Eine Vertreter*in alternativer, das heißt nichtdialektischer Positionen wird gut daran tun, die Uminterpretation der eigenen Position nicht mitzumachen und auf dem Konflikt zwischen seiner Position und der der Dialektiker*in, die für das Undarstellbare meint Zeugnis ablegen zu müssen, zu beharren. Sie wird sich dann zwar von Seiten der Dialektiker*in den Vorwurf des Fundamentalismus, der Naivität etc. anhören müssen. Sie kann dann aber anschaulich machen, dass auch die Dialektiker*in nur eine Position unter vielen innehat. Diese Feststellung der Positionalität der dialektischen Position muss in aller Radikalität erfolgen, sie darf nicht bloß eine Folge der Voraussetzung der dialektischen Position selbst sein, das heißt sie darf sich nicht nur ‚coram deo' ergeben. Vielmehr muss die Feststellung der Positionalität der dialektischen Position den Gedanken des alles relativierenden Absoluten, Unbedingten, Undarstellbaren etc. selbst mit einbeziehen. Dies ist zusätzlich dadurch erschwert, dass die dialektische Position rundweg abstreitet, die These von der Wirklichkeit des Unbedingten zu vertreten, weil das Unbedingte jenseits von Satzwahrheiten stehe, weil das Unbedingte gar nicht ‚feststellbar' sei, weil es unerkennbar sei, weil der Ausdruck ‚das Unbedingte' metaphorisch zu verstehen sei etc. Bezüglich derlei Versteckspiel mit Realitätsbehauptungen gilt nach wie vor das Wort Alberts: „Mit der These von der Nicht-Objektivierbarkeit Gottes … ist nichts gewonnen … Der Verfechter einer solchen These kann hinfort unbefangen und ungestört weiter über Gott reden, weil er offenbar über das begriffliche Denken hinaus ist … Daß man in gleicher Weise auch von beliebigen anderen mythologischen Wesenheiten reden könnte, scheint da nicht im geringsten zu stören. Jeder Unbefangene kann erkennen, daß man hier nichts anderes tut, als sich durch einen semantischen Trick eine privilegierte epistemologische Position zu verschaffen, die einem so leicht keiner streitig machen kann, es sei denn, er habe dieses Verfahren durchschaut"[550].

Was die hier vertretene These angeht, dass bei Lyotard wie im Rahmen der profanen Religionspädagogik ontologische Ansprüche im Spiel sind, so ergibt sich dies hinreichend aus den geschilderten philosophischen Zusammenhängen der Ausführungen von Lyotard sowie Beuscher und Zilleßen. Es wird noch einmal belegt dadurch, dass das dialektische Geltendmachen eines Absoluten regelmäßig in Konflikt gerät mit naturalistischen Weltverständnissen. Konflikte aber, das lehrt die kritische Auseinandersetzung mit Lyotards Widerstreit-Konzept, sind nur möglich, wenn zwei Parteien im gleichen Diskurs operieren. Dass etwa für Tillich in einer bekannten Textpassage die theologische Bezugnahme auf das Unbedingte in Konflikt steht zur Identifikation des Unbedingten mit einem gegenständlichen, endlichen supranaturalen Wesen (Deismus) ebenso wie zur Identifikation des Unbedingten „mit der universalen Dingform, der Welt" in ihrer ‚Totalität' (Pantheismus), verdeutlicht die handfesten ontologischen Ansprüche seiner Theologie[551]. Dem durch und durch ontologischen, nämlich [neo-] theistischen[552] Charakter seiner Lehre vom Unbedingten entgeht Tillich auch nicht durch Radikalisierung des Konzepts der Transzendenz, wie sie in seiner Rede von ‚Gott über Gott' greifbar wird[553]. Als Position aber versteht sie sich nicht von

[550] Albert, Traktat, 142f.

[551] Tillich, Überwindung des Religionsbegriffs, 379f.

[552] Diese Bezeichnung verwendet Tillich der Sache nach selbst für seine Rede vom Unbedingten in Tillich, Überwindung des Religionsbegriffs, 379f: „Es ist ein Platz für einen Theismus, der nichts gemein hat mit dem üblichen Semi-Deismus, sondern der nur sagt, daß das Unbedingte – das Unbedingte ist". Vgl. Beuscher/Zilleßen, RuP, 70.

[553] Tillich, Mut zum Sein, 1.

selbst, muss sie sich gegenüber anderen ausweisen und die besseren Argumente für sich ins Feld führen.

Dann allerdings wären Theologie und insbesondere Religionspädagogik gut beraten, die demonstrierte, aber wie aufgezeigt trügerische ontologische Enthaltsamkeit im Verein mit dem Hinweis auf die Differenz zwischen theologischem und kognitivem Diskurs konsequent durchzuführen. Theologie müsste sich dann vom Anspruch, zur Erschließung der Wirklichkeit etwas Eigenes beizutragen, konsequent verabschieden und sich auf ihr eigenes Diskursthema existenzieller, wertorientierter Lebensdeutung konzentrieren. Das würde implizieren, sich die Gegenstände vom kognitiven Diskurs vorgeben zu lassen, die auf diese existenzielle bzw. wertfühlende Weise gedeutet werden. Insofern liegt allerdings die (naturalistisch präzisierte) pantheistische Deutung nahe, welche im Modus von ‚Teil und Ganzem' operiert, und die die von Beuscher und Zilleßen postulierte „Dialektik von Verfügbarkeit und Unverfügbarkeit"[554] abzulösen hätte.

## 3.6. Zwischenbilanz und Ausblick

### *3.6.1. Narration: Semiotische Differenz, Existenz und Ästhetik*

Auch wenn gerade in der Anwendung bei Beuscher und Zilleßen der (auch bei Koschorke wirksame) kulturwissenschaftliche Ansatz und die postmoderne Philosophie des Widerstreits eine Synthese einzugehen scheinen, sind doch zunächst die wichtigen Differenzen zu diagnostizieren, welche die Kritik an Koschorkes Pan-Narrativismus bestätigen. Zum einen stellt Lyotard mit dem Widerstreit die Differenz und Integrität der verschiedenen Diskurse tendenziell wieder heraus, statt sie an ihren Rändern durch ein narratives Unbestimmtes zu überblenden. Zum anderen wird der epistemisch-explikative Anspruch des Narrativen dadurch weitgehend zurückgenommen, dass ihm die Funktion einer spezifischen, nämlich ästhetischen Zugänglichkeit und Perspektive zugeordnet wird. Dadurch verschiebt sich die Rolle des Narrativen von einer epistemischen Zentralkategorie hin zum Ästhetischen, welches – bedenkt man die Bedeutung, die Lyotard dem ‚Gefühl' zuspricht – das Existenzielle einzuschließen scheint. Hier bestätigt sich die Einschätzung bezüglich des Narrativen, die sich aus Koschorkes narratologischer Analyse der ‚elementaren' Operationen und Strukturen ergibt und ebenfalls in Spannung steht zu seinem Pan-Narrativismus. Insofern trägt Lyotard dazu bei, die semiotische Differenz zwischen Narration und Kognition bzw. die Eigenständigkeit und Andersartigkeit des narrativen Diskurses im Verhältnis zum kognitiven Diskurs zu verdeutlichen, die durch Koschorkes Pan-Narrativismus in Frage gestellt wird.

### *3.6.2. Rationale Synthese statt Widerstreit*

Lyotards Vernunftkritik überzeugt ebensowenig wie seine im Widerstreitkonzept enthaltene These der Inkommensurabilität der Diskurse bzw. seine Weigerung, eine rationale Synthese der Diskurse in Betracht zu ziehen. Grund dieser Weigerung ist auch in diesem Zusammenhang vor allem Lyotards Orientierung an einem klassischen Vernunftbegriff letztbegründender

[554] Beuscher/Zilleßen, RuP, 120.

Einheitsperspektive. Eine Vernunftkonzeption im Sinne fallibilistisch-kritischer Rationalität ist aber weder dem Dilemma von dogmatischer Wahrheitssetzung und relativistischer Wahrheitspreisgabe unterworfen, noch muss eine kritisch-rationale Verhältnisbestimmung der verschiedenen Diskurse deren Vielfalt leugnen oder gar einebnen. Es geht aus kritisch-rationaler Perspektive bei solcher Verhältnisbestimmung nicht um die Restitution totaler Vernunft im Sinne des Idealismus, sondern um die Aktivierung kritischer Vernunft, welche die verschiedenen Diskurse analysiert und gegenseitige Bezugnahmen aufnimmt, ohne deren spezifische Perspektiven zu beeinträchtigen. Im Gegenteil führt die kritisch-rationale Verhältnisbestimmung der Disziplinen und Diskurse (als zentrale philosophische Aufgabe[555]) dazu, die Integrität der Diskurse zu wahren und Grenzüberschreitungen zu verhindern. Hier lässt sich an Bemerkungen anknüpfen, die auch bei Lyotard auf die Notwendigkeit eines Zusammenspiels der Diskursarten hindeuten. Insbesondere bestehe eine ‚Kluft' zwischen Präskription und Deskription[556]. Jedoch könnten beide „nicht auf den Rückgriff auf eine andere verzichten …, um sich selbst zu rechtfertigen"[557]. Vor allem brauche die Deskription den präskriptiven Diskurs um die eigenen Sätze zu validieren[558]. Möglich sei hier nur eine Überbrückung als wechselseitiger ‚Übergangsmodus'[559].

Der geltungstheoretische Anspruch eines höchsten, alles umgreifenden Diskurses wird auf diese Weise abgelöst von einem philosophischen Metadiskurs, der als ein Diskurs unter vielen objektsprachliche Diskurse analysiert, Zusammenhänge bzw. ‚Brückenprinzipien' (Albert) aufzeigt und interne Bewertungsverfahren vorschlägt. Als solcher ist er selbstanwendbar, sowie auch wiederum von den metasprachlichen Diskursen her kritisierbar. Die resultierende Einheit ergibt sich aus der Universalität kritischer Vernunft, das heißt aus dem Prinzip der Kritisierbarkeit, in dessen Dienst letztlich auch die Suche nach der Struktur der Diskurse steht, sofern der Aufweis der Zusammenhangsstruktur kritische Prüfung ermöglicht und fördert. Der Ontologie kommt dabei eine entscheidende Bedeutung zu, beziehen sich doch nahezu alle Diskurse (mit Ausnahme vielleicht der Logik und Mathematik) auf die Wirklichkeit. Dies führt dazu, dass die ontologische Frage in allen Diskursen relevant ist[560], da sich über sie die Perspektive bestimmen lässt, mit der die Diskurse jeweils auf Wirklichkeit zugreifen. Die Idee einer solchen universalen kritischen Vernunft setzt voraus, Philosophie nicht nur analytisch (als Sprachanalyse bzw. Wissenschaftstheorie im engeren Sinne) und synthetisch (etwa als

[555] Prima facie könnte auch auf das Konzept der transversalen Vernunft von Welsch zurückgegriffen werden. Welschs Vernunftbegriff ist jedoch wie erwähnt noch zu stark am Gedanken der Inkommensurabilität, das heißt an einem absoluten Pluralismus, sowie an den genannten transzendentalphilosophischen Prämissen orientiert, um den Anforderungen einer rationalen Verhältnisbestimmung entsprechen zu können. Weiter führen dürfte stattdessen Alberts Konzeption der Brückenprinzipien (vgl. Albert, Traktat, 91ff.126).

[556] Lyotard, Widerstreit, 207.

[557] Lyotard, Widerstreit, 207.

[558] Lyotard, Widerstreit, 59.

[559] Lyotard, Widerstreit, 208. Vgl. die ‚Brückenprinzipien' von Albert, Traktat, 91ff.126.

[560] Dies hat beispielweise Albert, Kritischer Rationalismus, 33, in der kritischen Auseinandersetzung mit der soziologisch weit verbreiteten Lehre der (auf verschiedenen Erkenntnisinteressen beruhenden) Wissensformen hervorgehoben. Er weist darauf hin, dass alle diese verschiedenen Wissensformen ‚theoriehaltig' sind, das heißt, „daß sie allgemeine Annahmen über die Beschaffenheit bestimmter Bereiche oder Aspekte der Wirklichkeit enthalten oder solche Annahmen voraussetzen. Gerade dieser Umstand ist ja ein wesentlicher Grund dafür, daß sie kommensurabel gemacht und kritisch gegeneinander verwertet werden können".

naturphilosophische Zusammenschau realwissenschaftlicher Einzelergebnisse), sondern auch systematisch als Verhältnisbestimmung der verschiedenen Diskursarten zu konzipieren.

Nach Lyotards Verständnis könnte der rationale Klärungsprozess nicht stattfinden, da die philosophische Reflexion entweder nur eine unter vielen und daher nicht übergeordnet wäre oder als übergeordnete ihre eigenen Regeln nicht beinhalten würde und dann ebenfalls nicht übergeordnet wäre. Oder, schärfer formuliert: Entweder sind die philosophischen Vorgaben nicht hinterfragbar, dann sind sie, weil sie nicht auf sich selbst angewendet werden, nicht gültig, oder sie sind hinterfragbar, dann sind sie ebenfalls, weil fraglich, nicht universal gültig.

Lyotards Argumentation geht aber von falschen Voraussetzungen aus, denn der philosophische Diskurs kann erstens durchaus einer unter vielen Diskursen sein, ohne seine Relevanz für den in Frage stehenden Theorienkonflikt zu verlieren. Zweitens ist der philosophische Metadiskurs durchaus selbstanwendbar, das heißt es kann jederzeit nach der Plausibilität der zur Schlichtung des Theorienkonflikts vorgeschlagenen methodologischen Regeln gefragt werden. Drittens können die metatheoretischen Vorschläge einer ‚übergeordneten Diskursart' namens Philosophie auch dann gültig sein, wenn sie prinzipiell hinterfragt werden können, da es im kritisch-rationalen Denken eben nicht um eine Letztbegründung des Denkens geht, sondern um die Ermöglichung einer rationalen Entscheidung. Mit Lyotard gesagt: Das ‚Tribunal der Erkenntnis'[561] vermittelt keine ‚Evidenz', nur ‚einen der Skepsis zugestandenen Aufschub'[562]. Im realwissenschaftlich inspirierten Denken, das nach dem Prinzip kritischer Prüfung verfährt, gibt es jedoch keine Notwendigkeit, einen letzten absoluten Grund des Denkens auszuzeichnen. So sind die von der Logik der Forschung vorgeschlagenen Kriterien der Theorienbeurteilung durchaus fallibel und hinterfragbar; sie sind dem Wissenschaftsdiskurs auf der objektsprachlichen Ebene zwar vorgeordnet, sofern sie als dessen Regeln fungieren, jedoch dient der Wissenschaftsdiskurs durchaus auch als Prüfstein der Kriterien, sofern gilt, dass das Sollen dem Sein nicht zuwiderlaufen kann. Indem es aus kritisch-rationaler Sicht nicht um absolute Begründung, sondern um das Bestehen kritischer Prüfung ankommt, erweisen sich die methodologischen Regeln, um die sich der wissenschaftstheoretische Diskurs dreht, als selbstanwendbar, ohne dass damit ein Zirkel oder ein unendlicher Regress entsteht. Zugleich wird deutlich, dass es durchaus fruchtbare Übergänge zwischen den Diskursarten geben kann.

Damit ist aber auch eine Diskursart möglich, die das Verhältnis zwischen den Diskursen zum Thema macht, da diese nicht die höchste sein muss, weil sie im Evaluieren immer auch selbst evaluiert wird und weil sie selbstanwendbar ist. Sie ist eine unter vielen, sie nimmt ihre eigenen Regeln nicht aus und sie ist zugleich für alle (das heißt universell) relevant, da sie sich die anderen Diskurse nicht einverleibt (wie es die idealistische Einheitsvernunft täte), dennoch aber als Metadiskurs für alle anderen relevant ist. Die Einheitsperspektive ist dabei je nach Ziel, Gegenstand und Funktion im Besitz je einer besonderen Diskursart: in ontologischer Hinsicht dominieren die Realwissenschaften, sofern – mit Lyotard gesprochen – ‚Wirklichkeit der Referent eines ostensiven Satzes'[563] ist: „Durch die Ostension und die Benennung wird die

[561] Lyotard, Widerstreit, 102.
[562] Lyotard, Widerstreit, 102.
[563] Lyotard, Widerstreit, 101.

Realität geltend gemacht als das Verbot, eine Bedeutung zu negieren“[564]. Im Blick auf die Werte hätten dann Ästhetik und Ethik, in ethisch-politischer Hinsicht der gesellschaftspolitische Diskurs die Einheitsperspektive inne. Gerade darin könnte sich erweisen, dass die Einheit nur in der jeweiligen Partikularität der verschiedenen Diskursperspektiven realisierbar ist. Dies wäre eine Aufnahme und zugleich konkrete Weiterführung der von Welsch mit Lyotard postulierten ‚Pascal-Regel‘ als Grundregel postmodernen Denkens: „Die Regeln der Diskursarten gelten nur binnen-, nicht trans-diskursiv; die Spezifität ist strikt zu beachten; Partikuläres darf nicht universalisiert werden …“[565]. Die Anwendung dieser Regel führt allerdings nur dann nicht zu einem sterilen Nebeneinander der Diskurse, wenn zugleich die jeweiligen Verschiedenheiten der einzelnen Diskurse mit ihren Spezifika im Zusammenhang der anderen Diskurse vernünftig bestimmt werden. Erst wenn bestimmt ist, inwiefern bzw. in welcher Hinsicht ein Diskurs auf Ganzheit zielt, kann auch konkret nachgewiesen werden, wo er ggf. Grenzen und Zuständigkeiten anderer Diskurse überschreitet[566]. Das ‚Offenhalten von Pluralität‘[567] alleine reicht dazu nicht aus.

Konflikte bzw. Widerstreite zwischen Diskursen entstehen nicht zwangsläufig, wie Lyotard suggeriert, sondern dann, wenn es zu Grenzüberschreitungen kommt. Dies ist dann der Fall, wenn der ästhetisch-ethische oder der politische Diskurs Wirklichkeiten setzen zu können meint, die im Widerspruch stehen zum realwissenschaftlich-naturphilosophischen Diskurs und seinen Regeln der Realitätsbestimmung. Hauptaufgabe der universalen kritischen Vernunft wäre daher das Aufdecken von solchen Widersprüchen.

### *3.6.3. Totalität des Existierenden statt Totalität der Sprache*

Lyotards postmoderne Philosophie des Widerstreits teilt mit der Kultursemiotik Koschorkes wesentliche Voraussetzungen. Diese betreffen insbesondere die Überzeugung von der prinzipiellen Unvollständigkeit der begrifflich-rationalen bzw. realwissenschaftlichen Wirklichkeitserfassung. Eine realistische Auffassung wissenschaftlicher Theorien bzw. die epistemische Suffizienz kritischer Rationalität werden zurückgewiesen. Insofern bleibt auch mit dem nun ästhetisch verstandenen Narrativen ein epistemischer Anspruch verbunden, der über den Anspruch räsonnierender bzw. wissenschaftlicher Vernunft hinausgeht, sofern im Narrativen die unbestimmte, undargestellte bzw. undarstellbare Realität zwischen und hinter allen Darstellungen zur Darstellung kommen soll. Entsprechend lassen sich auch deutliche Parallelen ziehen zwischen Lyotards Alteritätsphilosophie und Koschorkes Ontologie des Unbestimmten: Beide sind sprachphilosophisch begründet und von Kants Transzendentalphilosophie inspiriert. Beide rekurrieren entsprechend auf eine Totalität sprachlicher Möglichkeiten, die zugleich die absolute Realität ist – und die von der empirischen, realwissenschaftlich erschlossenen Totalität alles Existierenden abgehoben wird. Insofern bestätigt auch Lyotard noch einmal die epistemisch qua

[564] Lyotard, Widerstreit, 102.
[565] Welsch, UpM, 244.
[566] Grenzbewusstsein und Grenzbeachtung zeichnen nach Welsch, UpM, 244, das postmoderne Denken Lyotards besonders aus.
[567] Welsch, UpM, 244.

Nichtverobjektivierbarkeitsdoktrin begründete Metaphysik des unerkennbaren Absoluten, welche im theologischen und religionspädagogischen Zusammenhängen als maßgebend herausgearbeitet worden ist.

Genausogut hat die kritische Auseinandersetzung mit Lyotards Philosophie aber auch die Kritik an dieser Ontologie des ganz Anderen und ihrer epistemischen Voraussetzungen bestätigt. Fallibilismus, das Prinzip kritischer Prüfung und ein kritischer Realismus bezüglich wissenschaftlicher Theorien entziehen der von Koschorke wie Lyotard vertretenen Ontologie des Unbestimmten bzw. des undarstellbaren Anderen die epistemische Grundlage. Denn damit wird der Realitätsakzent begründet verschoben von der idealistischen Konzeption der Totalität der Sprache hin zu der naturalistischen Konzeption der Totalität alles Existierenden. Es gibt darüber hinaus ontologisch keinen Grund, die Summe empirischer Gegenstände in ihrem Systemzusammenhang nicht auch als das Ganze der Wirklichkeit anzusehen[568] und stattdessen die Wirklichkeit um ideelle Wirklichkeitselemente zu erweitern.

### *3.6.4. Ausblick*

Die Auseinandersetzung mit Lyotard und Beuscher und Zilleßen hat deutlich gemacht, dass das postmoderne Denken gegenüber modernen oder vormodern-neuzeitlichen Positionierungen keinesfalls einen Reflexionssprung darstellt, der mit einer gesteigerten Objektivität oder epistemischen Bescheidenheit einherginge, wie Welsch suggeriert[569]. In formaler Hinsicht handelt es sich vielmehr um eine Verabsolutierung der Tatsache positioneller Pluralität bzw. der grundsätzlichen Vielfalt von Diskursen bzw. Darstellungsformen. Dieser absolute Pluralismus impliziert jedoch eine epistemische Positionierung zu Gunsten eines Skeptizismus bzw. Relativismus. Diese Option ist auch nicht ontologisch neutral, sofern sie von der Wirklichkeit des Undarstellbaren ‚hinter' der Sprache ausgeht. Es handelt sich also bei Lyotards Philosophie zentral um eine nominalistische Metaphysik des unerkennbaren Absoluten. Diese Feststellung ist unabgängig von dem bereits dargestellten Sachverhalt, dass Lyotard im Rahmen seiner Ästhetik des Erhabenen größten Wert darauf legt, dass dieses Absolute bzw. ‚Undarstellbare' auf keinen Fall im Sinne einer ‚Ontologie der Abwesenheit' zu verstehen sei, sondern sich vielmehr in der Sprache ‚ereigne'. Bei allen Unterschieden im Detail lässt sich hier eine deutliche Parallele zu den eher poststrukturalistisch geprägten Ausführungen von Koschorke ziehen. Lyotards Philosophie ist entsprechend auch keineswegs postmodern im strengen Sinne des Wortes, sofern sie grundlegend von den Aporien der klassischen Vernunftkonzeption geprägt ist, welche für die Moderne charakteristisch sind. Insbesondere ist dabei das Begründungsdenken hervorzuheben, dessen Probleme auch ideengeschichtlich gesehen erst zu Transzendentalphilosophie, Idealismus und ‚linguistic turn' geführt haben[570]. Verblüffend ist nicht zuletzt die Nähe, die sich zwischen der Konzeption von Lyotard mit seiner Perspektive

[568] So Lyotard, der zwar die Möglichkeit eines metaphysischen Diskurses, der aufs Ganze und Eine geht, zugesteht (Lyotard, Widerstreit, 167), von ihm jedoch keine (falsifizierbaren) Ergebnisse erwartet: „Die philosophische Sichtung enthüllt niemals ein derartiges Substanz-Subjekt" (Lyotard, Widerstreit, 167).
[569] Welsch, UpM, 182, Anm. 23.
[570] Dies lässt sich treffend an der bekannten Formulierung von Goodman, Welterzeugung, Vorwort, illustrieren, der diese Entwicklung allerdings als Erkenntnisfortschritt ansieht.

des ‚Geschieht es' und der Wort-Gottes-Theologie Barths bzw. der hermeneutischen Theologie des ‚Sprachgeschehens' ausmachen lässt. Insofern wird die in der evangelischen Religionspädagogik vorherrschende Metaphysik des unerkennbaren Absoluten durch das poststrukturalistisch-postmoderne Denken von Koschorke und Lyotard bestätigt, zugleich aber durch die Anfragen an diese Ansätze vertieft in Frage gestellt.

Bezüglich des Narrativen sind allerdings die von Lyotard und auch Beuscher und Zilleßen artikulierten Vorbehalte ernst zu nehmen, wenn sie auf die Problematik narrativer Überblendung von Diskursdifferenzen und den dogmatischen, die Reflexion stillstellenden Charakter narrativer Identitätsbildung verweisen. Wie ausgeführt sind aber weder das Prinzip der ästhetischen Provokation des Erhabenen im ‚Widerstreit' noch die Anwendung dieses Prinzips in einer Didaktik der ‚Verunsicherung' geeignet, eine kritische Reflexion solcher Prozesse narrativer Beheimatung zu befördern. Diese müsste im Wesentlichen in der systematischen Zuordnung der narrativen Darstellung zu anderen Darstellungsformen, insbesondere zu kognitiven Weltzugängen, bestehen. Des Weiteren fehlt dem postmodernen Ansatz von Lyotard die Möglichkeit, sich auf ein ‚Wesen' existenzieller Erfahrung zu beziehen, das als hermeneutischer Schlüssel für Erzählungen dienen könnte. Zwar rekurriert Lyotard auf das Gefühl und das Ästhetische, ebenso wie Beuscher und Zilleßen das ‚Bedürfnis' rehabilitieren und der Kunst bzw. dem Poetischen eine zentrale Stellung einräumen. Diese ästhetische Wende bleibt jedoch streng kulturalistisch in dem Sinne, dass nicht nach universalen Erfahrungsstrukturen bzw. anthropologischen Konstanten gesucht würde, welche als hermeneutischer Schlüssel für Narrationen fungieren könnten. Bei Beuscher und Zilleßen äußert sich dies beispielsweise in der erwähnten Abwertung entwicklungspsychologischer Theorien für die Religionsdidaktik. Im Rahmen einer Philosophie des Widerstreits bleibt somit als einzige universalisierbare erzählhermeneutische Aussage die Auskunft, dass sich in einer Erzählung ggf. das ‚Nicht-Darstellbare' zur Darstellung bringe. Erneut scheinen sich hier strukturell die Aporien einer Offenbarungstheologie zu wiederholen – nicht zuletzt auch bezüglich der Frage des konkreten Erfahrungsbezugs dieser Konzeption.

In diesem Zusammenhang ist der Ansatz von Luckmann interessant, weil sein Sozialkonstruktivismus grundlegend durch eine (phänomenologische) Anthropologie perspektiviert wird. Indem Luckmann die sprachlichen Konstruktionen und kulturellen Bildungen auf die Subjektivität des Individuums und universale Erfahrung des Alltags zurückbindet, kann er der bei Koschorke wie Lyotard aufgezeigten Tendenz zur Reifizierung der Sprache wehren und die konkrete menschliche Erfahrung zu ihrem Recht bringen. Auf diese Weise kommt er auch zu deutlich anderen Antworten auf die Frage, worin die Wirklichkeit von Narrationen besteht.

Luckmanns phänomenologische Soziologie beansprucht, „die universalen Strukturen der Lebenswelt des Menschen freizulegen"[571]. Damit hebt er auf das ‚vortheoretische Alltagswissen'[572] der Menschen ab – ‚Wissen', das im Alltag ‚als Gewissheit hingenommen' werde[573]. Voraussetzung ist dabei, dass es eine universale Tiefenstruktur der Alltagserfahrung gibt, die als hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis der Kultur dienen kann. Daneben

[571] Berger/Luckmann, Konstruktion, V.
[572] Berger/Luckmann, Konstruktion, V; vgl. Plessner, Einleitung Konstruktion, XII.
[573] Berger/Luckmann, Konstruktion, 69 ; vgl. Plessner, Einleitung Konstruktion, XV.

orientiert er sich an der philosophischen Anthropologie (insbesondere Plessners), mit der der Anspruch erhoben wird, „die moderne Humanbiologie“ zu repräsentieren[574].

Luckmann hat keine explizite Theorie der Narration entfaltet. Eine solche lässt sich jedoch im Rahmen seines phänomenologisch-soziologischen Verständnisses von Erfahrung, Darstellung und Wirklichkeit durchaus rekonstruieren.

[574] Berger/Luckmann, Konstruktion, VI.

# 4. Narrative Ontologie der Erfahrungstranszendenz (Thomas Luckmann)

## 4.1. Erfahrung

Wie erwähnt geht Luckmann von einem im weitesten Sinne sozialkonstruktivistischen Verständnisrahmen aus. Sein Verständnis der verschiedenen Darstellungsformen ist daher zunächst vergleichbar mit dem Koschorkes und Lyotards. Was ihn von den genannten Ansätzen unterscheidet, ist die Rückbindung menschlicher ‚Sinnsysteme' auf Subjektivität bzw. auf humane Erfahrung. Auch bei Koschorke und Lyotard gibt es vorsprachliche Darstellungsformen: Gefühl, Wahrnehmung, Erfahrung. Allein bei Luckmann strukturiert aber humane Erfahrung die gesellschaftlichen Konstruktionen, wobei Luckmanns Ausführungen explizit auf eine realwissenschaftlich verankterte Anthropologie Bezug nehmen bzw. selbst den Anspruch erheben, eine empirische Soziologie, zumindest aber ‚Protosoziologie' zu sein[1]. Hinzu kommt, dass für Luckmann auch der Realitätsakzent – ungeachtet der Rede von Wirklichkeitskonstruktionen – eindeutig auf der Seite der Erfahrung liegt. Der Ansatz von Luckmann verspricht somit die Möglichkeit, über die Kategorie der (existenziellen) Erfahrung den spezifischen Wirklichkeitszugang des Narrativen zu bestimmen.

Von zentraler Bedeutung ist dabei die Frage, wie Luckmann das Verhältnis von Erfahrung und Deutung bzw. von Erfahrung und ‚Sinnsystemen' als sozialen Konstruktionen bestimmt. Ausgangspunkt ist dabei sein Verständnis von elementarer Erfahrung als per se unstrukturierter Grundgegebenheit. Selbst die Differenz von aktiver (Handlung) und passiver Erfahrung im engeren Sinn ist darin aufgehoben. Solche ‚subjektiven Handlungen'[2] bzw. ‚subjektiven Erfahrungen' sind für sich völlig sinnlos[3]. Gleicherweise hatte auch schon Schütz geurteilt: „*Nur das Erlebte ist sinnvoll, nicht aber das Erleben*"[4]. Zentral ist davon ausgehend für Luckmann der Gedanke der Transzendenz von Erfahrung, der Umstand also, dass primäre Erfahrung sich selbst überschreitet und strukturiert. Wie dies vonstatten gehen soll, wird von Luckmann aus verschiedenen Perspektiven bzw. mit verschiedenen Erklärungsansätzen zu erklären versucht.

Schon für den neukantianisch geprägten Schütz ist es die Deutung, die zu den erfahrenen Gegenständen hinzu kommen muss, damit diese als sinnvoll aufgefasst werden können: Sinn sei „keine Eigenschaft, die bestimmten Erfahrungen, die innerhalb unseres Bewußtseinsstromes auftauchen, innewohnt", sondern „Folge einer Deutung der vergangenen Erfahrung, die vom gegenwärtigen Jetzt in reflektiver Einstellung betrachtet wird"[5]. Die Unterscheidung von ‚schlichtem Hinleben im Erlebnisstrom' und dem ‚Leben in der raumzeitlichen begrifflichen Welt' übernimmt Schütz von Bergson[6], wobei diese Differenz

[1] Luckmann, Protosoziologie als Protopsychologie, 163, bzw. Luckmann, Phänomenologie und Soziologie, 205.
[2] Luckmann, Unsichtbare Religion, 80.
[3] Luckmann, Unsichtbare Religion, 81.
[4] Schütz, Der sinnhafte Aufbau, 49 (Hervorhebung im Original). Vgl. Welz, Kritik, 131.
[5] Schütz, Mannigfaltige Wirklichkeiten, 241. Vgl. Welz, Kritik, 173. So auch Schütz, Der sinnhafte Aufbau, 72: „Das ‚Sinnhafte' liegt nicht im Erlebnis oder seiner noematischen Struktur, sondern nur in dem Wie der Zuwendung auf dieses Erlebnis …". Vgl. Welz, Kritik, 173.
[6] Schütz, Der sinnhafte Aufbau, 43: „Wir nehmen zum Ausgangspunkt der weiteren Untersuchungen den von Bergson aufgestellten Gegensatz zwischen dem schlichten Hinleben im Erlebnisstrom und dem Leben in der raum-zeitlichen begrifflichen Welt". Welz, Kritik, 131.

durch das Element der Reflexion markiert wird. Daraus resultiert bei Luckmann die Grundannahme einer Differenz von Erfahrung und transzendierender Sinndeutung. Sie ebnet den Weg, Deutung als subjektive Sinnkonstruktion aufzufassen. Schütz' Subjekt „ist ein Ego … das vor aller Welt diese konstituiert"[7]. Erleben ist demnach der ‚Auslegung' bedürftig, Sinn ist verstanden als ‚subjektives Konstitutionsprodukt'[8].

### *4.1.1. Transzendenzerfahrung*

Laut Luckmann gibt es ein allgemeines Bewusstsein, ein ‚Jedermannswissen'[9] davon, „daß die alltägliche Erfahrung an Grenzen stößt", dass die Welt des Einzelnen, „so wie er sie erfährt, Grenzen hat" [10], dass „jedermann' sich „der Transzendenz der Welt, in der er lebt, bewußt ist". Im Einzelnen führt Luckmann für die These einer durch Grenzen strukturierten Gesamtwirklichkeit folgendes angeblich unbezweifelbares Erfahrungswissen an:

(a) die Einsicht, „daß vieles geschieht, das wir nicht wollen, und daß wir vieles wollen, was nicht geschieht"[11]. Diese Einsicht verweist auf die Transzendenz der raumzeitlich-kausalen Welt,

(b) die Einsicht des Einzelnen, „daß er in der Welt nicht allein ist"[12]. Diese Einsicht deutet die Transzendenz der sozialen Welt an,

(c) schließlich die Erfahrung, dass der ‚Alltag' insgesamt Grenzen hat – wenn „uns alte Gewohnheiten verlassen"[13] oder der Gedanke an das Lebensende auftaucht. Diese Einsicht deutet die Transzendenz der Alltagswelt überhaupt an. Niemand zweifelt laut Luckmann daran, „daß er in einer Welt lebt, die vor ihm dagewesen ist und die nach ihm fortbestehen wird"[14]. So gehört nach Luckmann zum Menschen das „Wissen um die Transzendenz der Welt", dass er zwar zur Welt gehört, „aber nicht eins mit ihr werden" kann[15].

So sei diese „Unterscheidung von Ich-Bezogenem und Ich-Überschreitendem"[16] bereits „in der allgemeinen Struktur der Erfahrung begründet"[17]: „Jede jeweils gegenwärtige Erfahrung hat einen vergegenwärtigten Kern und einen Horizont von gegenwärtig Nicht-Erfahrenem. … Diesem Umstand entstamme eine ursprüngliche ‚Miterfahrung' von Transzendenz".

Grundlage aller Transzendenzen ist für Luckmann die „einzelne Erfahrung" bzw. der „Erlebnisfluß"[18] der (a) seine eigene Begrenztheit, die ‚Grenze' seines „notwendigen eigenen Endes"[19] beinhalte, sodann (b) der ‚Rand' zur „unmittelbaren Umwelt"[20], sowie (c) die

[7] Welz, Kritik, 132.
[8] Welz, Kritik, 132.
[9] Luckmann, Nachtrag, 166.
[10] Luckmann, Nachtrag, 166.
[11] Luckmann, Nachtrag, 167.
[12] Luckmann, Nachtrag, 167.
[13] Luckmann, Nachtrag, 167.
[14] Luckmann, Nachtrag, 166.
[15] Luckmann, Nachtrag, 167.
[16] Luckmann, Nachtrag, 167.
[17] Luckmann, Nachtrag, 167.
[18] Luckmann, Nachtrag, 169.
[19] Luckmann, Nachtrag, 169.
[20] Luckmann, Nachtrag, 169.

‚Schranke', „welche einen Menschen vom anderen trennt"[21]. Schließlich (d), im Innewerden des möglichen „Stillstand[s] unseres gewohnten täglichen Bewußtseins"[22], werden wir der Grenze der alltäglichen Wirklichkeit gewahr, „hinter der etwas ganz anderes liegt … Eine andere Wirklichkeit als die des täglichen Lebens wird erfahrbar"[23]. Das Wissen um die ‚Transzendenz der Welt' bzw. die Begrenztheit der Erfahrungswelt wird also nach Luckmann entscheidend durch die Einsicht des Menschen in die eigene Endlichkeit hervorgerufen: „daß er in einer Welt lebt, die vor ihm dagewesen ist und die nach ihm fortbestehen wird"[24].

In anderen Zusammenhängen denkt Luckmann neben dem erfahrungsgesättigten Wissen um den Tod auch an andere ‚außeralltägliche' Erfahrungen. Luckmann nennt die ‚Hilflosigkeit' angesichts von Naturkatastrophen bzw. das Wissen um den Tod, aber auch ‚Angst oder Extase'[25]. Die „Abkehr vom alltäglichen Leben" sieht Luckmann etwa auch in „Schlaf und Traum" realisiert, weil hier der „Stillstand unseres gewohnten tätigen Bewußtseins" und eine „andere Wirklichkeit als die des täglichen Lebens … erfahrbar" werden[26]. Im Einschlafen und Wiederaufwachen ereigne sich somit nach Luckmann die ‚Überschreitung einer Erfahrungsgrenze', hinter der „keine gleichartige Erfahrung wartet". In diesen Zuständen befindet man sich also laut Luckmann in einer ‚anderen Wirklichkeit', die u.a. dadurch charakterisiert ist, dass in ihr „die im Alltag vorherrschenden Relevanzstrukturen weitgehend oder völlig aufgehoben werden"[27]: „In all diesen Grenzüberschreitungen verliert das tägliche Leben seinen Wirklichkeitsanspruch zugunsten des anderen Zustands"[28]. Grundsätzlich ‚schimmert' die Tranzendenz der Welt in allen Transzendenzerfahrungen immer schon ‚durch', wird „in ihnen erahnt, erträumt, erhofft und befürchtet"[29].

Somit ergibt sich bereits an dieser Stelle der phänomenologischen Analyse des erfahrungsgestützten Alltagswissens bezüglich der Wirklichkeit eine vielfache Schichtung der so erfahrenen Wirklichkeit: Einem unmittelbaren Selbstbewusstsein folge das Gewahrwerden der gegenständlichen Umwelt, dann der Wirklichkeit anderer Menschen, das heißt des Sozialen und schließlich ein umfassendes Weltbewusstsein. Dabei ist allerdings für Luckmann in der menschlichen Erfahrung die Perspektive eines Dualismus von alltäglicher und außeralltäglicher Wirklichkeit immer schon mitgegegeben, welche die Eben zwei bis vier von der ersten Ebene reiner Erfahrungswirklichkeit unterscheidet. Dem eher empirisch-praktischen Alltagswissen stehe das eher theoretische Wissen bezüglich der ‚anderen Wirklichkeit' bzw. der ‚Transzendenz der Welt' gegenüber. In den beiden Vorgängen der ‚kommunikativen Rekonstruktion' und erfolgreichen ‚gesellschaftlichen Konstruktion' von sprachlichen Sinnsystemen gewinne diese Struktur der Wirklichkeitserfahrung „einen festen und – auf kurz oder lang – verbindlichen ontologischen Status"[30].

---

[21] Luckmann, Nachtrag, 169.
[22] Luckmann, Nachtrag, 169.
[23] Luckmann, Nachtrag, 169.
[24] Luckmann, Nachtrag, 166. Vgl. Luckmann, Nachtrag, 167. Erstaunlich ist, dass Luckmann an anderer Stelle (Luckmann, Nachtrag, 170) den Tod nicht als Grenz- bzw. Transzendenzerfahrung gelten lässt, sondern nur von erworbenem Alltagswissen angesichts des Todes anderer spricht. In jedem Fall scheint Luckmann aber davon auszugehen, dass mit dem Tod ebenfalls eine Grenzüberschreitung hin zu einer anderen Wirklichkeit verbunden ist: „Wenn unseresgleichen diese Grenze überschreitet, kehrt er nicht zurück" (Luckmann, Nachtrag, 170).
[25] Luckmann, Unsichtbare Religion, 96. Vgl. Luckmann, Nachtrag, 169.
[26] Luckmann, Nachtrag, 169.
[27] Luckmann, Nachtrag, 169.
[28] Luckmann, Nachtrag, 169.
[29] Luckmann Nachtrag, 173.
[30] Luckmann, Nachtrag, 173.

### *4.1.2. Erfahrung und Deutung*

Luckmann geht von einem ‚panta rhei' der Erfahrung aus, das erst durch die Sprache zu einer Welt verobjektiviert wird[31]. Im Vorgang der Verinnerlichung ‚überlagern' die als Weltansicht objektivierten Deutungsschemata und Verhaltensmodelle ‚den subjektiven Bewusstseinsstrom'[32] Dies geschieht in der Sozialisation – für Berger und Luckmann sprachvermittelt, in der Kommunikation: „Im Gespräch werden die Objektivationen der Sprache zu Objekten des individuellen Bewußtseins"[33].

In der soeben bereits angedeuteten Analyse der Struktur der Erfahrung wähnt sich Luckmann auf festem Boden des universell Menschlichen bzw. der Wirklichkeit des Menschen. Davon hebt er scharf die konkreten Deutungen und ihre Inhalte ab, die für ihn immer sozial und historisch bedingt sind: „[W]ie er [der Mensch, Anm.] diese Transzendenzen deutet und in Symbolen und Ritualen zu begreifen und zu bewältigen sucht, ist nicht Sache der subjektiven Erfahrung im vereinzelten Individuum, sondern eine Sache der geschichtlichen Gesellschaftlichkeit des menschlichen Daseins"[34]. Die konkrete Deutung der Transzendenzerfahrungen ist immer eine „Vorgegebenheit einer sozialen Konstruktion der Wirklichkeit", wobei die Wirklichkeit, die so gedeutet wird, nur die Erfahrungswirklichkeit mit ihren Transzendenzen sein kann, das heißt Deutung ist immer Deutung „einer solchen und einer ‚anderen', einer alltäglichen und einer außeralltäglichen"[35] Wirklichkeit. Das bedeutet, „‚[i]nhaltlich' recht verschiedene Gegebenheiten der gesellschaftlichen Wirklichkeit können der universal menschlichen religiösen Funktion entsprechen". Auch die „im engeren Sinn des Wortes religiösen gesellschaftlichen Konstruktionen" bauen „auf kommunikativen Rekonstruktionen der subjektiven Erfahrungen von Transzendenz auf"[36].

Während aus der Perspektive der Transzendenzerfahrung die Sinndeutungen lediglich als austauschbar-kontingente Ausdrucksformen ins Spiel zu kommen scheinen, ergibt sich aus der Perspektive des elementaren Bewusstseinsstroms für Luckmann ein anderes Bild. Denn die Idee des Erlebnisstroms wirft die Frage auf, wie Erfahrung überhaupt aus sich heraus die gestufte Struktur der Transzendenzerfahrung aufbauen kann. Aus dieser Perspektive heraus räumt Luckmann der Sinndeutung dann doch eine geradezu konstitutive Bedeutung zu.

Sinn erhält die elementare subjektive Erfahrung im Erlebnisstrom demnach erst durch deutende Akte. Es wird Erfahrung „in Deutungsschemata eingeordnet"[37]. Diese Differenz ist der Grund der ‚Transzendenz': „das Deutungsschema [‚transzendiert'] die per se strukturlos fortlaufende Erfahrung"[38]. Voraussetzung auf Seiten des Erlebnisstroms ist jedoch bereits eine Bewusstseinsregung und innere Struktur, die eine minimale Selbstreflexivität in Form von Erinnerung möglich macht. Denn Erfahrung kann laut Luckmann wie erwähnt nur als erinnerte

[31] Berger/Luckmann, Konstruktion, 164.
[32] Luckmann, Unsichtbare Religion, 109.
[33] Berger/Luckmann, Konstruktion, 164.
[34] Luckmann, Nachtrag, 170.
[35] Luckmann, Nachtrag, 170.
[36] Luckmann, Nachtrag, 171.
[37] Luckmann, Unsichtbare Religion, 81.
[38] Luckmann, Unsichtbare Religion, 81.

gedeutet werden. Das heißt Deutung entsteht aus ‚sedimentierten vergangenen Erfahrungen'. Des Weiteren muss in der Erfahrung bereits so viel Struktur gegeben sein, dass sie auch auf Deutung zurückwirkt, so dass sich Deutung mit der jeweils zu Grunde liegenden Erfahrung verändert[39].

Laut Luckmann bedeutet transzendieren, dass sich ein Mensch deutend über seine ‚gegenwärtige und unmittelbare' Erfahrung erhebt[40]. Dies geschieht wie angedeutet zunächst durch Erinnerung, das heißt in der Zuwendung zu ‚vergangenen oder vorentworfenen Erfahrungen'[41]. Die aktuell-unmittelbare Erfahrung wird qua Deutung „mit Sinn versehen"[42]. Allerdings betont Luckmann an dieser Stelle, dass Transzendieren nicht ohne das erfahrungsunabhängige Element der soziokulturell vermittelten Deutung möglich ist: „Eine solche Ablösung [von der gegenwärtig-unmittelbaren Erfahrung, Anm.] kann … kein auf sich selbst gestellter menschlicher Organismus erreichen"[43]. Unklar ist bislang, wie nach Luckmann das Verhältnis von Erfahrung und Deutung genauer zu bestimmen ist. Dazu finden sich bei Luckmann verschiedene Erklärungsansätze, die im Folgenden erläutert werden sollen.

### *4.1.3. Sedimentierung, Objektivierung, Appräsentation*

Schütz hatte wie erwähnt bereits betont, dass die Erfahrung als solche völlig sinnlos sei, Sinn erhalte sie durch sprachliche Deutung im Nachhinein, sinnhaft sei nicht die Erfahrung, sondern das Erfahrene. Hier knüpfen Berger und Luckmann mit ihren Ausführungen zu Erfahrung, Sedimentierung und Traditionsbildung an: „die Erfahrung erstarrt zur Erinnerung und wird zu einer erkennbaren und erinnerbaren Entität"[44]. Dies geschieht mittels Sprache: die ‚Vergegenständlichung' der Erfahrung „durch die Sprache, das heißt ihre Transformation in ein allgemein faßliches Wissensobjekt, erlaubt ihre Eingliederung in einen größeren Vorrat an Traditionen"[45].

Auch Luckmanns Theorie der Appräsentation, die auf Überlegungen von Schütz zurückgeht, kann als ein Versuch verstanden werden, den Zusammenhang von Transzendenzerfahrung und Deutung präziser so zu fassen, dass das gleichberechtigte Zusammenwirken beider plausibel wird. Klar ist bislang, dass Deutung bei Luckmann Erfahrung nicht bloß strukturiert, sondern erweitert, eben transzendiert, auch wenn es die Erfahrung selbst sein soll, sie auf diese Weise qua Deutung gewissermaßen über sich hinaus geführt werde.

Wie aber kann eine „Überwindung der Grenzen der Erfahrung" aus Erfahrung überhaupt möglich sein bzw. gedacht werden? Luckmann verweist dazu auf Husserls Theorie der ‚Appräsentation'[46]. Er beschreibt im Verweis auf Husserl die ‚intentionalen Beziehungsstrukturen' der Appräsentation so, dass „etwas, das nicht unmittelbar erfahrbar

[39] Luckmann, Unsichtbare Religion, 81.
[40] Luckmann, Unsichtbare Religion, 82.
[41] Luckmann, Unsichtbare Religion, 82.
[42] Luckmann, Unsichtbare Religion, 82.
[43] Luckmann, Unsichtbare Religion, 82.
[44] Berger/Luckmann, Konstruktion, 72.
[45] Berger/Luckmann, Konstruktion, 73.
[46] Luckmann, Nachtrag, 174; ohne Quellenangabe.

ist, durch etwas, das unmittelbar erfahrbar ist, präsentiert“ werde[47]. Mit diesem Begriff lässt sich entsprechend die Hierarchie der Transzendenzerfahrungen präzisieren:

Eine ‚einfache Art‘ der Appräsentation überwinden die „kleinen Transzendenzen der zeitlichen und räumlichen Erfahrung“, das heißt „[w]enn es um etwas geht, das bloß im Augenblick, aus lediglich zufälligen Gründen nicht unmittelbar erfahren werden kann, grundsätzlich jedoch jederzeit erfahrbar ist“[48]. Die Überwindung erfolge demnach anhand von Indizien, das heißt von ‚Anzeichen und Merkzeichen‘, aber auch ‚Sondertechniken‘ wie die ‚Magie‘ gehören hierher[49].

Ein komplexere Form der Appräsentationsbeziehung sei aufgerufen, wenn es um mittlere Transzendenzen, um die „Erfahrung des Mitmenschen“ bzw. grundsätzlich eines „alter ego“ geht. „Bewußtsein des anderen kann … nur mittelbar erfahren werden, nur wenn und indem es sich ausdrückt …“[50]. Damit sei die (mittelbare) Erfahrung des Anderen an die Kommunikation mittels konventionalisierter Zeichen gebunden[51]. Solche Zeichen bezögen sich auf etwas, „das nicht unmittelbar erfahren wird und auch nicht unmittelbar erfahrbar ist – dem [sic!] Bewußtsein eines *alter ego*“[52].

Schließlich greife die Appräsentation auch bei der Überwindung der großen Transzendenzen, wenn es um Wirklichkeit gehe, die weder unmittelbar, noch mittelbar erfahren werden könne. Bei dieser Wirklichkeit komme selbst das ‚Zeichensystem der Sprache‘ an seine Grenzen. Zwar hat Luckmann bereits grundsätzlich klargestellt, dass strenggenommen nie Erfahrung als solche, sondern nur erinnerte Erfahrung Gegenstand von Deutung sein kann. Dennoch wird dies jetzt zum entscheidenden Kriterium für die Erfahrung großer Transzendenzen gemacht: „Aus den ‚anderen‘ Wirklichkeiten können nur Hinweise und Erinnerungen in den Alltag mitgenommen werden. Es sind Erinnerungen an Erfahrungen aus verschiedenen anderen Zuständen … Traum … Extase …“[53]. Solche Erinnerungen „können nach der Rückkehr in die Wirklichkeit des täglichen Lebens als Hinweise auf andere Wirklichkeiten abgerufen werden und in Sprache ‚übersetzt‘, systematisch gedeutet, in Symbole gefaßt werden“. Mittels Zeichen könne auch „die Grenze der gewöhnlichen Erfahrung überschritten“ werden – etwa wenn Zeichen ‚metaphorisch transformiert‘ gebraucht würden[54]. Die dabei entstehenden Symbole (im weitesten Sinne dieses Ausdrucks, der offenbar Metaphern ebenso beinhaltet wie wissenschaftliche Fachausdrücke) seien jene Sprachzeichen, die über Anzeichen bzw. Merkzeichen (kleine Transzendenzen) und konventionalisierte Zeichen (mittlere Transzendenzen) hinaus Wirklichkeiten zur Sprache brächten, die am Weitesten den „Kern der Erfahrung“ überschritten, diese aber zugleich „in der aktuellen Erfahrung mit vergegenwärtigen“[55]. „Symbole … sind Verkörperungen einer anderen Wirklichkeit in der

[47] Luckmann, Nachtrag, 174.
[48] Luckmann, Nachtrag, 174.
[49] Luckmann, Nachtrag, 174.
[50] Luckmann, Nachtrag, 174f.
[51] Luckmann, Nachtrag, 175.
[52] Luckmann, Nachtrag, 175.
[53] Luckmann, Nachtrag, 175.
[54] Luckmann, Nachtrag, 175.
[55] Luckmann, Nachtrag, 175.

alltäglichen“[56], sie würden „in Anspruch genommen … um die Grenzen zu anderen Wirklichkeiten, einschließlich der letzten Grenze, zu überschreiten“[57]. „Sie verweisen auf etwas, das als einer anderen Wirklichkeit als der des Alltags angehörig erfahren wird“[58]. Aus der (phänomenologischen) Perspektive des Erfahrungswissens gelte: „Was in symbolischen Beziehungen appräsentiert wird, ist nicht nur abwesend (das gilt selbstverständlich für alle appräsentativen Beziehungen), und es ist nicht nur als *solches* grundsätzlich unerreichbar (wie das Bewußtsein des anderen) – es befindet sich zudem in einer ganz anderen Wirklichkeit als der, in der sein Zeichen*träger* angesiedelt ist“[59].

#### *4.1.4. Erfahrung und Deutung anthropologisch*

Der epistemische Zusammenhang zwischen Erfahrung und Deutung wird anthropologisch übersetzt in den Zusammenhang von Individuum und Gesellschaft. Da Luckmann epistemisch von einem Erfahrungsstrom mit rudimentärer Struktur in Form von Erinnerung ausgeht, ist er zu der anthropologischen These gezwungen, dass ein „streng aus biologischer Perspektive betrachteter menschlicher Organismus … sozusagen in der Unmittelbarkeit seiner ablaufenden Erfahrungen völlig aufgehen [würde]. Er würde zwar aus vergangenen Erfahrungen lernen, doch könnten die Erfahrungen nicht in Deutungsschemata abgelagert werden“[60]. Deutung ist demnach für Luckmann erst im intersubjektiven Zusammenhang einer Gesellschaft möglich und Transzendierung ist somit zugleich Sozialisation. Sie bedeutet für Luckmann anthropologisch gesehen die Überschreitung der biologischen Natur des Menschen bzw. der Dimension des Organismischen, hin zum Menschen als Kulturwesen. Transzendierung bedeutet für Luckmann insofern zugleich Selbstwerdung.

Bereits die kleine Transzendenz von Raum und Zeit sei notwendig. Ohne sie könne der Mensch „keine zusammenhängende Gestalt als Biographie annehmen … Er würde sich nicht zu einem individuellen Selbst entwickeln“[61].

Des Weiteren werde dadurch „ein Organismus zur Person“, dass er „mit anderen einen objektiv gültigen, aber zugleich subjektiv sinnvollen, innerlich verpflichtenden Kosmos bildet“[62].

Schließlich werde eine weitere Stufe der Transzendenz dadurch erreicht, dass eine gesellschaftliche Ordnung als übergesellschaftlich, bzw. ein Sinnsystem „als Manifestation einer universalen und transzendenten Ordnung“[63], „als transzendenter Kosmos“[64] aufgefasst werde. Dies könne der Fall sein, wenn die gesellschaftliche Ordnung in besonderem Maße „als gültig und verpflichtend erfahren wird“[65]. Ein als transzendent aufgefasster Wertekosmos

[56] Luckmann, Nachtrag, 175.
[57] Luckmann, Nachtrag, 176.
[58] Luckmann, Nachtrag, 176.
[59] Luckmann, Nachtrag, 176.
[60] Luckmann, Unsichtbare Religion, 82.
[61] Luckmann, Unsichtbare Religion, 82.
[62] Luckmann, Unsichtbare Religion, 87.
[63] Luckmann, Unsichtbare Religion, 89.
[64] Luckmann, Unsichtbare Religion, 89.
[65] Luckmann, Unsichtbare Religion, 89.

legitimiere und stabilisiere mit der Gesellschaftsordnung auch die Identität des Individuums, für das die transzendente Ordnung ein ‚Sinnreservoir' darstelle[66].

Anthropologisch gehen Berger und Luckmann von der Idee menschlicher Instinktarmut und Weltoffenheit aus. Der Mensch habe „keine artspezifische Umwelt, keine Umgebung, deren Struktur ihm sein eigener Instinktapparat sichert"[67]. Die Instinkte des Menschen seien ‚unterentwickelt', seine Triebe unspezialisiert und ungerichtet[68]. Diese Offenheit des Menschen wird zuletzt mit der langen nachgeburtlichen Reifezeit begründet. Es komme in dieser Zeit zu einer besonders starken Prägung durch die Außenwelt, weil sich diese unter den Bedingungen organischer Unfertigkeit bei der Geburt nachgeburtlich bis in die organische Konstitution des Menschen hinein auswirken könne. Dadurch, dass „diese Umwelt sowohl eine natürliche als auch eine menschliche" sei, wirkten sich Gesellschaft und Kultur besonders auf den Menschen aus[69]. Berger und Luckmann berufen sich dabei auf die Hauptvertreter der philosophischen Anthropologie: Plessner, Gehlen, Portmann[70].

Daraus resultiert die Annahme, der Mensch habe im Verhältnis zu seinen biologischen Bedingtheiten einen Freiheitsspielraum. So sei „seine Beziehung zur jeweiligen Umgebung … überall äußerst unzureichend durch die eigene biologische Konstitution reguliert"[71]. Ein kultureller Vorgang wie der Übergang vom Nomadendasein zum Ackerbau könne „nicht durch biologische Vorgänge erklärt werden"[72]. Das Verhältnis zum Biologischen wird im Bild der Grenze gefasst: Das Biologische setze einen Rahmen des Möglichen, innerhalb dessen sich der Mensch frei von biologischen Determinanten entfalten könne[73]: „Die anthropologischen Konstanten machen die soziokulturellen Schöpfungen des Menschen möglich und begrenzen sie zugleich"[74]. Damit aber wird die Biologie für den ganzen Bereich soziokultureller Sachverhalte für unzuständig erklärt: „Keines dieser [sozio-kulturellen und psychologischen, Anm.] Gebilde darf als Produkt der biologischen Verfassung des Menschen aufgefasst werden – die … dem produktiven Tun des Menschen lediglich die äußeren Grenzen setzt"[75].

## 4.2. Die Wirklichkeit

### *4.2.1. Objektive Erfahrungswirklichkeit*

Prima facie ist kaum zu übersehen, dass Luckmann mit seiner Theorie der Erfahrungstranszendenz bzw. Transzendenzerfahrung auch eine Wirklichkeitsbestimmung vornimmt. Die epistemisch-anthropologische Theorie der Grenz- bzw.

[66] Luckmann, Unsichtbare Religion, 89: „Die individuelle Existenz schöpft ihren Sinn aus dem objektiven Sinnzusammenhang einer transzendenten Weltansicht. Die Stabilität der Weltansicht ist die Voraussetzung dafür, daß der einzelne eine Reihe von ursprünglich unzusammenhängenden Situationen als ein sinnvolles biographisches Ganzes begreift".
[67] Berger/Luckmann, Konstruktion, 49.
[68] Berger/Luckmann, Konstruktion, 50.
[69] Berger/Luckmann, Konstruktion, 51.
[70] Berger/Luckmann, Konstruktion, 49f.
[71] Berger/Luckmann, Konstruktion, 50.
[72] Berger/Luckmann, Konstruktion, 50.
[73] Berger/Luckmann, Konstruktion, 50.
[74] Berger/Luckmann, Konstruktion, 51.
[75] Berger/Luckmann, Konstruktion, 54.

Transzendenzerfahrungen führt zu der ontologischen These, dass es „Grenzen *in* der Welt“ sowie eine letzte Grenze der Erfahrungswelt insgesamt gebe, wobei jede Grenze die Differenz zweier Wirklichkeiten bzw. Wirklichkeitsbereiche markiere[76]. Ontologische und epistemische Perspektive bilden hier eine Einheit. Jedoch ist zu bedenken, dass es sich um eine Ontologie der Erfahrung auf phänomenologischer Basis handelt. Deren ontologischer Anspruch ist zunächst zu unterscheiden von propositionalen Wirklichkeitsbestimmungen, die auf die Wirklichkeit an sich zielen. Mit Luckmann gesagt: Erst in ‚kommunikativer Rekonstruktion‘ und ‚gesellschaftlicher Konstruktion‘ gewinnen diese Erfahrungsperspektiven „einen festen und – auf kurz oder lang – verbindlichen ontologischen Status“[77].

Nichtsdestotrotz bestätigt sich die These von den ontologischen Implikationen der Erfahrungstheorie Luckmanns dadurch, dass er den jeweiligen Stufen der Erfahrungstranszendenz bestimmte Wirklichkeitsbereiche zuordnet. Der Zusammenhang zwischen Erfahrungstheorie und Ontologie ist dabei so eng, dass die ontologischen Bestimmungen geradezu zum Definiens der Stufen der Transzendenzerfahrung werden. So deutet Luckmann mittels ontologischer Bestimmungen drei verschiedene Arten an, wie die Erfahrung transzendiert werden kann: (a) als ‚Überschreitung‘ der Grenze „innerhalb dieser Wirklichkeit“, (b) als ‚Überspringen‘ der Grenze „zu anderen Wirklichkeiten hin“, oder (c) als ‚Stehenbleiben‘ an der Grenze – angesichts der Begrenztheit der Erfahrungswelt insgesamt im Hinblick auf eine Wirklichkeit jenseits dieser Erfahrungswelt[78].

Somit ergibt sich aus der Struktur der Erfahrung eine bestimmte Struktur der Erfahrungswirklichkeit. Der „Typologie von ‚Transzendenz‘-Erfahrungen“[79] korrespondiert ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis.

Der erste Typ von Transzendenzerfahrungen liegt nach Luckmann vor, „wenn das in der gegenwärtigen Erfahrung angezeigte Nicht-Erfahrene grundsätzlich genau so erfahrbar ist wie das gegenwärtig Erfahrene“. Erfahrung wird hier ‚intentional‘ vom Gegenstand bzw. von der erfahrenen Wirklichkeit her bestimmt. Der Begriff der ‚kleinen Transzendenzen‘[80] hat daher eine epistemische und zugleich ontologische Bedeutung; er beschreibt einen Erfahrungstypus, gleichzeitig aber einen bestimmten Wirklichkeitsbereich jenseits dessen, was unmittelbar der Erfahrung zugänglich ist. Luckmann konkretisiert ihn als raumzeitliche Wirklichkeit, sofern es um die Überschreitung der „räumlichen und zeitlichen Grenzen der *jeweils* gegenwärtigen Erfahrung und des jeweiligen Handelns“[81] gehe. Mit jeder Erwartung und neuen Erfahrung werde diese Grenze transzendiert. Dass aber selbst die „Bewältigung der ‚kleinen‘ Transzendenzen von Raum und Zeit eine beachtliche Leistung“ darstelle, ergebe sich aus dem ‚provisorischen‘ Charakter solcher Bewältigung sowie daraus, dass wir oft „vergeblich warten“[82].

Der zweite Typ von Transzendenzerfahrungen ist nach Luckmann dadurch gekennzeichnet, dass „das Gegenwärtige grundsätzlich nur mittelbar und nie unmittelbar, dennoch aber als Bestandteil der gleichen Alltagswirklichkeit erfahren wird“[83]. Auch diesem Erfahrungstypus

[76] Luckmann, Nachtrag, 166.
[77] Luckmann, Nachtrag, 173.
[78] Luckmann, Nachtrag, 166.
[79] Luckmann, Nachtrag, 167.
[80] Luckmann, Nachtrag, 168. Vgl. Luckmann, Unsichtbare Religion, 82.
[81] Luckmann, Nachtrag, 168.
[82] Luckmann, Nachtrag, 168.
[83] Luckmann, Nachtrag, 168.

der ‚mittleren Transzendenzen'[84] korrespondiert ein bestimmter Wirklichkeitsbereich. Es ist die Erfahrungs- bzw. Alltagswirklichkeit von „Gegenständen, die keine Gegenstände sind, sondern als unseresgleichen erfahren werden"[85] indem sie wie wir in unaufhebbarer Differenz der ‚Perspektiven' eine Erfahrung von ihrer Umwelt haben und somit eine „Grenze unserer Erfahrung" darstellen[86]. „[D]as ‚Außen' des anderen verkörpert ein ‚Innen', das als solches nicht unmittelbar erfahren werden kann", obwohl ggf. die Verkörperung uns einen so authentischen Einbblick in die Persönlichkeit des anderen erlaubt, „daß wir meinen können, das Innen sei unmittelbar im Äußeren erlebbar"[87].

Während die ersten zwei Grenzen bzw. die kleinen und mittleren Transzendenzen[88] „in ein und dem selben Wirklichkeitsbereich" des unspektakulären Alltagslebens aufzufinden seien, bedeuteten die großen Transzendenzen das Überschreiten der Grenze dieser (Alltags-) Wirklichkeit schlechthin zu einer anderen Wirklichkeit des ‚Außeralltäglichen'. Diese dritte Stufe der Transzendenz ist laut Luckmann damit gegeben, dass eine gesellschaftliche Ordnung als übergesellschaftlich, „als Manifestation einer universalen und transzendenten Ordnung"[89] und damit als ‚transzendent' ihr gegenüber aufgefasst wird.

### *4.2.2. Funktionalismus und Erfahrungsontologie*

Luckmann möchte Religion ‚funktional' statt ‚substantiell', das heißt nicht von betimmten Inhalten her verstanden wissen; nur ein solches Religionsverständnis sei soziologisch gehaltvoll[90]: Auch Politik und Wirtschaft würden auf diese Weise verstanden und Durkheim habe den Weg eröffnet, auch „Religion durch ihre universale Funktion"[91] zu definieren. Alles andere führe zu ideologischer Befangenheit und ‚ethnozentrischer' Enge[92]. Zudem sei Religion in ihrer institutionellen Konkretisierung gerade nicht so universal wie in ihrer sozialen Funktionalität[93]. Auf diese Weise stünden dann auch konkrete religiöse Institutionen in ihrem Werden und Vergehen einer Erklärung offen[94].

Schließlich entspricht es nach Luckmann der symbolischen Natur ‚religiöser Repräsentationen', dass die gesellschaftlich und biographisch integrierende Funktion solcher Darstellungsformen „nicht aus dem Inhalt eines einzelnen, aus seinem Gesamtzusammenhang gerissenen ‚heiligen' Themas ab[zu]leiten"[95] sei, sondern „vielmehr auf der gesamten

[84] Luckmann, Nachtrag, 168.
[85] Luckmann, Nachtrag, 168.
[86] Luckmann, Nachtrag, 168.
[87] Luckmann, Nachtrag, 168f. Somit bildet Gesellschaft die zweite Stufe der Transzendenz, die im Zuge der Sozialisierung erreicht wird (Luckmann, Unsichtbare Religion, 88f).
[88] Grundsätzlich scheint eine Unstimmigkeit vorzuliegen, ob nun streng genommen von drei oder vier Grenzen der Erfahrung auszugehen ist. Tatsache ist, dass Luckmann neben den Grenzen der zwei alltäglichen Transzendenzen und der einen außeralltäglichen Transzendenz manchmal noch die „Grenzen der Erfahrungswelt schlechthin" erwähnt (Luckmann, Nachtrag, 167). Man darf vermuten, dass damit das gemeint ist, was Luckmann, Nachtrag, 169, als die in der Erfahrung mitgegebene Erfahrung „ihres notwendigen eigenen Endes" bezeichnet.
[89] Luckmann, Unsichtbare Religion, 89.
[90] Luckmann, Unsichtbare Religion, 78.
[91] Luckmann, Unsichtbare Religion, 78.
[92] Luckmann, Unsichtbare Religion, 78.
[93] Luckmann, Unsichtbare Religion, 79.
[94] Luckmann, Unsichtbare Religion, 79.
[95] Luckmann, Unsichtbare Religion, 98.

Bedeutungshierarchie der Weltansicht, besonders auf ihren transzendierenden Eigenschaften“[96] beruht. Die Wirksamkeit ‚religiöser Topoi‘ sei weniger von ihrem konkreten, historisch bedingten ‚Gehalt‘, sondern vielmehr „von der Bedeutungshierarchie“ selbst, von der Transzendenzdynamik, die vom subjektiven Bewusstseinsstrom über das Alltagsleben bis hin zur „Transzendenz des Heiligen Kosmos“ reicht[97], das heißt von der Erfahrung her, zu erhellen. An dieser erfahrungstheoretischen Bestimmung von Funktionalität wird deutlich, dass der von Luckmann betonte funktionale Ansatz sich lediglich gegen eine direkte Ontologisierung der Inhalte symbolischer Sinnwelten richtet, nicht jedoch dagegen, die Wirklichkeit solcher Sinnwelten von der ihr zu Grunde liegenden alltäglichen und außeralltägichen Erfahrung des Menschen her zu bestimmen.

Von daher muss eine Kulturhermeneutik auf der Grundlage einer Ontologie humaner Transzendenzerfahrung unterschieden werden von einer substantialistischen Interpretation kultureller Darstellungen oder einer rationalen Ontologie im Rahmen einer naturwissenschaftlichen Metaphysik der Natur. Eine Ontologie im realwissenschaftlichen Sinne hat Luckmann nie erwogen[98], eine Substantialisierung von Sinndeutungen hat er abgelehnt, eine phänomenologische Ontologie der Erfahrung dagegen hat er selbst realisiert. Denn zwar betont Luckmann immer wieder, dass die Inhalte der religiösen Systeme sich enorm voneinander unterschieden. Damit geht jedoch die Behauptung einher, dass es in funktionaler Hinsicht durchaus Gemeinsamkeiten gebe, die zuletzt in einer universalen Struktur menschlicher Transzendenzerfahrung ihren Grund hätten: „Denn diese so unterschiedlichen Inhalte“ gehen laut Luckmann auf ‚gesellschaftliche Vorgänge‘ zurück, „in denen die gewöhnliche menschliche Wirklichkeit … mit etwas in Beziehung gebracht wird, das diese Wirklichkeit als eine ‚andere‘ Wirklichkeit transzendiert“[99]. Im Wesentlichen beruht dieser Vorgang nach Luckmann auf Kommunikation: ‚Subjektive Erfahrungen‘ würden ‚symbolisch artikuliert‘, ‚intersubjektiv rekonstruiert‘ und schließlich ‚gesellschaftlich ontologisiert‘[100].

### *4.2.3. Ausgezeichnete Wirklichkeit*

Luckmann folgt Schütz darin, die ‚Lebenswelt des Alltags‘ als ‚ausgezeichnete Wirklichkeit‘ bzw. als ‚Vorzugsrealität‘ anzusehen und die der Wissenschaft, der Phantasie und des Traumes als ‚Derivate‘[101]: „Unter den vielen Wirklichkeiten gibt es eine, die sich als Wirklichkeit par

[96] Luckmann, Unsichtbare Religion, 98.
[97] Luckmann, Unsichtbare Religion, 98.
[98] Vgl. Luckmanns Ablehnung der kosmologischen Perspektive für die Soziologie in Luckmann, Kosmologisches Fiasko.
[99] Luckmann, Nachtrag, 166.
[100] Luckmann, Nachtrag, 166.
[101] Schütz/Luckmann, Strukturen 1, 48f.54.62. Vgl. Schütz, Mannigfaltige Wirklichkeiten, 266f, der von ‚Welten‘ der ‚Träume‘, der ‚Phantasie‘, der ‚Kunst‘, der ‚religiösen Erfahrung‘, der ‚wissenschaftlichen Kontemplation‘, der ‚Spielwelt des Kindes‘ und der ‚Welt des Wahnsinns‘ als „geschlossene[n] Sinnbereiche[n]“ spricht, die angeblich völlig inkommensurabel seien (keine ‚Transformationsregeln, Notwendigkeit des ‚Sprungs‘) und die von ihm scharf von der ‚Wirkwelt‘ des ‚alltäglichen Lebens‘ als dem „Archetyp unserer Erfahrung der Wirklichkeit“ unterschieden werden. Vgl. Welz, Kritik, 197. Auch Berger und Luckmann gehen in ihrer Wissenssoziologie methodisch vom Alltagswissen aus und grenzen dieses vom theoretischen Wissen ab; vgl. Berger/Luckmann, Konstruktion, 16: „Theoretische Gedanken, ‚Ideen‘, Weltanschauungen, sind so wichtig nicht in der Gesellschaft“.

excellence darstellt. Das ist die Wirklichkeit der Alltagswelt. Ihre Vorrangstellung berechtigt dazu, sie als die oberste Wirklichkeit zu bezeichnen“[102]. Nach Berger und Luckmann ist dies durch die Intensität begründet, mit der sie sich dem Bewusstsein vermittelt durch die Alltagssprache realisiert bzw. im Bewusstsein ‚objektiviert‘ und damit zugleich die ‚normale Einstellung‘[103] bzw. die ‚natürliche Weltansicht‘[104] begründet. Alltag wird dabei definiert als eine Welt „in der man sich durch gewöhnliches Handeln zurechtfinden kann“ bzw. deren ‚Realität‘ „mit Hilfe der gewöhnlichen Sinneswahrnehmung gewöhnlicher Menschen erfaßt werden“ kann[105]. Dem korrespondiert die außeralltägliche (Erfahrungs-)Wirklichkeit, die weniger durch Wahrnehmung und profanes Alltagswissen, denn durch übergreifende Weltansichten theoretischer Art gekennzeichnet sei. Grundsätzlich, ob transzendent oder nicht, ist eine Weltansicht nach Luckmann „ein übergreifendes Sinnsystem, in dem Kategorien von gesellschaftlicher Relevanz wie etwa Zeit, Raum, Kausalität und Zweck den spezifischeren Deutungsschemata übergeordnet“ seien. Durch solche Kategorien werde „die Wirklichkeit in Segmente aufgegliedert und diese Segmente miteinander verknüpft“[106]. Hier wird deutlich, dass Luckmann ähnlich wie Schütz von einer radikalen Ausdifferenzierung in verschiedene ‚Sinnprovinzen‘ bzw. ‚geschlossene Sinnbereiche‘ ausgeht. Diese allerdings werden nach Luckmann überformt und zusammengehalten durch übergeordnete Sinnsysteme. Dabei verweisen die von Luckmann genannten Kategorien auf die Weltansicht der Wissenschaft, genauso kommen aber wie angedeutet auch Phantasien und Träume als Urheber einer solchen Weltansicht in Frage. In anderen Zusammenhängen lassen Berger und Luckmann auch Mythen bzw. Erzählungen, Kunst und Philosophie als Kandidaten umgreifender Weltsichten auftreten.

Solche Weltansichten hat Luckmann wie erwähnt als ‚Derivate‘ des für die Alltagswelt maßgeblichen Wissens aufgefasst. Dem entspricht die zum Bild einer umgreifenden Weltsicht quer stehende Vorstellung, dass es vielmehr solche ‚theoretischen‘ Weltsichten sind, die als isolierte ‚Sinnprovinzen‘ in die Alltagserfahrung eingebettet seien. Die in der Erfahrungsstruktur mitgegebene Möglichkeit außeralltäglicher Erfahrung kann demnach allerdings so prägend sein, dass das Außeralltägliche nicht als ‚Derivat‘, sondern als die eigentliche Wirklichkeit erscheint und die ‚natürliche Einstellung‘[107] überwunden wird. Wenn in der Kultur nur überhaupt „glaubwürdige[] sozial vorkonstruierte[]“[108] Deutungsmöglichkeiten vorlägen, „können solche Erfahrungen nicht nur einen flüchtigen, sondern einen bleibenden Anspruch auf Wirklichkeit erheben, also einen Wirklichkeitsanspruch, der auch nach der ‚Rückkehr‘ in den Alltag seinen *Vorrang* beibehält“[109]. Berger und Luckmann beschreiben den Anspruch der außeralltäglichen

Dagegen ist das Alltagswissen für Berger und Luckmann ein ‚Jedermannswissen‘ bzw. „Allerweltswissen“, das gewissermaßen mit dem gelebten Leben gegeben und daher unproblematisch sei. Maßstab der Wirklichkeit sei daher zunächst das, „was ‚jedermann‘ in seinem alltäglichen, nicht- oder vortheoretischen Leben ‚weiß‘“.

[102] Berger/Luckmann, Konstruktion, 24.
[103] Berger/Luckmann, Konstruktion, 24.
[104] Luckmann, Unsichtbare Religion, 90.
[105] Luckmann, Unsichtbare Religion, 95.
[106] Luckmann, Unsichtbare Religion, 90.
[107] Luckmann, Nachtrag, 170.
[108] Luckmann, Nachtrag, 169.
[109] Luckmann, Nachtrag, 169f.

Wissensformen etwas widersprüchlich: Einerseits beanspruchten sie gerade durch ihre Trennung vom Alltagswissen „die Expertenschaft für die absoluten Bestimmungen dieser ganzen Wirklichkeit selbst", wollten also „Welt-Spezialisten" sein[110]. Hierhin gehört das Eingeständnis der Autoren, dass die „theoretischen Konstruktionen intellektueller und sonstiger Ideenverkäufer" auch die an sich vortheoretische „Allerweltswirklichkeit" des „gesellschaftlichen Normalverbrauchers" mitbestimmten[111]. Sie geben zu, dass „der Allerweltsverstand … unzählige prä- und quasi-wissenschaftliche Interpretationen der Alltagswelt zu Hand" habe[112]. Andererseits vermuten die Autoren bei den Theoretikern die Überzeugung, „ihre Theorie habe keine Verbindung zu dem, was im Leben der Gesellschaft so vor sich geht, und sie lebten in einer Art Platonischem Himmel ahistorischer und außergesellschaftlicher Schau der Ideen"[113]. Gemeinsam ist beiden Beschreibungsperspektiven wohl die These, dass es die „Experten für gültige Wirklichkeit" unternähmen, „der ganzen Gesellschaft ihre Wirklichkeitsbestimmungen aufzunötigen"[114]. Dieses Expertentum kann wie gesagt vorwiegend theoretischer Art sein, wie es Berger und Luckmann für die Brahmanen annehmen. Es kann aber (begleitend) auch durch „epische Dichter" repräsentiert sein[115].

Luckmann betont allerdings, dass selbst in den Fällen, wo im Überschwang außeralltäglicher Erfahrungen die Wirklichkeit der Alltagswelt mit ihren ‚pragmatischen Motiven' und ‚Relevanzsystemen' radikal in Frage gestellt wird, dies für „die alltägliche Praxis … nur in eingeschränktem Maße gültig sein"[116] könne. Mehr noch: der „praktische[] Vorrang" der ‚natürlichen Einstellung' des Alltags mit seinen ‚Selbstverständlichkeiten' lege nahe, dass von dieser Seite her Zweifel an der Wirklichkeit sogenannter ‚außeralltäglicher' Erfahrungen aufkämen. Luckmann erwähnt, dass solche Zweifel zu einer „Wirklichkeitstheorie" führen könnten, „die den Wirklichkeitsanspruch anderer Sinnbereiche von vornherein verneint", so dass „der Traum ebenso wie andere, nicht alltägliche Sinnbereiche als unwirklich"[117] erschienen. Er räumt auch ein, dass sich dieses Denken des Öfteren theoretisch hat durchsetzen können. Allerdings präsentiert Luckmann diese Position lediglich als abstrakte Möglichkeit, was damit zu tun haben dürfte, dass gemäß seiner Erfahrungstheorie die Realität einer ‚anderen' Wirklichkeit ‚außeralltäglicher' Erfahrungen, das heißt die ‚Transzendenz der Welt' immer schon ausgemacht ist. Immerhin stellt er deutlich heraus, dass für ihn mit den sogenannten ‚außeralltäglichen' Erfahrungen nicht bloß besondere, seltene oder außergewöhnliche Erfahrungen gemeint sind, sondern dass mit ihnen ein ‚Wirklichkeitsanspruch', das heißt ein Anspruch auf Erschließung einer besonderen, anderen, Erfahrungswirklichkeit verbunden ist. Über diesen ontologischen Anspruch ‚außeralltäglicher' Erfahrung ist für Luckmann auch Religiosität im engeren Sinne zwingend gegeben[118]. Darüber hinaus ergibt sich aus Luckmanns Modell symbolischer Sinnwelten, dass die Annahme der Wirklichkeit des Außeralltäglichen in keiner Weise im Widerspruch zum Alltagdenken stehen muss. Dies gilt, zumal beide, die Alltagserfahrungen wie die außeralltäglichen Erfahrungen,

[110] Berger/Luckmann, Konstruktion, 125.
[111] Berger/Luckmann, Konstruktion, 21.
[112] Berger/Luckmann, Konstruktion, 23.
[113] Berger/Luckmann, Konstruktion, 126.
[114] Berger/Luckmann, Konstruktion, 127.
[115] Berger/Luckmann, Konstruktion, 127.
[116] Luckmann, Nachtrag, 170.
[117] Luckmann, Nachtrag, 170.
[118] Luckmann, Nachtrag, 171.

wie angedeutet auf Deutung durch Sinnsysteme angewiesen seien. Allerdings unterscheiden sich die beiden Erfahrungsarten darin, dass wie erwähnt bei der Deutung in der Alltagserfahrung eher wahrnehmungsorientiertes und pragmatisches Alltagswissen, in außeralltäglichen Erfahrungen eher künstlerisches, philosophisches und wissenschaftliches, das heißt theoretisches Wissen, zur Anwendung komme. Dies ist im Folgenden näher zu erläutern.

## 4.3. Sinnsysteme

Alle ‚Sinnsysteme' „sind aus Objektivierungen konstituiert"[119] bzw. ‚konstruiert'[120]. Luckmann spricht auch von ‚Sinnzusammenhängen', ‚gesellschaftlichen' bzw. ‚geschichtlichen Ordnungen' oder (bei umfassenden Sinnsystemen) von ‚Weltansichten'[121]. „Als ein umfassendes Sinnsystem enthält die Weltansicht Typisierungen, Deutungsschemata und Verhaltensschemata"[122]. Nach Luckmann ist eine Weltansicht in ‚Bedeutungshierarchien' gegliedert, was zugleich bedeutet, dass die einzelnen Sinneinheiten, ‚Deutungshierarchien' und ‚Verhaltensmodelle' nicht völlig isoliert voneinander einfach koexistieren[123]. Luckmann lokalisiert auf der untersten Hierarchieebene (1) „Typisierungen konkreter Gegenstände und Ereignisse". Auf der nächsten Ebene (2) träten zu den Gegenständen „bedeutende pragmatische *und* moralische Elemente" hinzu. Darüber (Ebene 3) stünden „allgemeinere Deutungsschemata und Handlungsmodelle", die „dem Denken und Handeln eine moralisch bedeutsame Richtung geben"[124] und sich „auf weitreichende biographische Kategorien beziehen" könnten, wobei qua „übergeordneten Deutungsebenen" auch „gesellschaftliche und geschichtliche Einheiten ins Spiel kommen"[125]. Charakteristisch für eine solche symbolische Sinnwelt ist für die Autoren die enge Verknüpfung der verschiedenen Bereiche gesellschaftlicher Praxis einerseits[126] sowie der normativen und deskriptiven Bestimmungen andererseits[127]. Bereits an dieser Stelle ist gut zu erkennen, dass die genannte Bedeutungshierarchie der Deutungen mit ihrer Abstufung einer gegenständlichen, einer sozialen und einer ‚übergeordneten' lebensumspannenden und -orientierenden Ebene ungefähr den erläuterten drei Stufen der Erfahrungstranszendenz entspricht.

### *4.3.1. Religiöse, symbolische Sinnsysteme – heilige Kosmen*

Luckmann redet allgemein von ‚Sinnsystemen', im Besonderen von ‚Symbolwelten'; in beiden Fällen geht es um die Ausbildung von ‚Deutungsmustern'[128]. Grundsätzlich zeichnet Luckmann

[119] Luckmann, Unsichtbare Religion, 80.
[120] Luckmann, Unsichtbare Religion, 80f.
[121] Luckmann, Unsichtbare Religion, 89.
[122] Luckmann, Unsichtbare Religion, 92.
[123] Luckmann, Unsichtbare Religion, 94.
[124] Luckmann, Unsichtbare Religion, 94.
[125] Luckmann, Unsichtbare Religion, 95.
[126] Berger/Luckmann, Konstruktion, 117: „[D]as Material, aus dem die Stützkonzeptionen bestehen, ist meist nichts anderes als eine Weiterverarbeitung der Legitimationen der einzelnen Institutionen auf der höheren Ebene theoretischer Integration. … So bestehen meistens kontinuierliche Übergänge von den Erklärungs- und Ermahnungsmethoden, die auf der niedrigsten Stufe der Theorie als Legitimationen dienen, bis zu den imposanten, einen ganzen Kosmos deutenden Denkkonstruktionen".
[127] Berger/Luckmann, Konstruktion, 117: „Normative Konzepte haben immer gewisse kognitive Voraussetzungen".
[128] Luckmann, Unsichtbare Religion, 87.

nicht besondere Teile von Sinnsystemen als religiös aus. Nicht einzelne Deutungs- und Handlungsschemata eines Sinnsystems sind für sich als religiös anzusehen. „Es ist vielmehr die Weltansicht als ganze, als einheitliche Sinnmatrix“[129]. Aber Luckmann kann diese universale Sicht der Religion dann doch nicht absolut setzen. Sie ist ihm zu ‚unspezifisch‘ bzw. das Konzept von Weltansicht als Religion ist ihm zu universal gültig „für alle menschlichen Gesellschaften“, es habe „keine eindeutig ausgrenzbare institutionelle Grundlage“[130], so dass sich die Frage nach der Genese der ‚spezifischen Formen der Religion‘ nach wie vor stelle[131]. „Innerhalb der Weltansicht kann sich durchaus ein Sinnbereich herauskristallisieren, der zu Recht ‚religiös‘ genannt wird“ und der „stellvertretend für die religiöse Funktion der gesamten Weltansicht steht“ [132].

Die „Objektivierung einer Weltansicht … [verleiht] dem eigentlich ungebundenen Bewußtseinsstrom eine ihm ‚transzendente‘ Bedeutungshierarchie“[133]. Dies bezeichnet Luckmann daher als „universale, aber unspezifische Form der Religion“[134]. Diese unspezifische Form von Religion „verdichtet sich zusehends in besonderen, sozialen Formen, die von der Artikulation eines heiligen Kosmos in einer Weltansicht bis zur institutionellen Spezialisierung der Religion reichen“[135]. Letzteres äußere sich in der Religiosität bzw. Kirchlichkeit des Individuums, das heißt in der Ausbildung eines „individuellen Systems ‚letzter‘ Relevanzen“[136]. Diese hebt sich somit laut Luckmann von der unspezifischen Religiosität ab, die sich bei jedem Menschen in der Ausbildung einer ‚persönlichen Identität‘ und eines ‚individuellen Relevanzsystems‘ äußere[137].

Luckmann präsentiert wie ausgeführt ein vierstufiges Modell der Erfahrung mit der Stufenabfolge: Bewusstseinsstrom – Gegenstandserfahrung – Intersubjetivität – andere Wirklichkeiten bzw. Welt als Ganzes. Die letzere Erfahrungskategorie wird wie erläutert begrifflich als außeralltägliche Erfahrung und Wirklichkeit von der Alltagserfahrung abgetrennt, welche somit die ersten drei Stufen beinhaltet. Diese auf den ersten Blick willkürlich erscheindende Zweiteilung erlaubt es Berger und Luckmann, ihren weit gefassten Religionsbegriff sowie ihren funktional gehaltenen Begriff der Transzendenz in eine traditionellere und – wenn nicht substantialistische, so doch (erfahrungs-)ontologische, nämlich auf andere Wirklichkeiten letzter Bedeutung bezogene – Bedeutung zu überführen.

Die „Artikulierung des transzendenten Bereichs im alltäglichen Leben“ sei möglich, wenngleich die „‚objektiven‘ Ausdrucksmöglichkeiten“ ‚beschränkt‘ seien[138]. Luckmann sucht hier offensichtlich die Nähe zu theologischen Denkansätzen, indem er seine Kategorie der ‚anderen Wirklichkeit‘ mit der Idee des ‚Unerkennbaren‘ identifiziert – was, wie zu zeigen sein wird, durchaus möglich, keineswegs jedoch zwingend ist. So entsteht „über die Rolle, die der

[129] Luckmann, Unsichtbare Religion, 93.
[130] Luckmann, Unsichtbare Religion, 93.
[131] Luckmann, Unsichtbare Religion, 93.
[132] Luckmann, Unsichtbare Religion, 93.
[133] Luckmann, Unsichtbare Religion, 118.
[134] Luckmann, Unsichtbare Religion, 118.
[135] Luckmann, Unsichtbare Religion, 118.
[136] Luckmann, Unsichtbare Religion, 118.
[137] Luckmann, Unsichtbare Religion, 118.
[138] Luckmann, Unsichtbare Religion, 96.

Sprache, den Ikonen und ähnlichem im Veräußerlichen des Unsagbaren zukommt“[139], eine Nähe zu theologischen Symboltheorien. ‚Verhaltensmuster, Bilder und Sprache‘ seien die Darstellungsformen, mittels derer der heilige Kosmos wie die ganze Weltsicht ‚sozial verobjektiviert‘ werde[140]. Der spezifische Bezug zum heiligen Kosmos zeige sich insbesondere bei den Verhaltensmustern durch ihre ‚Sinnlosigkeit‘ in pragmatischer Hinsicht[141]. Dies zeige sich auch am Sprachgebrauch. Dieser unterlaufe in Bezug auf den heiligen Kosmos die ‚objektivierende‘ bzw. ‚referentielle‘ Funktion der Sprache[142] zu Gunsten des ‚symbolischen Vermögens‘ der Sprache. Ihr Potential zur „metaphorischen Substitution“ führe zur „Erzeugung ‚anderer‘ Wirklichkeiten“ durch die Sprache[143], was durch ‚ekstatische Elemente‘ und eine ‚Theorie der Eingebung‘ begleitet werde[144]. Symbole seien der Weg, sich „in einen anderen Zustand … in die Extase“ zu bringen. „Wenn aber die Grenze zwischen den Wirklichkeitsbereichen in der Erfahrung selbst überschritten ist, wird die symbolische Beziehung aufgelöst, man hat sich ‚selbst‘ (wohl als ein ‚anderes‘ Selbst) – in Extase, in Träumen, in der mystischen Einheit usw. – in die ‚andere‘ Wirklichkeit begeben“[145]. Nach diesen Ausführungen liegt die Schlussfolgerung nahe, dass sich auch der heilige Kosmos als Darstellungsform nicht auf propositionales, theoretisches Wissen beschränken kann, wie Luckmann vor allem im Kontext der Entgegensetzung von Alltagswissen und symbolischen Sinnsystemen immer wieder zu behaupten scheint. Vielmehr ist auch dem heiligen Kosmos ein Bezug auf – allerdings außeralltägliche – Erfahrung eigen. Dieser Bezug schlägt sich notwendig in einer, wenn nicht wahrnehmungsorientiert pragmatischen, so doch symbolisch-narrativen Form der Darstellung nieder.

Grundsätzlich werden nach Luckmann Alltagswelt und außeralltägliche Welt durch symbolische Universen bzw. einen religiösen Kosmos dargestellt, bei denen es sich um ‚objektivierte Sinnsysteme‘ handelt. Sie bezögen sich „auf die Welt des Alltags … und andererseits auf jene Welt, die als den Alltag transzendierend erfahren wird“[146]. Symbolische Universa wiesen also entweder „nicht über die Welt des Alltags hinaus“ oder setzten – als im engeren Sinn religiöse Kosmen – „alltägliche Erfahrungen mit einer ‚transzendenten‘ Wirklichkeitsschicht in Beziehung“ [147]. Auch hierbei darf nicht vorschnell von der phänomenologischen Kategorie einer ‚transzendenten Wirklichkeitsschicht‘ auf einen substantialistischen Transzendenzbegriff im Sinne der traditionellen philosophischen Theologie geschlossen werden – auch wenn für Luckmann eine solche Theologie als verobjektivierende Sinndeutung der zu Grunde liegenden Erfahrung prinzipiell in Frage kommt.

Dies ist der Fall, weil es (von ihrer Erfahrungstheorie ausgehend) für Berger und Luckmann zwingend auch einen ‚höheren‘ Bereich im ‚Gebäude‘ der Sinnsysteme geben muss, durch den die außeralltäglichen Erfahrungen anderer Wirklichkeit ihren Ausdruck finden. Berger und

[139] Luckmann, Unsichtbare Religion, 97.
[140] Luckmann, Unsichtbare Religion, 97.
[141] Luckmann, Unsichtbare Religion, 97.
[142] Luckmann, Unsichtbare Religion, 91.97.
[143] Luckmann, Unsichtbare Religion, 97.
[144] Luckmann, Unsichtbare Religion, 97.
[145] Luckmann, Nachtrag, 176.
[146] Luckmann, Unsichtbare Religion, 80.
[147] Luckmann, Unsichtbare Religion, 80.

Luckmann sprechen auch von Überhöhung, meist aber vom Ganzen der ‚symbolischen Sinnwelt'[148]. Es handele sich um „synoptische Traditionsgesamtheiten, die verschiedene Sinnprovinzen integrieren und die institutionale Ordnung als symbolische Totalität überhöhen"[149]. Die letztendliche Legitimation des heiligen Kosmos erfolge also im Verweis auf ‚symbolische Gesamtheiten', „die im Alltagsleben gar nicht erfahren werden können"[150]. Damit sei die maximale „Reichweite der sinnhaften Integration"[151] erreicht: „Jetzt … werden *alle* Ausschnitte der institutionalen Ordnung in ein allumfassendes Bezugssystem integriert, das eine Welt im eigentlichen Sinn begründet, weil *jede* menschliche Erfahrung nun nurmehr als etwas gedacht werden kann, das *innerhalb* ihrer stattfindet"[152].

Diese ‚symbolische Sinnwelt' integriere auch ‚Grenzsituationen', das heißt „Situationen jenseits der Wirklichkeit des Alltagslebens"[153]. So werden „auch abwegige Bereiche der Wirklichkeit zu einer sinnhaften All-Einheit integriert"[154]. Die Autoren nennen als Beispiele Träume oder andere private Erlebnisse. An anderen Stellen werden Endlichkeitsbewusstsein, künstlerische, philosophische oder wissenschaftliche Aktivität angeführt. Als eine weitere Grenzerfahrung führen die Autoren gesellschaftliches Chaos an[155]. Die Grenzerfahrung ‚par excellence' schließlich ist aus Sicht der Autoren der Tod[156].

Die ‚Einordnung' des Einzelnen in einen Sinnzusammenhang bedeute die ‚Transzendierung' der „Endlichkeit der individuellen Existenz"[157]. Berger und Luckmann spielen hier auf die Erfahrung der ‚Transzendenz der Welt' an; eben das Wissen, dass die Welt vor unserem Leben da war und auch nach unserem Leben noch existieren wird. In solcher Vermittlung von ‚Zugehörigkeit'[158] – man könnte auch sagen: Beheimatung – liege die „Kraft symbolischer Sinnwelten im Hinblick auf Transzendenz"[159].

Die Sinnwelt gibt dem Menschen „noch bei den einsamsten Erlebnissen ihren Ort'"[160]. „Die institutionellen Rollen sind nun Formen der Teilhabe an einem Universum, das die institutionelle Ordnung sowohl überhöht als auch umgibt"[161]. Kurz gesagt geht es um „Integration der Wirklichkeit von Grenzsituationen in die oberste Wirklichkeit des Alltagslebens"[162] – oder allgemeiner gesagt darum, „Erfahrungen, die verschiedenen

[148] Berger/Luckmann, Konstruktion, 102.
[149] Berger/Luckmann, Konstruktion, 102.
[150] Berger/Luckmann, Konstruktion, 102.
[151] Berger/Luckmann, Konstruktion, 102f.
[152] Berger/Luckmann, Konstruktion, 103.
[153] Berger/Luckmann, Konstruktion, 103.
[154] Berger/Luckmann, Konstruktion, 103.
[155] Berger/Luckmann, Konstruktion, 111.
[156] Berger/Luckmann, Konstruktion, 108. Daher zögern Berger und Luckmann, das Wissen um den Tod als definitives Ende der eigenen Lebenszeit automatisch dem Alltagswissen zuzuschlagen (vgl. Berger/Luckmann, Konstruktion, 30), sofern die Alltagswelt der täglichen Routinen eher die eigene Unsterblichkeit suggeriere. Im Sinne der Autoren stellt die ernsthafte Reflexion des Endes meines Lebens demgegenüber eine theoretische Möglichkeit dar, zumal diese Möglichkeit die Sinnhaftigkeit der alltäglichen Routinen in Frage stellt, wie die Autoren selbst an späterer Stelle bemerken.
[157] Berger/Luckmann, Konstruktion, 110f.
[158] Berger/Luckmann, Konstruktion, 111.
[159] Berger/Luckmann, Konstruktion, 109.
[160] Berger/Luckmann, Konstruktion, 103.
[161] Berger/Luckmann, Konstruktion, 103.
[162] Berger/Luckmann, Konstruktion, 105.

Wirklichkeitssphären angehören … durch Einbeziehung in ein und dieselbe überwölbende Sinnwelt“ zu ‚integrieren‘[163].

Hintergrund der Integrationsfunktion des heiligen Kosmos ist nach Berger und Luckmann die Notwendigkeit, „das Übergewicht der Alltagswelt neu [zu] sicher[n]“ und „dem Schock … der den Übergang von einer Wirklichkeit in die andere begleitet“ zu begegnen[164]. „Sinnprovinzen, die ohne eine ‚oberste‘ symbolische Sinnwelt unbegreifliche Enklaven in der Wirklichkeit der Alltagswelt bleiben müßten, gruppieren sich mit ihrer Hilfe zu einer Hierarchie der Wirklichkeiten, die dadurch begreiflicher und weniger erschreckend wirkt“[165]. Dies sei wichtig, weil die Alltagswelt von den Grenzerfahrungen in Frage gestellt werde. Als Beispiel werden Träume, Phantasien[166] oder fundamentale Zweifel an der Wirklichkeit der Alltagswelt genannt; „metaphysischer Schabernack“[167], der aus Sicht der Autoren „ständig unheimlich an den Rändern des Bewußtseins lauert“[168]. Jede symbolische Sinnwelt sei beispielsweise aufgefordert, eine „‚Ortsbestimmung‘“ des Todes vorzunehmen. Dies sei sogar die ‚wichtigste Funktion‘ jeder Sinnwelt, da der Tod „die ärgste Bedrohung für die Gewißheit der Wirklichkeiten des Alltagslebens darstellt“[169]. „Das Grauen vor dem eigenen Tode … muß wenigstens so gemildert werden, daß es nicht die kontinuierliche Routine des Alltagslebens lähmt“[170].

Es geht also um die „Eingliederung aller vorstellbaren Wirklichkeiten in die eine symbolische Sinnwelt, von der die Wirklichkeit der Alltagswelt umrundet ist. Nur dank dieser schützenden Umarmung behält die Wirklichkeit der Alltagswelt ihre oberste, absolute und, wenn man will, ‚wirklichste‘ Wirklichkeitsqualität“[171]. Auf diese Weise werde „‚jedes Ding an seinen rechten Platz [ge]rückt‘“[172], jede Erfahrung in eine „‚Hierarchie menschlicher Erfahrungen‘“[173] eingeordnet. Der Bedeutungshierarchie korrespondiert somit ber Luckmann die Hierarchie der Erfahrungstranszendenzen, wobei der heilige Kosmos die oberste und das ganze Gebäude der ‚Sinnsysteme‘ zugleich umfassende ‚symbolische Sinnwelt‘ darstellt, welche als Religion im engeren Sinne zu bezeichnen ist.

Darüber hinaus sei die symbolische Sinnwelt auch dazu da, individuelle Rollenkonflikte, also Widersprüche innerhalb der Alltagswirklichkeit zu integrieren[174] – z.B. durch Konstruktion einer ‚göttlichen Weltordnung‘ im Rahmen einer ‚mythischen Weltanschauung‘[175]. Hier kommt explizit eine existenzielle Bedeutung des heiligen Kosmos zur Sprache, die auf Lebenssinn, das heißt auf grundlegende Wertorientierung zielt. Dabei wird die biographische

[163] Berger/Luckmann, Konstruktion, 104.
[164] Berger/Luckmann, Konstruktion, 104f.
[165] Berger/Luckmann, Konstruktion, 105.
[166] Berger/Luckmann, Konstruktion, 107.
[167] Berger/Luckmann, Konstruktion, 160.
[168] Berger/Luckmann, Konstruktion, 105.
[169] Berger/Luckmann, Konstruktion, 108.
[170] Berger/Luckmann, Konstruktion, 109.
[171] Berger/Luckmann, Konstruktion, 105.
[172] Berger/Luckmann, Konstruktion, 105.
[173] Berger/Luckmann, Konstruktion, 105.
[174] Berger/Luckmann, Konstruktion, 106.
[175] Berger/Luckmann, Konstruktion, 106.

Integrationsfunktion der symbolischen Sinnwelten betont[176], ihre sozialisierende, persönlichkeitsintegrierende und sinnstiftende Bedeutung. Die symbolische Sinnwelt „ist ein objektives Sinnsystem, das die Vergangenheit und die Zukunft des einzelnen in eine zusammenhängende Biographie integriert und durch die die sich entfaltende Person ihren Ort im Verhältnis zu den Mitmenschen, zur gesellschaftlichen Ordnung und zum transzendenten heiligen Kosmos findet. Die Beständigkeit des Sinns einer individuellen Existenz beruht auf dem Sinnzusammenhang der Weltansicht“[177]. Im Zuge der Verinnerlichung werde aus der Bedeutungshierarchie der Weltansicht ein ‚subjektives Relevanzsystem‘ als „konstitutives Element der persönlichen Identität“ [178].

Letztlich sei die Identität eines Menschen „in einer kosmischen Wirklichkeit verankert“[179]. Daraus erkläre sich dann – neben dem anthropologischen Umstand seiner konstitutiven Geselligkeit – die Angst des Menschen vor der Einsamkeit: aus der „Unfähigkeit, ein sinnhaftes Dasein isoliert von nomischen Konstruktionen der Gesellschaft zu führen“[180]. Schließlich verbinde die symbolische Sinnwelt auch die ganze (überindividuelle) Geschichte der Menschen „zu einer sinnhaften Totalität“[181]. Auf diese Weise werde der Gesellschaft als ganzer Sinn verliehen, werde auch die bestehende politische Ordnung legitimiert[182].

### *4.3.2. Alltagswissen und außeralltägliche Sinnprovinzen*

Das Verhältnis zwischen Alltagswissen und symbolischen Sinnsystemen, so wie es Berger und Luckmann beschreiben, kann dialektisch genannt werden: Das Alltagswissen ist demnach auf die symbolischen Sinnsysteme angewiesen, um nicht durch außeralltägliche Erfahrungen außer Kraft gesetzt zu werden. Andererseits stelle die Alltagswelt wie erwähnt die ‚Vorzugsrealität‘ dar, die vermittels der Alltagssprache stets grundlegend bzw. dominant bleibe. Denn alle nicht-alltäglichen Erfahrungen, egal ob sie aus dem Bereich des Traums, der Wissenschaft, der Religion oder der Kunst entstammen, sind nach Berger und Luckmann darauf angewiesen, in Alltagssprache ‚übersetzt‘ zu werden. Dies gelte allein schon deshalb, weil „sie alle – der Träumer, der Physiker, der Künstler und der Mystiker … *auch* in der Wirklichkeit der Alltagswelt [leben]“[183]. Nur so seien „theoretische, ästhetische oder religiöse Bedeutungsgebilde“ kommunizierbar und könnten gerechtfertigt werden[184].

Der von Berger und Luckmann skizzierte Wissensbestand der Alltagswelt ist konservativ in dem Sinne, dass er dem Einzelnen einen klaren Platz in der Gesellschaft zuweist[185]. Zudem ist alltagsweltliches Wissen vorwiegend ‚Rezeptwissen‘, das an Zweckmäßigkeitsmotiven und den anstehenden Routineverrichtungen orientiert ist[186] und als solches prinzipiell

[176] Berger/Luckmann, Konstruktion, 106f.
[177] Luckmann, Unsichtbare Religion, 108.
[178] Luckmann, Unsichtbare Religion, 109.
[179] Berger/Luckmann, Konstruktion, 107.
[180] Berger/Luckmann, Konstruktion, 109.
[181] Berger/Luckmann, Konstruktion, 110.
[182] Berger/Luckmann, Konstruktion, 111.
[183] Berger/Luckmann, Konstruktion, 29.
[184] Berger/Luckmann, Konstruktion, 29.
[185] Berger/Luckmann, Konstruktion, 43.
[186] Berger/Luckmann, Konstruktion, 44.

unvollständig. Die Beharrungskraft solchen pragmatischen Wissens gegenüber den Darstellungen ‚anderer' Wirklichkeiten machen die Autoren am Beispiel des Geschäftslebens deutlich: Das eigene Wissen um die Notwendigkeit geschäftlicher Rücksichtslosigkeit könne punktuell und kontrolliert durch Humor, Kunst, Religion oder Philosophie in Frage gestellt werden. Doch „[n]achdem ich gelacht, geweint und philosophiert habe, kehre ich in die ‚ernste' Geschäftswelt zurück …"[187]. Das Festhalten am Zweifel bedeute dagegen eine ‚Grenzüberschreitung', nämlich den Übergang von der ‚natürlichen' zur ‚theoretischen' Einstellung[188], wie sie für die Bearbeitung religiöser, philosophischer oder wissenschaftlicher Fragen nötig sei[189].

Die andere Seite der Dialektik wird betont, wenn die Autoren die grundsätzliche Unvollständigkeit des Alltagswissens betonen: Insbesondere wegen des ‚instrumentalistischen' Charakters unseres Alltagswissens[190] mache der „gesellschaftliche Wissensvorrat" die Alltagswelt „als Ganzes doch nicht durchsichtig"[191]. „Es geht immer etwas ‚hinter meinem Rücken' vor. Für kompliziertere gesellschaftliche Beziehungen gilt das noch mehr …"[192]. Alltagswissen sei wie ein Scheinwerfer: „Er wirft einen schmalen Lichtkegel auf das, was gerade vor mir liegt … Überall sonst herrscht weiter Dunkelheit"[193]. Für die Autoren ist damit mit der Welt das Alltags die ‚andere' Wirklichkeit immer mit aufgerufen[194].

Die Alltagswelt ist laut Berger und Luckmann keineswegs immer problematisch, sie kann neue Ausschnitte enthalten, die angeeignet werden können, ohne die Alltagswelt zu verlassen; so etwa wenn ein Automechaniker in die ‚Welt' ausländischer PKW eintauche[195]. Eine definitiv ‚andere Wirklichkeit' stelle die Welt der theoretischen Physik oder der Alpträume dar, welche die Routinewirklichkeit der Alltagswelt fraglich werden lasse[196]. Auch die Hypothese, die eigenen Mitarbeiter seien alle verrückt geworden oder die Welt des Spiels bzw. Theaters bringe eine andere Wirklichkeit ins Spiel[197]. Die Autoren stellen sich solche ‚anderen Wirklichkeiten' als „Sinnprovinzen, als Enklaven in der obersten Wirklichkeit", das heißt in der

[187] Berger/Luckmann, Konstruktion, 46.
[188] Berger/Luckmann, Konstruktion, 26.
[189] Im Normalfall müsse solcher Zweifel abgewiesen werden, da er das Leben in der ‚Routinewelt' bedroht (Berger/Luckmann, Konstruktion, 26). Entsprechend besteht in Gesellschaften ein fortwährender Druck, bestehende Sinnsysteme zu legitimieren und Abweichungen einzudämmen (Berger/Luckmann, Konstruktion, 66f). Die soziale Interaktion stabiliert die ‚Plausibilitätsstruktur' auch dadurch, dass sie zur „Absage an den … Zweifel" führt (Berger/Luckmann, Konstruktion, 166): Der Einzelne „weiß, dass die Anderen ihn auslachen würden, wenn er sie [die Zweifel, Anm.] ausspräche. Ja er kann schweigend über sich selbst lächeln …" (Berger/Luckmann, Konstruktion, 166). „Es bedarf ernster Erschütterungen im Leben, bis die dichte Wirklichkeit, die in der frühen Kindheit internalisiert wird, auseinanderfällt. Wirklichkeit, die später internalisiert wird, ist viel leichter zu zerstören" (Berger/Luckmann, Konstruktion, 153). Von daher erklärten sich die Initiationsriten der religiösen Sozialisation bzw. bei der Ausbildung religiöser Funktionäre (Berger/Luckmann, Konstruktion, 155f).
[190] Berger/Luckmann, Konstruktion, 46f.
[191] Berger/Luckmann, Konstruktion, 46.
[192] Berger/Luckmann, Konstruktion, 46.
[193] Berger/Luckmann, Konstruktion, 46.
[194] Berger/Luckmann, Konstruktion, 46.
[195] Berger/Luckmann, Konstruktion, 26f.
[196] Berger/Luckmann, Konstruktion, 27.
[197] Berger/Luckmann, Konstruktion, 27f.

Alltagswelt, vor[198]. Kunst und Religion seien solche Provinzen[199]; sie „[lenken] die Aufmerksamkeit von der Alltagswelt ab[…]“[200]. Der Weltenwechsel erfolge beispielsweise im Bereich des Glaubens als ‚Sprung‘, im Bereich des (Theater-)Spiels als Aufgang des Vorhangs[201].

Wie erwähnt ist Sprache für Berger und Luckmann an die Alltagswelt gebunden und bestärkt diese in ihrer Wirklichkeit[202]. Auch wo sie ins Theoretische strebe, „bleiben ihre Wurzeln immer in der Alltagswelt“[203]. Sprache sei darüber hinaus grundsätzlich das Mittel der Objektivation subjektiver Erfahrungen[204], das heißt das Movens der Erfahrungstranszendenz. Sprache weise einen verallgemeinernden Zug auf, der von den Autoren mit der Konstruktion von Sinnordnungen identifiziert wird: „Weil Sprache die Kraft hat, das ‚Hier und Jetzt‘ zu transzendieren, überbrückt sie die verschiedenen Zonen der Alltagswelt und integriert sie zu einem sinnhaften Ganzen“[205]. Auf diese Weise werde Sprache zum zentralen Mittel der gesellschaftlichen Konstruktion von Wirklichkeit: „[D]urch die Sprache kann eine ganze Welt in einem Augenblick ‚vorhanden‘ sein“[206]. Entscheidend ist im hier vorliegenden Zusammenhang, dass Sprache als das Mittel aufgefasst wird, zu anderen Wirklichkeiten vorzustoßen, das heißt die Alltagswelt in Richtung der ‚Sinnprovinzen‘ „gänzlich zu transzendieren“[207]. Auch dort ist der Sinn durch die sprachliche Interpretation der (hier: außeralltäglichen) Erfahrungen gegeben. Durch ihre Verwurzelung in der Alltagswelt verbinde die Sprache Alltagswelt und ‚andere Wirklichkeit‘, wobei Sinn und Wirklichkeit der ‚anderen Wirklichkeit‘ aus dieser Verbindung resultieren, so dass die ‚andere Wirklichkeit‘ lediglich an Sinn und Wirklichkeit der Alltagswelt Anteil habe[208].

Hier setzt nun die bereits mehrfach in Anspruch genommene Symboltheorie von Berger und Luckmann ein, denn die sprachliche Vermittlung der außeralltäglichen ‚Wirklichkeitsenklaven‘ könne, da Sprache in der Alltagswelt beheimatet sei, auf die andere nur ‚verweisen‘[209]. „Jede sprachliche ‚Verweisung‘ kraft derer voneinander abgesonderte Wirklichkeitssphären überspannt werden, kann als ‚Symbol‘ bezeichnet werden“[210]. In der Darstellung von Berger und Luckmann wird aus den Wirklichkeitsenklaven eine die Alltagswelt überschreitende symbolvermittelte Über-Wirklichkeit, gewissermaßen die ontologische Spitze der Alltagswelt – das, was Berger und Luckman an anderer Stelle den ‚heiligen Kosmos‘ nennen: „Sprachliche Zeichengebung erreicht als symbolische Sprache die weiteste Entfernung vom ‚Hier und Jetzt‘ der Alltagswelt. Sie schwingt sich empor in Regionen, die nicht nur de facto, sondern a priori

[198] Berger/Luckmann, Konstruktion, 28.
[199] Berger/Luckmann, Konstruktion, 28.
[200] Berger/Luckmann, Konstruktion, 28.
[201] Berger/Luckmann, Konstruktion, 28.
[202] Berger/Luckmann, Konstruktion, 40.
[203] Berger/Luckmann, Konstruktion, 40.
[204] Berger/Luckmann, Konstruktion, 40f.
[205] Berger/Luckmann, Konstruktion, 41.
[206] Berger/Luckmann, Konstruktion, 41.
[207] Berger/Luckmann, Konstruktion, 42.
[208] Berger/Luckmann, Konstruktion, 42. Vgl. Berger/Luckmann, Konstruktion, 42: „Der Traum hat nun [als alltagssprachlich gedeuteter, Anm.] Sinn ‚im Sinne‘ der Wirklichkeit der Alltagswelt – mehr als in seiner eigenen geschlossenen Wirklichkeit“.
[209] Berger/Luckmann, Konstruktion, 42.
[210] Berger/Luckmann, Konstruktion, 42.

für die Allerweltserfahrung nicht mehr erreichbar sind. Sie errichtet riesige Gebäude symbolischer Vorstellung, welche sich über der Wirklichkeit der Alltagswelt zu türmen scheinen wie gigantische Präsenzen von einem fernen Stern“[211]. Die Autoren bemerken in diesem Zusammenhang andererseits, dass diese Symbolsysteme durch die Sprache in die ‚Alltagswelt zurückgeholt werden und dort zu „tragende Säulen der Alltagswelt und der ‚natürlichen‘ Erfahrung ihrer Wirklichkeit“ werden[212].

### *4.3.3. Heiliger Kosmos und Bedeutungshierarchie*

Von Sinntotalität bzw. vom Ganzen der ‚symbolischen Sinnwelt‘[213] spricht Luckmann dort, wo es um die Integrations- und Legitimationsfunktion der höheren, symbolischen Sinndeutungen spezifisch religiöser Art[214] geht, die Luckmann (mit Berger) ‚heiliger Kosmos‘ (sacred canopy) nennt[215]. Somit seien es „die religiösen Repräsentationen …, die den Heiligen Kosmos ausmachen“[216]. Um ‚höhere‘ Sinndeutungen handele es sich insofern, als „symbolische Vorgänge … Verweisungen auf andere Wirklichkeiten als die der Alltagserfahrung“[217] darstellten. Der Zusammenhang von heiligem Kosmos als Deutungskategorie, ‚großer‘ Erfahrungstranzendenz und ‚anderer Wirklichkeit‘, das heißt Transzendenz im landläufigen Sinne der Überweltlichkeit, wird hier augenfällig.

Der Audruck ‚heiliger Kosmos‘ bezieht sich bei Berger und Luckmann ‚implizit‘ auf den „umfassenden Sinn der Weltansicht“, das heißt auf den Umstand, dass die Bedeutungshierarchie als „‚strukturelles‘ Merkmal der Weltansicht“ einen „objektiven Ausdruck“ bzw. „in *spezifischen* Repräsentationen Gestalt an[nehmen]“[218] kann. ‚Explizit‘ aber gehe es um „einen anderen Wirklichkeitsbereich – jenen Bereich, in dem die ‚letzte Bedeutung‘ angesiedelt ist“[219]. Damit erklären sich die etwas kryptischen Bemerkungen Luckmanns, der heilige Kosmos, das heißt jener Bereich eines Sinnsystems, „der zu Recht ‚religiös‘ genannt wird“, stehe „stellvertretend für die religiöse Funktion der gesamten Weltansicht“[220], mit ihm werde „ein ‚strukturelles‘ Merkmal der Weltansicht zu ihrem ‚Inhalt‘“[221] oder mit ihm komme die „Sinnhierarchie in einer Weltsicht zum Ausdruck“[222]. Vereinfacht bedeutet das: „Der Sinn des täglichen Lebens wird erfaßt, indem er den Sinnschichten zugeordnet wird, die den Alltag transzendieren“[223].

---

[211] Berger/Luckmann, Konstruktion, 42.
[212] Berger/Luckmann, Konstruktion, 42.
[213] Berger/Luckmann, Konstruktion, 102.
[214] Die Autoren verweisen hier auf Durkheims Religionsbegriff, der die Identifikation des Religiösen mit der symbolischen Sinnwelt nahelegt (Berger/Luckmann, Konstruktion, 102).
[215] Luckmann, Unsichtbare Religion, 96ff.
[216] Luckmann, Unsichtbare Religion, 132.
[217] Berger/Luckmann, Konstruktion, 102.
[218] Luckmann, Unsichtbare Religion, 95.
[219] Luckmann, Unsichtbare Religion, 95.
[220] Luckmann, Unsichtbare Religion, 93.
[221] Luckmann, Unsichtbare Religion, 95.
[222] Luckmann, Unsichtbare Religion, 119.
[223] Luckmann, Unsichtbare Religion, 95.

Vom ‚profanen' Alltag hebt Luckmann die Realität höherer Bedeutungsschichten ab, die das ‚profane' Alltagsleben tragen und stützen. Diese Realität sei ‚unkonkret' und stehe dem Alltagsverstand nur ‚unvollständig offen'[224], „[entzieht sich] der Kontrolle gewöhnlicher Sterblicher"[225]: „Der Wirklichkeitsbereich, der die alltägliche Welt transzendiert, wird als geheimnisvoll und andersartig erfahren", erscheint als ‚heilig'[226].

Verbunden sind die beiden Wirklichkeitsbereiche des Alltäglichen und Außeralltäglichen durch „viele abgestufte Sinnschichten, die die trivialen und ‚profanen' Routinen an die ‚letzte Bedeutung' einer Biographie, einer historischen Tradition u.a. vermitteln"[227]. Verbindende Funktion hätten auch ‚Grenzerfahrungen'[228]. „Sowohl der ‚letzte Sinn' des Alltagslebens wie auch der Sinn außergewöhnlicher Erfahrungen haben also ihren Ort in diesem ‚anderen', ‚heiligen' Wirklichkeitsbereich"[229]. In jedem Fall ist nach Luckmann der heilige Kosmos auf irgendeine Weise in der Alltagswirklichkeit präsent (Luckmann verwendet dafür sogar den Ausdruck ‚Offenbarung').

Religiöse Repräsentationen erfüllen damit „[auf] spezifisch und komprimierte Weise die religiöse Funktion der Weltansicht als Ganzes"[230]. Sie könnten, sofern sie „ein *Heiliges Universum* ausbilden, als eine *spezifische, historische Sozialform der Religion*" gelten, während Luckmann die Weltansicht selbst nur in unspezifischer, verallgemeinerter Art und Weise als Religion auffasst[231].

#### *4.3.4. Heilige Kosmen als Systeme letzter Relevanz*

Wichtig ist, dass Luckmann die religiöse Weltansicht als Relevanzsystem beschreibt. Das heißt die Deutungsschemata des heiligen Kosmos werden nicht bloß als Meinungen behandelt, sondern als ‚Glaubensüberzeugung', die als ‚Prioritäten' im Alltagsleben spürbar werden[232]. Hier wird erneut die existenzielle Dimension des heiligen Kosmos deutlich, sofern es um letzte Wertorientierungen, Lebensprioritäten geht. Ein heiliger Kosmos ist daher laut Luckmann mehr als das Vorliegen (unzusammenhängender) dogmatisch-religiöser ‚Meinungen'; einem solchen Meinungskonglomerat erkennt er einen bloß „rhetorischen Stellenwert" zu[233]. Spezifisch an Religion ist laut Luckmann also, dass sie ein „System *letzter* Relevanzen"[234]

[224] Luckmann, Unsichtbare Religion, 95.
[225] Luckmann, Unsichtbare Religion, 96.
[226] Luckmann, Unsichtbare Religion, 96. Letztlich ist die Bedeutungshierarchie die „Grundlage der religiösen Funktion von Weltsichten", und sie „findet ihren Ausdruck in einer ausgegrenzten Sinnschicht, die allen anderen in der Weltsicht vorkommenden Sinnschichten übergeordnet ist. Mittels symbolischer Repräsentation verweist diese Schicht ausdrücklich auf einen Wirklichkeitsbereich, der jenseits der alltäglichen Wirklichkeit angesiedelt ist. Diese Schicht kann deshalb zu Recht als heiliger Kosmos bezeichnet werden" (Luckmann, Unsichtbare Religion, 98).
[227] Luckmann, Unsichtbare Religion, 96.
[228] Solche ‚außergewöhnlichen Erfahrungen' „werden in aller Regel als unmittelbare Äußerungen der Wirklichkeit des sakralen Bereichs aufgefaßt" (Luckmann, Unsichtbare Religion, 96).
[229] Luckmann, Unsichtbare Religion, 96.
[230] Luckmann, Unsichtbare Religion, 98f.
[231] Luckmann, Unsichtbare Religion, 99.
[232] Luckmann, Unsichtbare Religion, 130.
[233] Luckmann, Unsichtbare Religion, 142.
[234] Luckmann, Unsichtbare Religion, 119.

darstellt. Daher sind seiner Meinung nach auch im engeren Sinn unreligiöse Gesellschaften bzw. Individuen denkbar, „die nach einem Muster von Vorlieben handeln, ohne fähig zu sein, ‚letzte' Gründe für ihr Tun zu nennen"[235].

Aber was sind ‚letzte Gründe' – hat nicht jeder Mensch eine Wertehierarchie und etwas, das an erster Stelle steht? Ist daraus zu schließen, dass für Luckmann nicht jedes ‚subjektive Relevanzsystem' ein ‚System letzter Relevanzen bzw. Bedeutungen'[236] darstellt? In diesem Zusammenhang wäre an seine Theorie ‚schrumpfender Transzendenzen' zu denken[237]. Vielleicht meint Luckmann mit ‚(individuellen) Systemen letzter Bedeutung' auch nur solche ‚subjektiven Relevanzsysteme', die „im Leben von überragender, sinnintegrierender Bedeutung" sind – und die sich dann als ‚heiliger Kosmos in diesen Weltansichten artikulieren'[238]? Letztbedeutendes im eigentlichen Sinn des Wortes ist nach Luckmann offenbar per se jenseits der Alltagswelt angesiedelt, denn ‚objektiviert in einer Weltansicht' werden nach Luckmann „subjektive Vorgänge und Biographien transzendiert"[239].

#### *4.3.5. Entwicklung heiliger Kosmen*

Luckmann beschreibt das Verhältnis von ‚heiligem Kosmos' und anderen Bestandteilen der Weltansicht bzw. Institutionen der Gesellschaft. Er skizziert eine Dynamik institutioneller Differenzierung, in der der heilige Kosmos zu Beginn noch fest mit allen anderen sozialen Bereichen verbunden ist, ohne selbst einer institutionellen Grundlage zu bedürfen[240]. Der heilige Kosmos stellt demnach ursprünglich „eine gesellschaftliche Form der Religion dar[…], die durch die Ausgliederung spezifisch religiöser Repräsentationen der Weltsicht gekennzeichnet ist, ohne daß sich die institutionelle Grundlage für solche Repräsentationen besonders spezialisieren müßte"[241].

Erst später komme es im Zuge der Ausdifferenzierung zur Institutionalisierung des heiligen Kosmos; z.B. in Gestalt eines Priestertums[242], wodurch der Unterschied zwischen ‚Religion und Gesellschaft'[243] zuallererst möglich werde. Aus diesem Unterschied heraus könne sich erst die ursprünglich gesellschaftsstabilisierende Religion „in eine dynamische gesellschaftliche Kraft verwandeln"[244]. Ein solcher heiliger Kosmos müsse sich allerdings überhaupt erst innerhalb einer Weltansicht ‚herauskristallisieren'[245]. Es gehe um „die Aufgliederung der Welt in einen Heiligen Kosmos und eine Welt des Alltags"[246]. Die Institutionalisierung verstärke ihrerseits

[235] Luckmann, Unsichtbare Religion, 118f.
[236] Luckmann, Unsichtbare Religion, 119.
[237] Luckmann, Schrumpfende Transzendenzen.
[238] Luckmann, Unsichtbare Religion, 133.
[239] Luckmann, Unsichtbare Religion, 122.
[240] Luckmann, Unsichtbare Religion, 99f.
[241] Luckmann, Unsichtbare Religion, 100.
[242] Luckmann, Unsichtbare Religion, 100.
[243] Luckmann, Unsichtbare Religion, 105.
[244] Luckmann, Unsichtbare Religion, 106. Auf Grund der ursprünglichen legitimierenden Funktion der Religion lehnt es Luckmann jedoch ab, „die institutionell spezialisierte Religion" als „eine im Kern ‚fortschrittliche' Kraft" anzusehen (Luckmann, Unsichtbare Religion, 106).
[245] Luckmann, Unsichtbare Religion, 101.
[246] Luckmann, Unsichtbare Religion, 101.

die Unterscheidung von heiligem Kosmos und Alltagswelt bzw. die „Loslösung religiöser Repräsentationen aus anderen Bedeutungsschichten der Weltansicht“[247]. So entstehe nach Berger und Luckmann eine Dynamik wechselseitiger Verstärkung, die sich – auch auf Grund externer Faktoren – besonders im Christentum ausgewirkt habe[248].

Die zunehmende Spezialisierung habe jedoch unweigerlich eine „Abschwächung der Integrationsfunktion religiöser Repräsentationen für das alltägliche Handeln“ zur Folge[249]. Luckmann betont, dass für diese sich selbst verstärkende Tendenz externe gesellschaftliche Bedingungen erfüllt sein müssten: Ein bestimmtes Komplexitätsniveau der Gesellschaft, ein ökonomischer Überschuss, der den ‚Unterhalt‘ spezialisierter religiöser Expertengruppen, z.B. einer Priesterkaste, überhaupt möglich mache und anderes[250]. Erst die Möglichkeit der Freistellung religiöser Experten mache auch die Entstehung religiösen Spezialwissens möglich; Luckmann spricht von ‚religiösen Theorien‘[251].

Aus dieser Spezialisierung und der damit einher gehenden Ungleichverteilung des religiösen bzw. ‚heiligen Wissens‘[252] resultiere „im einfachsten Fall, … daß sich verschiedene Versionen des Heiligen Kosmos für die jeweiligen Berufsgruppen und sozialen Schichten ausbilden und festigen“[253] – was dann Bemühungen um ‚dogmatische Vereinheitlichung‘[254] und Überwachung‘ durch die religiösen Spezialisten[255] nach sich ziehe. Dadurch wiederum schwinde die Fähigkeit des „Heiligen Kosmos, eine integrierende Funktion für die ganze Gesellschaft zu erfüllen“[256] – was sich insbesondere bei der Weitergabe an die nächste Generation negativ auswirke[257]. Insbesondere sei es nach Luckmann das zunehmend ‚theoretische‘ Gepräge des ‚offiziellen Modells‘ des heiligen Kosmos, das zur Divergenz mit den Auffassungen der Laien führe und zunehmend pädagogische Bemühungen in Form von Übersetzung, Vereinheitlichung etc. erforderlich mache[258].

Luckmanns Bemerkung über die Dynamik der ‚Theoretisierung‘ des heiligen Kosmos legt den Schluss nahe, dass für ihn der heilige Kosmos ursprünglich, das heißt als (noch) funktionierendes subjektives Relevanzsystem für alle, in narrativer Form gegeben ist. Jedenfalls kann er so gelesen werden, dass ein subjektives Relevanzsystem immer (zumindest auch) in narrativer Form vorliegen muss. Als Theorie von Spezialisten verlöre das Relevanzsystem dann zusammen mit seiner Narrativität auch seine persönliche Relevanz. Diese Deutung bestätigt sich durch Luckmanns Einschätzung, dass eine Gesellschaft ohne Religion im spezifischen Sinne im Prinzip dort vorliegt, wo eine wissenschaftliche Kosmologie

[247] Luckmann, Unsichtbare Religion, 101.
[248] Luckmann, Unsichtbare Religion, 100.106f.
[249] Luckmann, Unsichtbare Religion, 114.
[250] Luckmann, Unsichtbare Religion, 102.
[251] Luckmann, Unsichtbare Religion, 102. Vgl. Luckmann, Unsichtbare Religion, 104.
[252] Luckmann, Unsichtbare Religion, 102.105.
[253] Luckmann, Unsichtbare Religion, 103.
[254] Luckmann, Unsichtbare Religion, 103.
[255] Luckmann, Unsichtbare Religion, 105.
[256] Luckmann, Unsichtbare Religion, 103. Vgl. Luckmann, Unsichtbare Religion, 104: „Die Wahrscheinlichkeit, daß die ‚Logik‘ des Heiligen Kosmos nicht mehr selbstverständlich gilt, erhöht sich … in dem Maße, wie die soziale Verteilung der religiösen Repräsentationen heterogener wird“.
[257] Luckmann, Unsichtbare Religion, 103.
[258] Luckmann, Unsichtbare Religion, 116.

„sich nicht mehr auf *erkennbar* religiöse Mythen“[259] beruft. Die gemachte Einschränkung lässt allerdings die alternative Deutung zu, dass religiöse Mythen auch in diesem Fall noch eine Rolle spielen. Dann wäre das Ursache-Wirkung-Verhältnis umzukehren: Nicht das Verschwinden der Narrativität bedroht die persönliche Relevanz, sondern das Schwinden der persönlichen Relevanz bedroht die Gültigkeit des nach wie vor narrativen heiligen Kosmos. Die ‚große Erzählung‘ wäre noch vorhanden, aber sie würde nicht mehr berühren. Dem entspricht Luckmanns These, Säkularisierung liege insbesondere dort vor, wo ein in Routinen erstarrendes ‚offizielles Religionsmodell‘ sich immer stärker von den ‚subjektiven Systemen ‚letzter‘ Bedeutung‘ entferne[260]. Die Herausbildung eines speziellen heiligen Kosmos, gegebenenfalls in Form der Institutionalisierung, bedroht nach Luckmann die Integrationsfunktion der Religion, was sich insbesondere auf das Verhältnis von objektiver und subjektiver Religion auswirkt: Denn erstere drohe durch Spezialisierung zur Routine zu werden und gleichzeitig neigten die subjektiven Relevanzsysteme dazu, sich zu verselbständigen[261].

#### *4.3.6. Heiliger Kosmos – Erzählung oder Theorie?*

Schon für das alltägliche Wissen arbeitet Luckmann heraus, dass die zu Sinnsystemen zusammengesetzten alltagsweltlichen Deutungen, die im Zuge der durch Sozialbeziehungen induzierten Individuation internalisiert werden, vorrangig die Form einer Biographie annehmen[262]: „Die Ablösung von der aktuellen Erfahrung findet ihre Entsprechung in der Möglichkeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in eine sozial definierte, moralisch relevante Biographie zu integrieren“[263].

Dies gilt nach Luckmann umsomehr für außeralltägliche Transzendenzerfahrungen. Denn solche ‚subjektiven Erfahrungen von Transzendenz‘ müssten „‚bewältigt‘, objektiviert und zur Grundlage gesellschaftlicher Konstruktionen einer außeralltäglichen Wirklichkeit gemacht werden“[264]. Solche erinnerten Erfahrungen könnten dann als ‚Hinweise auf andere Wirklichkeiten‘ Grundlage der Rekonstruktion in Form von „Symbolen und … erzählbaren Erzählungen“ werden[265]. In der ‚sprachlich-symbolischen Objektivierung‘ würden „Erinnerungen an subjektive Erfahrungen von Transzendenz“ „*inter*subjektiv rekonstruiert, indem sie in kommunikative Formen eingefügt werden“ [266]. Die ‚kommunikative Form‘ par excellence für solche Erfahrungen ist laut Luckmann (neben symbolischen Bezugnahmen und Ritualen) die Erzählung. In Erzählungen werden „die Erfahrungen mythologisiert und zur Wiedererzählung bereitgestellt“. Wie Symbole und Rituale seien sie ein Teil des ‚kollektiven Gedächtnisses‘ einer Gesellschaft.

Transzendenzerfahrungen werden also nach Luckmann gesellschaftlich ‚geformt‘ – qua ‚sprachlich-symbolischer Objektivierung‘, welche in Form ‚mythologisierender Erzählung‘

[259] Luckmann, Nachtrag, 164.
[260] Luckmann, Unsichtbare Religion, 116.
[261] Luckmann, Unsichtbare Religion, 115.
[262] Luckmann, Unsichtbare Religion, 85.
[263] Luckmann, Unsichtbare Religion, 85.
[264] Luckmann, Nachtrag, 171.
[265] Luckmann, Nachtrag, 176.
[266] Luckmann, Nachtrag, 176.

bereits die „ursprünglichen intersubjektiven Rekonstruktionen“ von Transzendenzerfahrung bestimme[267]. Die Sprache diene demnach insbesondere dazu, dass „Erinnerungen an grenzüberschreitende Erfahrungen“ eine „systematische gesellschaftliche Verfestigung“ erführen. Konkrete Resultate solcher Verfestigung sind nach Luckmann „Erzählungen über den ‚anderen Zustand‘, über Erfahrungen ‚anderer Wirklichkeiten‘“[268], für die es in vielen Gesellschaften Beispiele gebe und die nach Luckmann einen „Beweis für die Allgegenwart dieser Erfahrungen“[269] ablegten.

Resultat dieser gesellschaftlichen Formung ist „eine[] ‚andere[]‘ Wirklichkeit“, das heißt ein ‚heiliger Kosmos‘[270]. Zu den Möglichkeiten der ‚objektivierenden‘ „Artikulation des Heiligen Kosmos“[271] zählt Luckmann unter anderem „Verdichtungen kritischer Probleme des einzelnen Lebens in Gestalt von Tänzen, Epen und Dramen“. In diesen Fällen wird also narrative Darstellung als Ausdrucksform bzw. als „religiöse Repräsentation“[272] des heiligen Kosmos erwähnt.

Schon für das Alltagswissen, das heißt das „Primärwissen über die institutionale Ordnung“ konstatieren Berger und Luckmann, dass dieses „vortheoretisch“[273] sei. Offenbar ist dieses vortheoretische ‚Primärwissen‘ somit eher narrativ denn kognitiv geprägt: „Es ist das ‚summum totum all dessen, ‚was jedermann weiß‘, ein Sammelsurium von Maximen, Moral, Sprichwortweisheit, Werten, Glauben, Mythen und so weiter …“[274]. Allerdings habe dieses vortheoretische Primärwissen durchaus eine kognitive Dimension; als Ergebnis ‚gesellschaftlicher Objektivierung“ stelle es – zumindest ursprünglich – „das Allgemeingut an gültigen Wahrheiten über die Wirklichkeit dar[…]“[275]. Im Kern handele es sich um kognitives und normatives Wissen, ‚Werte‘ die immer ‚Wissen‘ implizieren; wobei dieses Wissen geschichtliche, soziologische und anthropologische Aspekte beinhalte[276]. Dieses Wissen bietet nach Berger und Luckmann den Ausgangspunkt für alle späteren Theorien, ist also vortheoretisch[277].

Bei ausdifferenzierten Institutionen und ihren sinntragenden Wissensbeständen entstehe „ein objektives Problem der Integration von Sinn, das die ganze Gesellschaft betrifft“[278]. Wie erwähnt liege die Integration des Alltagswissens nicht in ihm selbst, vielmehr seien dazu die übergeordneten symbolischen Sinnsysteme nötig. Es gehe darum, „integrationsfähige Bedeutungen zu schaffen, die für die ganze Gesellschaft gelten und einen allgemeinverbindlichen Zusammenhang objektiver Sinnhaftigkeit für die bruchstückhafte Erfahrung des Einzelnen und sein bruchstückhaftes Wissen eingehen“[279]. Mit der Integration

[267] Luckmann, Nachtrag, 174.
[268] Luckmann, Nachtrag, 176.
[269] Luckmann, Nachtrag, 177.
[270] Luckmann, Nachtrag, 174.
[271] Luckmann, Unsichtbare Religion, 97.
[272] Luckmann, Unsichtbare Religion, 98.
[273] Berger/Luckmann, Konstruktion, 70.
[274] Berger/Luckmann, Konstruktion, 70.
[275] Berger/Luckmann, Konstruktion, 70.
[276] Berger/Luckmann, Konstruktion, 100.
[277] Berger/Luckmann, Konstruktion, 101.
[278] Berger/Luckmann, Konstruktion, 87.
[279] Berger/Luckmann, Konstruktion, 89.

von Sinn gehe zugleich die Legitimation der mit den jeweiligen Sinnsystemen verbundenen Institutionen einher[280].

Welcher Darstellungsform gehören solche umgreifenden Sinnsysteme, das heißt heilige Kosmen primär bzw. vorrangig an? Das Spektrum solcher Integrationen reicht laut Berger und Luckmann von klassischen Erzählungen wie der Homers oder von Mythen bis hin zu Versuchen, einen systematischen Überblick über die Ergebnisse der (soziologischen) Wissenschaft zu gewinnen, das heißt bis hin zu synthetisierenden soziologischen Theorien[281]. In anderem Zusammenhang nennen Berger und Luckmann Religion, Kunst und Wissenschaft als konkrete Beispiele solcher umgreifender symbolischer Sinnsysteme bzw. heiliger Kosmen[282]. Vieles spricht jedoch in den Ausführungen von Berger und Luckmann dafür, dass solche übergeordneten, integrierenden Sinnsysteme primär narrativer Art sind. Dies erhellt bereits daraus, dass solche legitimierende sinndeutende Integrationsleistung nach Berger und Luckmann in einem mehrstufigen Prozess vonstatten geht.

Dabei ist zunächt daran zu erinnern, dass der Begriff der Institution bei Berger und Luckmann äußerst weit gefasst ist. Er reicht hinab bis hinunter zu intersubjektiven Rollenmustern und Regelgefügen[283], betrifft also zunächst die Lebensgeschichte einzelner Menschen. Denn „Rollen treten in Erscheinung, sobald ein allgemeiner Wissensvorrat mit reziproken Verhaltenstypisierungen entsteht“[284]: „Sobald der einzelne Mensch über das Nacheinander seiner Erlebnisse nachdenkt, versucht er, ihren Sinn einem biographischen Zusammenhang einzufügen“[285]. Somit seien es zunächst Erzählungen in Gestalt ‚sittlicher, religiöser oder mythischer Systeme‘, welche die genannte Integrationsleistung erbrächten und damit Institutionen legitimierten[286]. Der „Vorrat“ an sinndeutenden „Traditionen“[287] liegt für die Autoren vor allem in Form von ‚Moral‘, ‚Dichtung‘ und ‚religiöser Allegorie‘, das heißt in Form von Erzählungen vor[288]. Diese ‚Geschichten‘ repräsentierten ‚institutionalisierten Sinn‘, der durch Erziehung stabilisiert werden müsse. Dies geschehe durch ‚Einprägen‘, ‚Vergegenwärtigen‘, ‚formalisierendes Vereinfachen‘, das heißt durch „Routinebildung und Trivialisierung“, so dass es „einfach gelernt und behalten werden“ könne[289]. Auch „symbolische Handlungen (religiöse oder militärische Riten)“[290] dienten der Absicherung dieses (narrativen) ‚Wissens‘. Dieses Wissen sei nicht bloß kognitiv; die Rolle eines Richters etwa zu ‚kennen‘, berühre auch „‘Wissen‘ um Normen, Werte und sogar Gefühle“[291].

Dass dennoch laut Berger und Luckmann auch wissenschaftliche Theorien eine solche Funktion der Integration von Sinndeutungen und Legitimation haben könnten, lässt sich von ihren Ausführungen her durch den fortwährenden Legitimationsdruck erklären, der nun auch

[280] Berger/Luckmann, Konstruktion, 90.
[281] Berger/Luckmann, Konstruktion, 70.88f.
[282] Berger/Luckmann, Konstruktion, 42.
[283] Berger/Luckmann, Konstruktion, 66.
[284] Berger/Luckmann, Konstruktion, 79.
[285] Berger/Luckmann, Konstruktion, 68.
[286] Berger/Luckmann, Konstruktion, 80.
[287] Berger/Luckmann, Konstruktion, 73.
[288] Berger/Luckmann, Konstruktion, 72.
[289] Berger/Luckmann, Konstruktion, 74.
[290] Berger/Luckmann, Konstruktion, 75.
[291] Berger/Luckmann, Konstruktion, 81.

auf dem narrativen heiligen Kosmos laste. Als Formen von ‚Stützkonzeptionen für Sinnwelten' führen die Autoren auf: Mythologie, Theologie, Philosophie und Wissenschaft[292]. Auf der ersten Ebene reichten demnach Erzählungen zur Legitimation aus[293]. Bei fortwährendem Legitimationsdruck komme es zur Anreicherung der ursprünglichen Erzählungen durch legitimierende Erklärungen, die laut Berger und Luckmann zuerst noch „in poetischer Verkleidung" aufträten: als ‚Lebensweisheiten, Legenden und Volksmärchen'[294]. Damit wäre bereits eine zweite (theologisch-philosophische) Ebene der Legitimation erreicht, welche bestimmte theoretische Elemente integriere[295]. Auf der dritten Ebene komme es zu ‚expliziten Legitimationstheorien' (theologisch-philosophischer oder wissenschaftlicher Art), die von einem Expertenkreis ersonnen würden[296]. Es bleibt jedoch die Frage, ob solche Theorien auch das Vermögen haben, als heiliger Kosmos zu fungieren. Die Autoren scheinen dies zu bezweifeln, jedenfalls gehen sie von einer Differenz zwischen solchen legitimierenden Theorien und dem heiligen Kosmos selbst aus, wenn sie den heiligen Kosmos als eine vierte Stufe zunehmender Integration bzw. Legitimation von den Legitimationstheorien abheben[297].

Eine jüngere Bemerkung Luckmanns gibt zu der Vermutung Anlass, dass seiner Meinung nach eine Theorie wie etwa die moderen Kosmologie, die Aufgabe eines heiligen Kosmos nicht erfüllen kann. Denn sie übt nach Luckmann gerade nicht mehr die gesellschaftlichen Funktionen aus, die für den heiligen Kosmos charakteristisch sind: religiöse Legitimation der gesellschaftlichen Institutionen[298] und verbindliche Deutung[299] von „Erfahrungen von Transzendenzen höherer Größenordnung"[300]. Die „Industriegesellschaften" im üblichen Sinn des Wortes, in denen die Kosmologie ‚der modernen Wissenschaft vorherrscht', ‚erschienen' daher nicht nur „tatsächlich weltlich und rationalistisch", sondern seien es auch ‚tatsächlich'[301]. Die Funktion eines heiligen Kosmos wäre demnach nur dann erfüllt, wenn sich die moderne Kosmologie selbst „auf *erkennbar* religiöse Mythen" berufen würde – aber selbst

[292] Berger/Luckmann, Konstruktion, 118.

[293] Berger/Luckmann, Konstruktion, 119: „[D]er Mythos [steht] jener naiven Ebene symbolischer Sinnwelten noch am nächsten, auf der das geringste Bedürfnis nach theoretischer Untermauerung besteht" (Berger/Luckmann, Konstruktion, 118). Daher kenne die Mythologie zwar Spezialisten, doch sei „deren ‚Wissen' … kaum von dem entfernt …, was jedermann weiß".

[294] Berger/Luckmann, Konstruktion, 101.

[295] Berger/Luckmann, Konstruktion, 101: „Theologische Begriffe sind weiter von der naiven Stufe entfernt", auch wenn sie aus den Bemühungen um Systematisierung des Mythos erwachsen (Berger/Luckmann, Konstruktion, 119).

[296] Berger/Luckmann, Konstruktion, 101f. Entsprechend komme es zum Bruch zwischen der ‚Alltagswelt' und der Welt der ‚Heiligen' und ‚Götter' (Berger/Luckmann, Konstruktion, 119) und theologisches Wissen werde zum esoterischen Spezialwissen (Berger/Luckmann, Konstruktion, 119f). Die Bildung theoretischer Eliten komme zum Abschluss mit den (Natur-) Wissenschaften (Berger/Luckmann, Konstruktion, 120), damit zugleich auch die Trennung von ‚durchtheoretisiertem' legitimierendem Spezialwissen und Alltagswelt.

[297] Berger/Luckmann, Konstruktion, 103.

[298] In den Industriegesellschaften, in denen die moderne wissenschaftliche Kosmologie herrscht, sind nach Luckmann, Nachtrag, 164, die „prägenden politischen und religiösen Institutionen … nicht mehr auf traditionelle, spezifisch religiöse Legitimationen angewiesen".

[299] Nach Luckmann, Nachtrag, 165, sind somit die Industriegesellschaften ohne Religion im engeren Sinne, da in ihnen „Erfahrungen von Transzendenzen höherer Größenordnung … nicht vorkonstruiert sind oder, wenn sie es sind, sich einzelne oder viele an den vorkonstruierten Modellen nicht ausrichten".

[300] Luckmann, Nachtrag, 165.

[301] Luckmann, Nachtrag, 164.

das ist nach Luckmann nicht der Fall[302]. Damit aber räumt er ein, dass diese Kosmologie allein die Rolle eines heiligen Kosmos nicht erfüllen kann und dass dieser narrativer Art sein muss.

Dem entspricht, dass Berger und Luckmann der dritten Ebene durchtheoretisierter Legitimation einen eklatanten Mangel an Integrationskraft bescheinigen. Auf dieser Ebene verlasse das „Wissen, das die Sinnwelt stützt", legitimiert und verständlich macht bzw. machen sollte, die Alltagswelt; „der ‚Laie' weiß nicht mehr, wie seine Sinnwelt theoretisch untermauert werden muß"[303]. Auch an dieser Stelle wird die ‚moderne Gesellschaft' als Beispiel bemüht und von ‚Säkularisierung' gesprochen[304]. Die Eigenart des narrativen heiligen Kosmos besteht also darin, Elemente theoretischen Wissens und letzte normative Lebensorientierungen mit dem Alltag des Individuums zu einer narrativen Einheit zusammenzuschmelzen. Genau darin besteht nach Berger und Luckmann seine existenzielle Bedeutung.

Ein anderer Fall liegt vor, wenn die moderne Kosmologie eingebettet wird in eine Weltanschauung, die auch Wert- und Sinnfragen umfasst und somit gesellschaftliche Legitimationsfunktion erhält. So erklärt sich, dass nach Berger und Luckmann auch die moderne marxistische oder materialistische Weltauffassung eine Sinnwelt darstellt: „Auch der moderne Atheist, der dem Tode durch den Glauben an Evolution oder Revolution Sinn verleiht, integriert ihn in ein wirklichkeitsumfassendes, symbolisches Sinnsystem"[305]. In welchem Sinne die anderen Bedingungen, insbesondere der Integration der Erfahrung anderer Wirklichkeiten, durch die genannten Weltanschauungen erfüllt sein soll, lassen Berger und Luckmann hier offen.

Vor diesem Hintergrund muss die Auskunft von Berger und Luckmann interpretiert werden, eine symbolische Sinnwelt bilde ein umfassendes ‚theoretisches System', welches „fast sicher eine allgemeine Theorie des Kosmos und eine allgemeine Theorie des Menschen" enthalte[306]. Um eine allgemeine Theorie handele es sich in dem Sinne, dass die Festschreibung bestimmter Rollen im Verweis auf kosmische oder göttliche Gesetze erklärt und legitimiert werde[307].

Sinnwelten sind im Alltag verwurzelt, jedoch wird ihnen von den Autoren vereinzelt Theoriestatus zugeschrieben: So seien etwa ‚Identitätstypen' „[a]ls Produkt der Gesellschaft … in jeder Gesellschaft Gegenstand einer gewissen Theoriebildung"[308]. Jede symbolische Sinnwelt ist für Berger und Luckmann ‚kognitive Konstruktion' und der „theoretische Charakter der symbolischen Sinnwelten unbezweifelbar, ganz gleich wie unsystematisch oder

[302] Luckmann, Nachtrag, 164.
[303] Berger/Luckmann, Konstruktion, 120.
[304] Berger/Luckmann, Konstruktion, 120.
[305] Berger/Luckmann, Konstruktion, 108, vgl. Luckmann, Nachtrag, 164: Auch in den „Industriegesellschaften" gebe es „dominierende[] Ideologien", die sich „auf die Wissenschaft als rhetorischen Urquell ihrer Legitimationen [stützen]".
[306] Berger/Luckmann, Konstruktion, 103f.
[307] Berger/Luckmann, Konstruktion, 104. Betont wird beispielsweise auch, dass „eine Identitätstheorie immer in die umgreifende Theorie der Wirklichkeit eingebettet ist" (Berger/Luckmann, Konstruktion, 186). So impliziere eine anthropologische Theorie ‚dämonischer Besessenheit' eine „mythologische Theorie des Kosmos" (Berger/Luckmann, Konstruktion, 186). „[J]ede Psychologie hat eine Kosmologie zur Voraussetzung" (Berger/Luckmann, Konstruktion, 187).
[308] Berger/Luckmann, Konstruktion, 175f.

unlogisch solch eine Sinnwelt einem ‚unverbindlichen' Außenseiter vorkommen mag"[309]. Ihr Zustandekommen setze ‚subjektive Reflexion' bzw. ‚theoretische Reflexion' voraus[310].

Warum hier die Rede von Theorie? Kurz gesagt scheint diese Redeweise der Autoren ihrer bereits erläuterten Dialektik von Alltagswissen und symbolischer Darstellung des Außerweltlichen geschuldet zu sein. Die Autoren gehen davon aus, dass der Bereich, der von Sinnwelten abgedeckt wird, nicht „bis zur vortheoretischen Ebene hinunterreicht"[311], dass die symbolische Sinnwelt „im Alltagsleben nicht als solche erlebt werden kann, sondern dieses vielmehr ihrem Wesen gemäß transzendiert"[312]. Man könne daher ihren Sinn nicht in dem Maße erschließen, „wie man Sinngehalte der Alltagswelt lehren kann"[313]: „Menschliche Vettern sind empirisch zugegen, göttliche Vettern dagegen leider nicht"[314].

### *4.3.7. Konflikte symbolischer Sinnwelten*

Vom Legitimationsdruck symbolischer Sinnwelten und der Notwendigeit von Legitimationstheorien ist bereits zu Beginn dieses Kapitels die Rede gewesen. Unklar geblieben ist bislang, wie die Notwendigkeit solcher Legitimation über die allgemeine Diagnose der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung hinaus entsteht. Die Frage stellt sich umsomehr, als Berger und Luckmann immer wieder die Prägekraft symbolischer Sinnwelten betonen: Nicht nur, dass die Identität laut Berger und Luckmann zuallererst durch Sozialisation konstituiert wird; die Autoren betonen auch mehrfach, dass das Wirklichkeitsverständnis der Primärsituation besonders prägend sei[315].

Eine Ursache dieses Legitimationsdrucks kann laut Berger und Luckmann die Konkurrenz alternativer symbolischer Sinnsysteme sein[316]. Diese Konkurrenz- und Bedrohungssituation sei „oft der erste Anstoß zur theoretischen Systematisierung symbolischer Sinnwelten". Die Autoren nennen in diesem Zusammenhang die Ausbildung der Trinitätslehre in der frühen christlichen Theologie als Beispiel. Als weitere Faktoren des Legitimationsdrucks führen Berger und Luckmann den Konflikt mit der Alltagserfahrung sowie (damit zusammenhängend) den Konflikt zwischen neueren und bereits etablierten symbolischen Sinnkonstruktionen an[317]. Konflikte bzw. Verbindungen der beiden an sich getrennten Wirklichkeitssphären ergeben sich nach Luckmann insbesondere durch die Verschiedenheit der in beiden Bereichen geltenden Normen. Das gesellschaftliche ‚System' verfahre dabei in der Regel ‚systemerhaltend', das heißt ‚bevorzugt' würden „Rekonstruktionen von Transzendenzerfahrungen", die eine solche Anbindung von Alltagswerten an die Normen einer außeralltäglichen Wirklichkeit „ohne allzu große Schwierigkeiten zulassen"[318].

Welche Rolle spielt die rationale Argumentation in den erwähnten Legitimationsprozessen symbolischer Sinnsysteme? Die Autoren signalisieren immer wieder, dass sich die

[309] Berger/Luckmann, Konstruktion, 112.
[310] Berger/Luckmann, Konstruktion, 112.
[311] Berger/Luckmann, Konstruktion, 113.
[312] Berger/Luckmann, Konstruktion, 114.
[313] Berger/Luckmann, Konstruktion, 114.
[314] Berger/Luckmann, Konstruktion, 114.
[315] Berger/Luckmann, Konstruktion, 145f.
[316] Berger/Luckmann, Konstruktion, 114ff.
[317] Luckmann, Nachtrag, 171f.
[318] Luckmann, Nachtrag, 172.

beschriebenen Konfliktlösungen aus einer gesellschaftsinternen, vorreflexiven Perspektive plausibilisierten, für die „irgendwelche außergesellschaftlichen Kriterien kognitiver Gültigkeit“[319] irrelevant seien: „Onkel mütterlicherseits geben ihr Wissen nicht weiter, weil sie es wissen, sondern sie wissen es, *weil* sie Onkel mütterlicherseits sind“[320]. Luckmann sieht somit in diesen Zusammenhängen im Wesentlichen ad hominem-Argumente am Werk. So seien es die die Weltansicht vermittelnden Menschen, welche „die Objektivität und Gültigkeit der Weltansicht in einer Vielzahl sozialer Situationen aufzeigen und bestätigen …“[321]. Die ‚Intellektuellen‘ nähmen demnach nur die Rolle von Spezialisten ein, die also ‚Sachwalter‘ lediglich eines „Ausschnittes aus dem allgemeinen Wissensvorrat …“ der Gesellschaft seien[322]. Hier wird das wissenschaftliche Wissen als mehr oder weniger esoterisches ‚Expertenwissen‘ aufgefasst, welches „nicht allgemein verbindlich und greifbar“ sei[323].

Darüber hinaus lässt sich laut Berger und Luckmann wie erwähnt gerade bei höherstufigen sinnstabilisierenden Theorien wie Polytheismus und Monotheismus kein unmittelbarer empirisch-praktischer Erfolg vorweisen, der als Beleg der Theorie dienen könnte. Die Möglichkeit, „Rivalitäten durch Bewährung in der Praxis unter Kontrolle [zu] halten“ entfalle somit[324]. „Die zuständigen Theoretiker müssen abstrakt argumentieren, statt sich praktisch zu bewähren. Theoretische Argumentation hat aber nicht die Überzeugungskraft des praktischen Erfolges“[325].

Somit sehen auch hier die Autoren weniger die Möglichkeit, dass eine theoretische Konkurrenzsituation durch die Kraft des Arguments entschieden werden könnte: „Welche [Konzeption, Anm.] gewinnen wird, hängt von der Macht, nicht vom theoretischen Genie ihrer Legitimatoren ab“[326]. Bezüglich des Kriteriums ‚innerer Schlüssigkeit‘ behaupten sie eine Pattsituation[327]. Dabei räumen die Autoren durchaus die Möglichkeit ein, dass die Kontrahenten „die Vorzüge ihrer Sinnwelten sine ira et studio gegeneinander ab[]wägen“[328]. Sie trauen dem jedoch keinen realistischen Effekt zu: „In der Geschichte haben bessere Waffen, nicht bessere Argumente den Aufstieg oder Fall von Göttern entschieden“[329]. Für die Autoren gilt es als ausgemacht, dass „schließlich außertheoretische Interessen“[330] über die ‚Rivalität‘ abstrakter Theorien entscheiden. Allerdings erfolgt auch hier wieder das Zugeständnis, „daß politisch uninteressierte Theoretiker einander überzeugen, ohne zu massiveren Bekehrungsmitteln zu greifen“[331].

---

[319] Berger/Luckmann, Konstruktion, 75.
[320] Berger/Luckmann, Konstruktion, 75.
[321] Luckmann, Unsichtbare Religion, 108.
[322] Berger/Luckmann, Konstruktion, 82.
[323] Berger/Luckmann, Konstruktion, 83.
[324] Berger/Luckmann, Konstruktion, 127.
[325] Berger/Luckmann, Konstruktion, 128.
[326] Berger/Luckmann, Konstruktion, 117.
[327] Berger/Luckmann, Konstruktion, 117.
[328] Berger/Luckmann, Konstruktion, 117.
[329] Berger/Luckmann, Konstruktion, 117. Vgl. Berger/Luckmann, Konstruktion, 128: „Macht in der Gesellschaft schließt die Macht ein, über Sozialisationsprozesse zu verfügen, und damit die Macht, Wirklichkeit *zu setzen*. In jedem Falle verdanken höchst abstrakte Symbolsysteme beziehungsweise Theorien, die sich von der konkreten Erfahrung des Alltagslebens weit entfernt haben, ihre Gültigkeit eher gesellschaftlicher Unterstützung als empirischer Bewährung“.
[330] Berger/Luckmann, Konstruktion, 128. Vgl. Berger/Luckmann, Konstruktion, 129: „So wird über konkurrierende Wirklichkeitsbestimmungen in der Sphäre konkurrierender gesellschaftlicher Interessen entschieden“.
[331] Berger/Luckmann, Konstruktion, 117.

## 4.4. Sozialphänomenologische Voraussetzungen

### *4.4.1. Letztbegründung und Konstruktivismus – Husserl*

Gemäß der phänomenologischen Methode gibt es laut Berger und Luckmann einen rein deskriptiven bzw. ‚empirischen' Zugang zur Wirklichkeit, der noch vor bzw. unabhängig vom realwissenschaftlichen Zugriff anzusetzen ist[332]. Das phänomenologische Denken besteht darin „das Unmittelbare – das lebendige Erleben, die sinnliche Erfahrung, die unverfälschte Wahrnehmung – als ursprüngliche Ausgangsbasis philosophischer Theoriebildung zu betrachten"[333]. Konstitutiv ist für das phänomenologische Denken das Thema der Letztbegründung, das heißt die „Suche nach einer endgültigen Begründung und Sicherung der Erkenntnis"[334]. Dies bedeutet zunächst die von Husserl von Descartes her aktualisierte Annahme des neuzeitlichen Begründungsdenkens, es gäbe die Möglichkeit eines absolut voraussetzungslosen Zugangs zur Wirklichkeit[335]. Schon Husserl versucht also das Problem der (Letzt-)Begründung zu lösen – im Rückgang auf die „alltägliche Erfahrung, die aller Wissenschaft vorausliegt"[336]. Daraus resultiert Husserls ‚Absolutismus'[337], mit dem er das cartesische Ideal sicherer Erkenntnis vollenden will[338]. Entsprechend intendiert Luckmann eine ‚Sozialontologie', sucht er nach einem „apriorischen Fundament empirischer Forschung"[339], nach einer „*mathesis universalis* für die soziale Wirklichkeit"[340]. Wie bei Descartes wird auch in der Phänomenologie das Begründungsdenken mit dem Ideal exakter Wissenschaftlichkeit verbunden. Husserl will Phänomenologie als strenge Erfahrungswissenschaft verstanden wissen[341], und Luckmann lobt entsprechend die „exakten Methoden der Phänomenologie"[342].

Aus diesem Ansatz ergibt sich daher bei Luckmann eine kritische Abweisung des empirischen Wissenschaftsverständnisses, das schon von Husserl in seiner ‚Krisis'-Schrift kritisiert wird. Von daher erklären sich die Vorbehalte Luckmanns gegen die gängige empirisch-

---

[332] Berger/Luckmann, Konstruktion, 22; Berger/Luckmann, Konstruktion, 22, Anm. 2.
[333] Sommer, Einführung Phänomenologie, 5; vgl. Welz, Kritik, 15.
[334] Welz, Kritik, 33.
[335] Husserl, Erste Philosophie 1 (Beilagen), 377: „Wir verlangen eine radikale Erkenntnistheorie, zurückgehend auf absolute Zweifellosigkeiten und aus dem Inhalt der Welterkenntnis des gemeinen Lebens und der Wissenschaft schlechthin nichts als vorgegeben und selbstverständlich voraussetzend".
[336] Welz, Kritik, 33.
[337] Husserl, Idee der Phänomenologie, 9: Phänomenologische „Forschung hat sich eben im *reinen Schauen* zu halten … sie ist Forschung in der Sphäre reiner Evidenz und zwar Wesensforschung. Wir sagten auch, ihr Feld ist *das Apriori innerhalb der absoluten Selbstgegebenheit*". Nötig ist nach Husserl „eine Wissenschaft von den absoluten Phänomenen" (Husserl, Idee der Phänomenologie, 47). *„[D]ie Gegebenheit eines reduzierten Phänomens überhaupt ist eine absolute und zweifellose*" (Husserl, Idee der Phänomenologie, 50). Vgl. Welz, Kritik, 38f. Vgl. Welz, Kritik, 41: „Wer erkenntnistheoretisch auf unmittelbare Evidenz im Vorgang der Wahrnehmung baut, kann eine entsprechende ‚Verabsolutierung' nicht verhindern".
[338] Welz, Kritik, 47. Allerdings erhebt Husserl nicht den Anspruch, eine Prämisse gefunden zu haben, aus der sich alles Weitere deduzieren ließe (Welz, Kritik, 51 – unter anderem unter Berufung auf Husserl, Krisis, 193: „Deduzieren ist nicht erklären").
[339] Welz, Kritik, 202.
[340] Luckmann, Philosophie, Sozialwissenschaft und Alltagsleben, 37. Vgl. Welz, Kritik, 202.
[341] Welz, Kritik, 41, unter Berufung auf Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft, 70f und Husserl, Idee der Phänomenologie, 46.
[342] Berger/Luckmann, Konstruktion, VI.

systemtheoretische Soziologie. Wenn Luckmann eine Protosoziologie projektiert[343], so geht es ihm – wie schon Husserl und Schütz – um die Legitimierung und Fundierung der Realwissenschaften; in diesem Fall der Soziologie[344]. Aus dem bisherigem Scheitern in der Frage der Begründung von Erkenntnis resultiert aus Sicht der genannten Denker die Abhängigkeit der Realwissenschaften von der phänomenologischen Methode, welche diese Fundierung angeblich ermöglicht. Schon bei Husserl steht daher das Projekt einer „Ontologie der Lebenswelt rein als Erfahrungswelt"[345] im Gegensatz zum „dem neuzeitlichen Objektivitätsideal folgenden Wissenschaftler"[346]. Nur konsequent ist, dass mit dem Aufsuchen des absolut zweifellosen, apodiktisch evidenten, notwendig seienden und unmittelbar zu ‚sehenden'[347] Erkenntnisgrundes auf wissenschaftliche Schlussverfahren verzichtet werden müsse[348], da der Irrtumsvermeidung die höchste Priorität zukomme.

Husserl intendiert zunächst mit seinem Rekurs auf Erfahrung eine Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung, verortet aber dann doch „*die Ursprünge der Objektivität in der transzendentalen Subjektivität*"[349]. Entsprechend muss auch bei Luckmann alles auf das „erfahrende[] Subjekt[] bezogen"[350] werden. Husserl erwartet, dass angesichts der ‚sinnlichen Wirklichkeiten' der ‚Welt des Alltags' die realwissenschaftliche ‚Konstruktion der Theorien' nicht mehr als „objektiv wahre Natur" firmiert[351]. Die phänomenologische Methode soll „freimachen … von allem überlieferten Wissen, herauslösen aus dem Empirischen und rückführen auf die ‚Absolutheit des Geistes'"[352]. Auch diese Perspektive der Pluralität und Relativität der kulturellen Bildungen übernehmen Berger und Luckmann von Husserl. Dieser Konstruktivismus bzw. Relativismus ist nur die Kehrseite des Strebens nach der ‚absoluten Zweifellosigkeit'[353] eines Erkenntnisfundaments, das im Rekurs auf Erfahrung und Bewusstsein gesucht wird. Daher wird bei Berger und Luckmann das sinnproduzierende Individuum zum Ausgangspunkt genommen und als Subjekt mit (intentionalem) Bewusstsein aufgefasst[354]. Dieser Bezug auf Bewusstsein ist keinesfalls marginal, sondern er dient Berger und Luckmann als Ausgangspunkt der Rekonstruktion der universellen ‚Wirklichkeitsbereiche' der Alltagswelt. Diese werden von den verschiedenen Objekten konstituiert, auf die sich das Bewusstsein jeweils richten kann – wobei sich für die Autoren die bereits erläuterten drei Bereiche der Erfahrungswirklichkeit ergeben[355].

---

[343] Nach Eberle, Schütz' Lebensweltanalyse, 297, hat insbesondere Luckmann „die phänomenologische Lebensweltanalyse als ‚Protosoziologie' [proklamiert]".

[344] Husserl, Krisis, 158, spricht von der „‚Boden'-Funktion" der Lebenswelt. Vgl. Welz, Kritik, 82. Vgl. auch Luckmann, Philosophie, Sozialwissenschaft und Alltagsleben, 17.36.43.49 und Eberle, Schütz' Lebensweltanalyse, 297.

[345] Husserl, Krisis, 176 (vgl. der ganze §51); vgl. Welz, Kritik, 83.

[346] Husserl, Krisis, 128. Vgl. Welz, Kritik, 84.

[347] Husserl, Ideen 1, 43, geht es dabei um „*das Sehen überhaupt als originär gebendes Bewußtsein welcher Art immer*"; vgl. Welz, Kritik, 51.

[348] Welz, Kritik, 51.

[349] Husserl, Erste Philosophie 1, 382 (Beilagen); vgl. Welz, Kritik, 40.

[350] Schütz/Luckmann, Strukturen 1, 133. Vgl. Welz, Kritik, 206.

[351] Husserl, Krisis, 452f. Vgl. Welz, Kritik, 83.

[352] Welz, Kritik, 91 im Rekurs auf Husserl, Ideen 2, 297 (Überschrift von § 64).

[353] Husserl, Erste Philosophie 1, 377. Welz, Kritik, 46.

[354] Berger/Luckmann, Konstruktion, 23.

[355] Berger/Luckmann, Konstruktion, 24.

Luckmann ist sich dessen allerdings bewusst, dass die Rede von „‚allgemein-menschlichen Erfahrungen' der Transzendenz" nur dann Sinn macht, wenn man den dazugehörigen phänomenologischen Theoriehintergrund, insbesondere Verfahren und Ergebnis der ‚phänomenologischen Reduktion' akzeptiert, der es um die „schrittweise[] Aufdeckung der konstitutiven Grundlagen konkreter menschlicher Erfahrungen" geht[356].

Zur phänomenologischen Methode, die Luckmann von Husserl übernimmt, gehört die Einklammerung, die phänomenologische Epoché. Dies meint Urteilsenthaltung, Überwindung der objektivierenden ‚natürlichen Einstellung'[357]. Es geht darum „sich jeder Spekulation über die reale Existenz der jeweils betrachteten ‚Dinge' zu enthalten"[358]. Damit ist aber nicht reine ontologische Enthaltsamkeit gemeint, sondern Ziel ist es, zu der eigentlichen Wirklichkeit vorzustoßen, welche das Verfahren der phänomenologischen Reduktion ‚überdauert'[359]. Husserl behauptet, *„daß Bewußtsein in sich selbst ein Eigensein hat, das in seinem absoluten Eigenwesen durch die phänomenologische Ausschaltung nicht betroffen wird"*[360]. Allerdings ist der Preis dieses Ansatzes die Relativierung aller Objektivierungen, in denen sich die Erlebnisse ausdrücken, sofern diese fraglich bleiben[361]. Die Wahrheit aller Objektivierungen ist demnach also ‚einzuklammern' – was gerade kein bloß formales Absehen oder Offenlassen der Frage nach der Wahrheit der Objektivierungen meint[362], sondern eine grundsätzliche Verschiebung der Frage nach Wahrheit und Wirklichkeit in Richtung auf Erfahrung und Wahrnehmung. Es geht um das anthropologisch bzw. phänomenologisch Allgemeine in der Variation und Relativität der Welten[363].

Exemplarisch zeigt sich diese Relativierung in Husserls ‚Methode der Wesenserschauung'[364]. Ausgehend von der Einzelfallerfahrung soll durch gedankliche „Erzeugung einer offen endlosen Mannigfaltigkeit von Varianten" die Anschauung eines „invariable[n] Was", eines

[356] Luckmann, Nachtrag, 173.
[357] Husserl, Ideen 1, 56ff. Vgl. Welz, Kritik, 52.
[358] Welz, Kritik, 52.
[359] Welz, Kritik, 53.
[360] Welz, Kritik, 53, zitierend Husserl, Ideen 1, 68.
[361] Husserl, Idee der Phänomenologie, 45: „Gibt es Möglichkeiten, solch reine Phänomene zu Forschungsobjekten zu machen, so ist evident, daß wir nun nicht mehr in der Psychologie … stehen. Wir erforschen dann nichts und sprechen dann nicht von psychologischen Phänomenen, von gewissen Vorkommnissen der sogenannten realen Wirklichkeit (deren Existenz ja durchaus in Frage bleibt)". Vgl. Welz, Kritik, 38.
[362] Gegen Plessner, der in der Einleitung zu Berger/Luckmann, Konstruktion, bemüht ist, deren sozialphänomenologische Rede von ‚Welt' und ‚Wirklichkeit' als Beschreibung einer „anthropologische[n] Dimension" (Plessner, Einleitung Konstruktion, X) bzw. Konstruktion durch ontologische Depotenzierung zu legitimieren: Solche Rede habe ihr Recht, „ein höheres Recht mit irgendeinem ontologischen Rückgrat kann es freilich nicht geltend machen" (Plessner, Einleitung Konstruktion, XIV).
Es ist aber wie angedeutet fraglich, ob die phänomenologische Lebensweltanalyse, welche den Hintergrund für den Sozialkonstruktivismus bezüglich der kulturellen Objektivierungen bildet, keinerlei ontologische Implikationen aufweist. Das im Hintergrund dieser These stehende Programm einer Ersetzung von Kosmologie durch Anthropologie bzw. durch eine vortheoretische, nichtgegenständliche Lebensweltanalyse scheint ebenso illusorisch zu sein, wie das Ansinnen, (wissens)soziologische Reflexion von „philosophischer Theorie" (Plessner, Einleitung Konstruktion, XIV) freihalten zu wollen.
[363] Husserl, Krisis, 142. Vgl. Welz, Kritik, 84.
[364] Husserl, Erfahrung und Urteil, 410ff (§84a); vgl. Welz, Kritik, 55.

„*allgemeine[n] Wesen[s]*“ möglich sein[365]. Aus dem „freien Erzeugen der Variationsmannigfaltigkeit“ resultiert die „*Freiheit in der Erschauung der Wesen*“[366].

Dieses Verfahren ist im Prinzip auch bei Berger und Luckmann noch nachweisbar. Ihr Ziel ist es, zunächst ‚einfach‘ die Wirklichkeit der sozial interagierenden Person zu beschreiben. Dabei betonen die Autoren, dass es nicht um Wirklichkeit, sondern präziser gesagt um ‚vermeinte‘ Wirklichkeit, so wie sie von Individuen aufgefasst wird, gehe[367]: „Wenn wir jedermanns Wirklichkeit beschreiben wollen, müssen wir uns mit jedermanns Interpretation seiner Wirklichkeit auseinandersetzen und dem Charakter der ‚Gewißheit‘ von jedermanns Wirklichkeit Rechnung tragen, wenngleich in phänomenologischen ‚Klammern‘“[368]. Somit haben sich mittlerweile durch den Einfluss von Schütz die Schwerpunkte verschoben: Es geht nicht mehr wie bei Husserl nur darum, alles Geschichtlich-Relative der Darstellung durch Einklammern abzublenden um zum subjektiven Kern zu kommen. Stattdessen geht es Schütz und seinen Schülern gerade darum, diese geschichtlich-relativen Darstellungen mit Hilfe phänomenologischer Kategorien zu analysieren[369]. Allerdings bleibt es bei einer Einklammerung der in ‚natürlicher Einstellung‘ vorgenommenen kulturhistorisch relativen Verobjektivierungen.

### *4.4.2. Phänomenologische Soziologie – Schütz*

Ausgangspunkt der wissenssoziologischen Konzeption von Berger und Luckmann ist die ‚Lebenswelt‘. Es verwundert daher nicht, dass sich die Autoren explizit und ausführlich auf die Lebensweltphänomenologie von Luckmanns Lehrer Alfred Schütz berufen und ihn als wichtige ‚theoretische Ingredienz‘ ihres Entwurfs benennen[370].

Mit seinem Lehrer Schütz teilt Luckmann das Programm einer Grundlegung der Sozialwissenschaften im Rekurs auf die Subjektivität des Individuums[371]. Es handelt sich also um einen soziologischen Ansatz, der „die Teilnehmerperspektive der in der Sozialwelt Handelnden ins Zentrum der Analyse rückt“[372]. Schütz gibt die Gedanken vor, der „Kern der

[365] Husserl, Erfahrung und Urteil, 411; vgl. Welz, Kritik, 55.
[366] Husserl, Erfahrung und Urteil, 416; vgl. Welz, Kritik, 60.
[367] Berger/Luckmann betonen, dass es der Soziologie nur um die vermeintliche Wahrheit und Wirklichkeit gehe; eigentlich müssten daher die Wörter ‚Wirklichkeit‘ und ‚Wissen‘ „immer in einen Rahmen aus Anführungszeichen“ gesetzt werden (Berger/Luckmann, Konstruktion, 1). Es obliege allein den Philosoph*innen, „eine Trennungslinie zwischen gültigen und ungültigen Aussagen über die Welt“ zu ziehen (Berger/Luckmann, Konstruktion, 2). Es geht um das, „was in einer Gesellschaft als ‚Wissen‘ gilt, ohne Ansehen seiner absoluten Gültigkeit oder Ungültigkeit“ (Berger/Luckmann, Konstruktion, 3).
[368] Berger/Luckmann, Konstruktion, 23.
[369] Schütz, Transzendentale Intersubjektivität, 117f: „… unter der Hand … wandelte sich … die Idee der Konstitution von einer Aufklärung der Sinnstruktur, von der Auslegung des Sinns des Seins, in eine Begründung der Seinsstruktur und von einer Auslegung in eine Kreation“. Vgl. aaO., 122: „Ich bemühte mich … zu zeigen, daß Husserls Fehlschlag, eine Lösung dieses Problems [der transzendentalen Intersubjektivität, Anm.] zu finden, darauf zurückzuführen ist, daß er die lebensweltliche Seinsgegebenheit der sozialen Welt als eine Konstitutionsleistung des transzendentalen Subjekts darzustellen sucht, statt ihre transzendentale Sinneserhellung durch Bewußtseinsleistungen des transzendentalen Subjektes zu enthüllen“ Vgl. Welz, Kritik, 167f.
[370] Berger/Luckmann, Konstruktion, 17f.
[371] Welz, Kritik, 13.
[372] Welz, Kritik, 17.

Wirklichkeit“ sei der „Bereich unmittelbaren Handelns“ („Wirkzone“)[373], es gehe darum, die „Aufschichtungen der Lebenswelt des Alltags“[374], eine invariante „ontologische[] Struktur der Lebenswelt“[375] zu ermitteln. Intention von Schütz (und Luckmann) ist eine ‚Sozialontologie‘[376], im Fokus stehen die „invarianten eigenwesentlichen Strukturen einer Seele, bzw. einer Gemeinschaft seelischen (geistigen) Lebens“, ihr „Apriori“[377]. Oder mit Luckmann gesprochen: „Die invarianten Strukturen subjektiver Orientierung in der Welt liefern eine egologische, gleichzeitig aber auch eine allgemeine Matrix, in der die notwendig egologischen und subjektiven Aussagen über das Alltagsleben in verschiedenen historischen Lebenswelten lokalisiert und in Daten höheren Allgemeinheitsgrades übersetzt werden können“[378]. Dies ist laut Luckmann das Geschäft einer phänomenologischen „Proto-Soziologie“[379].

In der Forschung ist umstritten, inwieweit bzw. inwiefern Schütz Husserls Programm einer phänomenologischen Wahrnehmungswissenschaft weiterführt. So teilt Schütz die Suche nach dem Grund, nach dem Elementaren mit Husserl, aber auch mit den positivistischen und neukantianischen Wissenschaftstheorien seiner Zeit[380]. Sein frühes Hauptwerk ‚Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt‘ ist offenbar schon im Titel an das Bemühen des führenden logischen Empiristen Rudolf Carnap angelehnt, den ‚Logischen Aufbau der Welt‘ zu aufzuweisen[381].

Unbestritten ist, dass Schütz wie Husserl von der subjektiven Erfahrung ausgeht. Dies verdeutlicht Schütz‘ methodisches Postulat der ‚subjektiven Interpretation‘ im Sinne einer Rückführung auf „subjektiven Sinn“[382], wobei im Sinnbegriff deutlich Husserls Begriff phänomenologischer Wesenserkenntnis mitschwingt. Gegenstand der Soziologie sind demnach für Schütz nicht die (naturalistisch, positivistisch aufweisbaren) ‚Gegenstände selbst‘, sondern „ihr[] *Sinn*, wie er sich in unseren Bewusstseinstätigkeiten konstituiert“[383]. Entsprechend gibt Schütz das Motto aus, es sei Aufgabe der Soziologie, die Welt als sinnhaft konstruierte zum Gegenstand zu machen: „Aber eben diese Welt, welche wir als sinnhafte *erleben*, ist auch als Gegenstand der *sozialwissenschaftlichen Deutung* sinnhafte Welt“[384]. „Was nicht in der subjektiven Erfahrungswelt des Handlungssubjekts auftaucht, geht in Schütz‘ Analyse nicht ein“[385]. Schütz macht „noch die Klärung der Bedingungen der Handlungsmotivation zur Sache eines Subjekts …, das in sich horcht“[386] – und Luckmann folgt

[373] Schütz/Luckmann, Strukturen 1, 69.72. Vgl. Welz, Kritik, 191.
[374] Schütz/Luckmann, Strukturen 1, 62. Vgl. Welz, Kritik, 190.
[375] Schütz/Luckmann, Strukturen 1, 78, vgl. aaO., 136. Vgl. Welz, Kritik, 191.
[376] So jedenfalls charakterisiert Theunissen, Der Andere, 406, den Ansatz von Schütz. Vgl. Welz, Kritik, 200.
[377] Schütz, Der sinnhafte Aufbau, 42. Schütz verweist dabei auf Husserl, Ideen 3 (Nachwort), 142: „Es handelt sich in diesem Bande also um eine ‚apriorische‘ (eine eidetisch auf das ursprünglich-anschaulich Allgemeine gerichtete) Wissenschaft …“. Vgl. Welz, Kritik, 200.
[378] Luckmann, Phänomenologie und Soziologie, 205. Vgl. Welz, Kritik, 201.
[379] Luckmann, Phänomenologie und Soziologie, 205; vgl. Luckmann, Philosophie, Sozialwissenschaft und Alltagsleben, 50f. Vgl. Welz, Kritik, 201.
[380] Welz, Kritik, 122f.126.
[381] Welz, Kritik, 123, im Verweis auf Grathoff, Milieu und Lebenswelt, 22. Beide Autoren betonen allerdings die „Gegenstellung“ des Programms von Schütz zu dem des logischen Empiristen Caranap.
[382] Schütz, Wissenschaftliche Interpretation, 50. Siehe auch Welz, Kritik, 139f.
[383] Schütz, Grundbegriffe Phänomenologie, 132. Vgl. Welz, Kritik, 148.
[384] Schütz, Der sinnhafte Aufbau, 7. Vgl. Welz, Kritik, 148.
[385] Welz, Kritik, 129.
[386] Welz, Kritik, 129.

ihm hierbei: Handeln sei eine ‚Bewusstseinsleistung', keine „objektive Kategorie der natürlichen Welt"[387].

Subjektivität schließt allerdings nach Schütz immer auch Intersubjektivität ein: *„[J]ede Erfahrung von Fremdseelischem [ist] auf der Erfahrung meiner je eigenen Erlebnisse von diesem alter ego fundiert …"*[388]. Dadurch öffnet sich bei Schütz Husserls strenge Subjektorientierung hin zur Lebensweltanalyse[389], ohne den Einsatz bei der Subjektivität damit grundsätzlich aufzugeben. Phänomenologie sollte es für Schütz lediglich weniger um transzendentale Grundlegung als um Analyse bzw. phänomenologische Aufklärung der konkreten lebensweltlichen Einstellungen gehen[390] – und dazu gehört nach Schütz die Intersubjektivität. Allerdings bleibt die phänomenologische Grundlegung; Schütz ersetzt nur Husserls transzendentale Subjektivität durch Intersubjektivität als „ontologische Grundkategorie des menschlichen Seins in der Welt"[391].

Auch für Berger und Luckmann ist die Wirklichkeit der Alltagswelt konstituiert durch Intersubjektivität, durch die auch die Differenz zu anderen Wirklichkeiten gegeben sei: „Ich bin allein in der Welt meiner Träume. Aber ich weiß, daß die Alltagswelt für andere ebenso wirklich ist wie für mich"[392]. Die Alltagswirklichkeit ist nach Meinung der Autoren nicht nur durch die Sprache, sondern durch Intersubjektivität geprägt. Deshalb werde Alltagswissen vor allem durch ‚Vis-à-vis-Situationen' vermittelt[393]. In solchen Situationen sei der andere in der Wahrnehmung präreflexiv gegeben und insofern wirklicher, als man sich selbst sein könne[394]. Die Vis-á-vis-Situation verschaffe „mir die direkte Evidenz meines Mitmenschen, seiner Handlungen, seiner Eigenschaften"[395]. Daraus erklärt bzw. präzisiert sich auch der Begriff des ‚Jedermannswissens', denn damit ist nicht universales Wissen behauptet, sondern jenes Wissen ausgezeichnet, „welches ich mit anderen in der normalen, selbstverständlich gewissen Routine des Alltags gemein habe"[396].

Die Betonung der Intersubjektivität ändert jedoch nichts daran, dass die Alltagswirklichkeit bei Berger und Luckmann auf die individuelle Subjektivität hin zentriert ist bzw. sich von individueller Subjektivität her erschließt: „Die Wirklichkeit der Alltagswelt ist um das ‚Hier' meines Körpers und das ‚Jetzt' meiner Gegenwart herum angeordnet"[397]. Gleichzeitig wird unterstellt, dass sich der Kreis der individuell bedeutsamen Dinge vorrangig im unmittelbaren Nahbereich des jeweiligen Individuums befindet: das „Interesse an den ferneren Zonen" der

[387] Luckmann, Theorie des sozialen Handelns, 38: „Handeln ist eine *Bewußtseinsleistung*, nicht eine objektive Kategorie der natürlichen Welt".
[388] Schütz, Der sinnhafte Aufbau, 116 (Hervorhebung im Original). Vgl. Welz, Kritik, 185.
[389] „[A]lle Kultur- und Sozialwissenschaft ist … prinzipiell mundan und nicht auf das transzendentale ego oder transzendentale alter ego bezogen, sondern auf Phänomene der mundanen Intersubjektivität" (Schütz, Phänomenologie und Sozialwissenschaften, 138. Vgl. Welz, Kritik, 159. Vgl. Schütz, Phänomenologie und Sozialwissenschaften, 154: „Es ist auch für Husserl zweifellos, daß alle bisherigen Kultur- und Sozialwissenschaften prinzipiell auf Phänomene der mundanen Intersubjektivität bezogen sind".
[390] Schütz, Transzendentale Intersubjektivität, 117f.122. Vgl. Welz, Kritik, 167f.
[391] Schütz, Transzendentale Intersubjektivität, 116.
[392] Berger/Luckmann, Konstruktion, 25f.
[393] Berger/Luckmann, Konstruktion, 31f.
[394] Berger/Luckmann, Konstruktion, 32.
[395] Berger/Luckmann, Konstruktion, 35.
[396] Berger/Luckmann, Konstruktion, 26.
[397] Berger/Luckmann, Konstruktion, 25.

Wirklichkeit sei „meistens geringer, weniger drängend“[398]. So gelte das Interesse eines Automechanikers laut Berger und Luckmann vorrangig seiner Werkstatt; ein eventuelles Interesse am Weltraum sei „eher Privatsache, ‚Freizeitbeschäftigung‘ nach Wahl, keine dringende Notwendigkeit meiner Alltagswelt“[399].

### *4.4.3. Dialektik von Natur und Kultur*

Das sozialphänomenologische Denken von Luckmann ist auf mehreren Ebenen von der Annahme eines dialektischen Wechselspiels geprägt, welches entsprechend als nicht rational auflösbar in Erscheinung tritt. Wie ausgeführt betrifft dies auf epistemischer Ebene insbesondere das Zusammenspiel von Erfahrung und Deutung, woraus der paradoxe Begriff der Erfahrungstranszendenz resultiert: Erfahrung wird so gedacht, dass sie durch ihr anderes über sich hinausgetrieben wird. Die Dialektik zwischen Erfahrung und (sprachlicher) Deutung bestimmt aber wie gesehen auch das Verhältnis zwischen erfahrungsnahem Alltagswissen und vorwiegend theoretischem bzw. symbolischem außeralltäglichem Wissen.

Diese dialektische Verhältnisbestimmung wirkt sich so aus, dass Erfahrung nicht mehr als empirisch aufweisbare Wirklichkeit neben kulturellen Deutungen in Erscheinung tritt. Vielmehr ist es laut Luckmann so, dass „[k]onkrete Erfahrungen“ schon „immer historisch“ sind, das heißt immer „in Form und Inhalt [] von den jeweiligen gesellschaftlichen Konstruktionen der Wirklichkeit bestimmt“ sind. Diese Position ist vom phänomenologischen Ansatz her konsequent, denn es ist ja gerade die phänomenologische Tiefenanalyse (der Epoché und Reduktion), welche den Anspruch erhebt, die „konstitutiven Grundlagen konkreter menschlicher Erfahrungen“[400] hinter den relativen Deutungen bzw. durch diese hindurch zu erheben. Luckmann macht gegenüber der Frage nach der realwissenschaftlichen Aufweisbarkeit von Erfahrung die epistemische Perspektive stark, indem er den ‚logischen‘ Vorrang der phänoenologischen Erfahrungsrekonstruktion betont: „Ohne vorgängige intersubjektive kommunikative Rekonstruktionen der universalen Aspekte immer wiederkehrender menschlicher Transzendenz*erfahrungen* gäbe es keine gesellschaftliche Konstruktionen transzendenter *Wirklichkeiten*“[401]. Empirisch gesehen gibt es dagegen laut Luckmann, „streng genommen keine urtümlichen Vorgegebenheiten dieser Art, da alle menschliche Erfahrung historisch verortet und durch diese Verortung geformt ist“[402]. „Empirisch sind deshalb diese zweiten Prozesse und ihre Ergebnisse vorgängig“[403]. Auch hier ist es explizit die ‚Dialektik‘ zwischen subjektiver Erfahrung und ‚gesellschaftlichen Gegebenheiten‘, die den Prozess der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit bestimmen soll[404].

Anthropologisch setzt sich wie erläutert diese dialektische Verhältnisbestimmung direkt fort: Als natürlicher Pol fungiert hier Bergsons Erfahrungsstrom, der nur durch Kultureinflüsse zu

[398] Berger/Luckmann, Konstruktion, 25.
[399] Berger/Luckmann, Konstruktion, 25.
[400] Luckmann, Nachtrag, 173.
[401] Luckmann, Nachtrag, 173.
[402] Luckmann, Nachtrag, 173.
[403] Luckmann, Nachtrag, 173.
[404] Luckmann, Nachtrag, 173.

einer humanen Persönlichkeit aufgebaut werden könne. Insbesondere Letzteres wird von Luckmann soziologisch konkretisiert, wobei sich verschiedene Bedeutungsperspektiven unterscheiden lassen. Die Dialektik kann sich anthropologisch auf das Zusammenspiel von Individuum und Gesellschaft beziehen[405], im engeren Sinne soziologisch auf das Verhältnis von Weltansicht und Sozialstruktur[406] oder wiederum epistemisch auf den Zusammenhang von Erfahrungstranszendenz bzw. Transzendenzerfahrung einerseits und gesellschaftlicher Vorgabe bzw. Determination durch Weltsichten andererseits[407]. Letzteres beschreiben Berger und Luckmann als „Wechselwirkung zwischen menschlicher Tätigkeit und der Welt …, die eben durch diese Tätigkeit hervorgebracht wird"[408]: ‚Logisch' führe die menschliche Erfahrung zur Konstruktion von Sinnwelten, ‚soziologisch' lebe der Mensch immer schon in diesen Sinnwelten, die seine Subjektivität mitkonstituierten bzw. qua Sozialisation überhaupt erst hervorbrächten. In beiden ‚Richtungen' geht es Berger und Luckmann darum, eine undialektisch-verobjetivierende Sichtweise zu vermeiden: Gesellschaft oder der Einzelne sollen nicht verdinglicht werden. Stattdessen wird das Verhältnis von Identität bzw. ‚subjektiver Wirklichkeit' und Gesellschaft als Dynamik wechselseitiger Produktion bzw. Konstitution zu beschrieben[409].

Der dialektische Prozess zwischen dem Menschen als Produzent und Produkt von Wissen besteht nach Luckmann aus den drei Schritten Externalisierung, Objektivation und Internalisierung[410]. Die Dialektik beschreibt dann das „Paradoxon, daß der Mensch fähig ist, eine Welt zu produzieren, die er dann anders denn als ein menschliches Produkt erlebt …"[411]. Mit diesem Schema lässt sich auch die Identitätsbildung des Menschen beschreiben, wodurch die anthropologischen Implikationen der Dialektik von Erfahrung und Deutung deutlich werden: „Identität ist … objektiv als Ort in einer bestimmten Welt gegeben, kann aber subjektiv nur zusammen mit dieser Welt erworben werden"[412]. Andererseits können die Deutungen, die aus der Gesellschaft auf den Menschen einwirken, den Erfahrungskern seiner Identität nicht eliminieren. Ungeachtet sozialisierender Einflüsse ‚erlebt sich' der Mensch „selbst als ein Wesen innerhalb und außerhalb der Gesellschaft"[413]. An dieser Stelle greifen Berger und Luckmann auf den Begriff der ‚exzentrischen Positionalität'[414] zurück, mit dem Plessner im Rahmen seiner philosophischen Anthropologie die „Sonderstellung des Menschen im Tierreich"[415] zu begründen sucht. Somit erstreckt sich die Dialektik auch auf das „Verhältnis des Menschen zu seinem eigenen Körper"[416], zur Natur, und gewinnt damit kosmologische Dimension: Die Natur des Menschen – die hier an die Seite der Erfahrung und seiner exzentrischen Position rückt – führt ihn zu gesellschaftlichen Weltkonstruktionen und diese

[405] Luckmann, Unsichtbare Religion, 118.
[406] Luckmann, Unsichtbare Religion, 91.
[407] Luckmann, Unsichtbare Religion, 108.
[408] Berger/Luckmann, Konstruktion, 6.
[409] Berger/Luckmann, Konstruktion, 185.
[410] Berger/Luckmann, Konstruktion, 65.139.
[411] Berger/Luckmann, Konstruktion, 65.
[412] Berger/Luckmann, Konstruktion, 142f; vgl. Berger/Luckmann, Konstruktion, 145.
[413] Berger/Luckmann, Konstruktion, 144.
[414] Berger/Luckmann, Konstruktion, 144, Anm. 10.
[415] Berger/Luckmann, Konstruktion, 145.
[416] Berger/Luckmann, Konstruktion, 192, Anm. 44.

wirken auf seine Natur zurück und formen ihn[417]. „In dieser Dialektik produziert der Mensch Wirklichkeit – und sich selbst“[418]. Eine undialektisch objektivierende Sichtweise, die den Menschen letztlich „als Objekt von Naturkräften oder Naturgesetzen begreift“ ist nach Luckmann mit dieser Sicht nicht vereinbar[419].

Daher gehen die Autoren von einer ‚fundamentalen Dialektik‘ zwischen Subjekt und gesellschaftlichen Institutionen aus[420]: „Von der ersten Perspektive her wäre das Resumée: Gesellschaft ist nur, wo der Einzelne sich ihr bewußt ist. Von der zweiten her wäre es: Das individuelle Bewußtsein ist immer gesellschaftlich determiniert“[421]. Eine phänomenologische Soziologie ist im Kern darin dialektisch, dass sie beide Perspektiven, die objektiv-kulturgeschichtlich-soziologische und die subjektiv-individuelle, zu verbinden sucht.

### 4.5. Religionspädagogische Bezüge und Bezugnahmen

Da hier weder der Ort noch genügend Raum ist, die Rezeptionsgeschichte der religionssoziologischen Theorie Luckmanns in der (evangelischen) Religionspädagogik darzustellen, seien lediglich einige exemplarische Beobachtungen zu den hier relevanten Fragen aufgeführt. Grundsätzlich kann aber konstatiert werden, dass seit Beginn der systematischen Auseinandersetzung der (Praktischen) Theologie mit (Religions-) Soziologischen Theorieansätzen in den 70er Jahren die Überlegungen Luckmanns deutlich im Schatten einflussreicherer Konzeptionen wie der Systemtheorie Luhmanns oder der Kritischen Theorie stehen. Ein Überblicksband zu ‚Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie‘ von 1983 etwa, immerhin von Luckmann selbst mit herausgegeben, widmet dem Konzept von Berger und Luckmann unter dem irreführenden Titel des ‚Symbolischen Interaktionismus‘ explizit ganze zwei Seiten[422].

Schnell ist festzustellen, dass sich zentrale Begriffe der Theorie Luckmanns in der Religionspädagogik weiter Verbreitung erfreuen, jedoch beschränkt sich diese Bezugnahme sehr häufig auf die Nennung des jeweils relevanten gängigen Schlagwortes[423], ohne den theoretischen Hintergrund genauer zu berücksichtigen[424].

Gräb als einer der wenigen praktischen Theolog*innen, der ausführlicher auf Luckmann Bezug nimmt[425], beruft sich unter anderem auf einen Begriff von Religion als „grundlegende,

[417] Berger/Luckmann, Konstruktion, 195.
[418] Berger/Luckmann, Konstruktion, 195.
[419] Berger/Luckmann, Konstruktion, 192.193f und Anm. 44.
[420] Berger/Luckmann, Konstruktion, 83.
[421] Berger/Luckmann, Konstruktion, 83.
[422] Fischer/Marhold, Das Konzept des Symbolischen Interaktionismus, 162f.
[423] So zum Beispiel ‚unsichtbare Religion‘ (Grethlein, Fachdidaktik, 161), ‚funktionaler Religionsbegriff‘ bzw. ‚Transzendenzen‘ (Kunstmann, Religionspädagogik, 310), ‚Religion als Sozialisation‘ (Luther, Religion und Alltag, 57).
[424] So fällt die Kritik Luthers (Luther, Religion und Alltag, 57) an Luckmanns Transzendenzenlehre recht pauschal und verkürzt aus: „… so bleibt Luckmanns Transzendenzverständnis insofern unbefriedigend, als es sich innerhalb der Grenzen der Sozialwelt bewegt. Transzendiert wird das Einzeldasein, nicht aber auch die soziale Lebenswelt selber“.
[425] Immerhin kommen Rothgangel/Adam/Lachmann, Religionspädagogisches Kompendium, ganz ohne Bezugnahme auf Luckmann aus. Eine ausführlichere Darstellung und Würdigung des Ansatzes von Luckmann

ganzheitliche Deutung[…] von Welt und Leben", der nicht allein kirchlich verortet sei[426]. Bei Gräb findet sich im Unterschied zu vielen anderen Beispielen auch eine präzisere Rezeption des Religionsbegriffs von Luckmann, der diesen nicht auf die ungenaue Formel einer Alternative von substantiellem oder funktionalem Religionsbegriff festlegt[427]. Stattdessen wird über die Transzendenzenlehre die innere Differenz des Religionsbegriffs von Luckmann herausgearbeitet, die wie gezeigt auch für eine Unterscheidung von Religion im weiteren und im engeren Sinne offen ist[428].

Auf Grund ihrer phänomenologischen Bezugnahmen[429] stehen Failing und Heimbrock mit ihrer Fokussierung ‚gelebter Religion' der Konzeption Luckmanns prima facie näher als Gräb. Explizit und zustimmend wird auf Luckmanns Konzept ‚unsichtbarer Religion' verwiesen und eine „Revision der Säkularisierungsthese" gefordert. Failing und Heimbrock übernehmen vor allem Luckmanns Theorie „gestufte[r] Transzendenzerfahrung"[430]und erkennen sie in ihrer Bedeutung für ein transkulturelles Verständnis von Narrationen an[431]. Dabei wird der „Prozess des Transzendierens"[432] aber letztlich (ontologisch präformierend) als „*gestufte Erfahrung des Heiligen*" gedeutet[433]. Parallelen bestehen auch in der Anthropologie, sofern sich bei Failing und Heimbrock wie bei Luckmann eine Dialektik von Natur und Kultur, von „Natur und Geist" findet[434]. In der religionspädagogischen Konkretisierung bestätigt sich somit insgesamt die Vermutung idealistischer Tendenzen der Theorie Luckmanns. So kann die Konzeption von

liefern dagegen Meyer-Blanck/Weyel, Studien- und Arbeitsbuch praktische Theologie, 32–37. Vgl. Meyer-Blanck/Weyel, Studien- und Arbeitsbuch praktische Theologie, 34: „Ein grundlegendes (soziologisches) Theoriemodell ist damit vorgestellt, das die Beziehungen zwischen individueller Relgiosität, kirchlicher Institution und moderner Gesellschaft im Zusammenhang zu erklären versucht".

[426] Gräb, Lebensgeschichten, 42.

[427] Exemplarisch für beides ist Wagner-Rau, Praktische Theologie, 22f, bzw. Wagner-Rau, Praktische Theologie, 25: „Sowohl Gräb als auch [Henning, Anm.] Luther integrieren in ihrem Religionsverständnis funktionale wie substantielle Aspekte". Entscheidend dürfte sein, dass Luckmanns Religionsbegriff wohl funktional, nicht aber funktionalistisch (wie etwa bei Steck, Praktische Theologie, Band 1, 112, erläutert) sondern phänomenologisch zu verstehen ist.

[428] Gräb, Lebensgeschichten, 56f, verweist in diesem Zusammenhang auf jene „Zwischenfälle[] des Alltags …, die vor die großen Transzendenzen stellen, angesichts deren sich auch diejenigen Deutungsfragen stellen, die wir als die eigentlich religiösen anzusprechen gewohnt sind". Allerdings hält Gräb mit Luckmann ebenso fest: „In allen Einbrüchen von Fraglichkeit mitten in unserer alltäglichen Lebenspraxis und nicht erst angesichts der letzten, großen Fragen, kommt Religion ins Spiel". Zur Rezeption der Transzendenzenlehre vgl. auch Gräb, Lebensgeschichten, 94f.

[429] Vergleiche die konstruktive Aufnahme typisch-phänomenologischer Begriffe wie ‚Intersubjektivität', ‚Leben', und ‚Alltag' in Failing/Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen, 275f. Zur direkten Bezugnahme auf Husserls Lebensweltbegriff vgl. Failing/Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen, 278f.

[430] Failing/Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen, 276.279.

[431] Failing/Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen, 279: „Die Unterscheidung von kleinen, mittleren und großen Transzendenzen (Schütz/Luckmann) ist praktisch-theologisch von Gewicht, wenn kulturelle wie religiöse Phänomene in ihrer ganzen Breite wahrgenommen werden sollen … Es erscheint dann auch möglich, die kleinen und die großen Erzählungen, die persönlichen Alltagsmythen und die Menschheitsmythen, die Alltagsrituale und die Kirchenrituale nicht mehr nur einander gegenüberzustellen als Trivialität versus Kultur, als Volksreligion versus gereinigte Glaubenswahrheit".

[432] Failing/Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen, 279.

[433] Failing/Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen, 276.

[434] Failing/Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen, 275.278.

Failing und Heimbrock als Beispiel dafür dienen, wie die Bezugnahme auf Alterität[435] ungeachtet oder gerade wegen des dezidiert nicht-metaphysischen Selbstverständnisses zu einer impliziten Metaphysik des unerkennbaren Absoluten führt[436], die wiederum anfällig macht für kurzschlüssige Ontologisierungen der narrativen christlichen Tradition[437].

Die Theorie Luckmanns wird vor allem in Theoriekontexten verwendet, in denen die postmoderne ‚gesellschaftliche Großwetterlage' der letzten Jahrzehnte einen weiteren Religionsbegriff erzwingt. Dazu gehören nicht nur Begriffe wie Pluralisierung, Individualisierung, Erlebnisorientierung, Selbstverwirklichung und Medialisierung[438], die den Fokus auf die Sinnsuche des Einzelnen richten, sondern auch die Reflexion des Umstands, dass in Folge dessen „Kirche und Religion … zunehmend auseinander[fallen]"[439]. Es bedarf keiner näheren Erläuterung, dass solche Diagnosen sich auch ohne explizite Bezugnahme auf Berger und Luckmann weitgehend mit deren religionssoziologischen Überlegungen decken.

Luckmanns differenzierter Religionsbegriff wird dort explizit aufgenommen, wo es in der erwähnten Form zu einer „Umformung der Vergesellschaftungsformen des Transzendenzbezuges" kommt[440]. Dies ist der Fall wenn beispielsweise konstatiert werden kann, dass „Erzählungen der populären Kultur" bzw. das „populäre Mainstream-Kino" – zumindest gegenüber dem „postmoderne[n] Zitaten-Kino"[441] bzw. „Kunstkino" – durch ihre „Einspielergebnisse eine ungleich intensivere Verflechtung mit den Wünschen, Sehnsüchten und Interessen der Menschen" beweisen und grundsätzlich „den Träume[n] breiter Bevölkerungsschichten" entgegenkommen[442]. Es liegt demnach eine „religionsähnliche Bedeutung der populären Kultur" vor, die dehalb so erfolgreich ist, „weil sie auf spannende und eingängige Weise universale Grundkonflikte aufarbeitet" bzw. die „Auseinandersetzung

[435] Failing/Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen, 280ff.285. Auch Anklänge einer Ganzheitsperspektive münden in eine Alteritätsmetaphysik, wenn von der vermeintlichen „Unverfügbarkeit des Ganzen" ausgegangen wird (Vgl. Failing/Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen, 277).

[436] Vgl. dazu exemplarisch Failing/Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen, 285: Hier wird zunächst der Verdacht zurückgewiesen, „das Sehen des ‚ganz Anderen' im Sinne des Fest-Stellens [zu] intendieren", daraufhin jedoch ungestört weiterhin der Anspruch erhoben, sich „dem Geheimnis zu öffnen" bzw. „Wahrnehmung des Anderen [zu] erschließen". Wer hier verblüfft ist und weiterfragt, setzt sich schnell dem Vorwurf „abständig-hybride[r] Arroganz intellektueller Kritik" aus, welche „nicht mit der Lebensklugheit alltäglich geerdeter Erfahrung rechnen" könne (Failing/Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen, 286).

[437] Dies ist etwa dort zu sehen, wo Failing und Heimbrock den phänomenologischen Lebensbegriff mit einem vermeintlich ‚theologischen' Kontext überein bringen wollen, in dem „nicht nur metaphorisch" mit Bibelstellen abgesichert von ‚ewigem Leben' und ‚Auferstehung' die Rede ist (Failing/Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen, 277f). Vgl. Failing/Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen, 278: „Hier ergeben sich für die praktisch-theologische Theoriebildung wesentliche Entsprechungen zwischen phänomenologischer und biblischer Anthropologie". An anderer Stelle wollen Failing und Heimbrock das „[Praxisverständnis] kreuzestheologisch veranker[n]" (Failing/Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen, 281). Zu weiteren Versuchen der Überblendung von Phänomenologie und Dogmatik vgl. Failing/Heimbrock, Gelebte Religion wahrnehmen, 283.285f (‚Offenbarung').284 (‚Verkündigung', ‚Glaube', ‚Gott und Welt').294 (‚Bilderverbot').

[438] Brinkmann, Religionspädagogik, Baustein V.1; Herrmann, Sinnmaschine, 15–20.26–31.33f.

[439] Herrmann, Sinnmaschine, 31.

[440] Herrmann, Sinnmaschine, 56.

[441] Grund dürfte die ‚Lebensfremdheit' des „cineastische[n] Zitaten-Kino[s]" sein (Herrmann, Sinnmaschine, 85): „Das eine Problem, das Leute mit Quentins [Tarantino, Anm.] Arbeit haben, ist, daß sie nur von anderen Filmen spricht, niemals über das Leben. Dabei kommt es doch darauf an, ein Leben zu leben und dann darüber Filme zu machen" (Kennedy, Der Wille zum Cool; vgl. Herrmann, Sinnmaschine, 85, Anm. 25).

[442] Herrmann, Sinnmaschine, 85.

mit existenziellen Grundfragen“ ermöglicht: „Diese Fragen bilden eine anthropologische Schnittmenge von traditioneller Religionskultur und populärer Gegenwartskultur“[443]. Die Theorie Luckmanns kann entsprechend dort bedeutsam werden, wo es darum geht, „Kulturhermeneutik als theologische Aufgabe“[444] zu begreifen.

Die Rezeption wird in diesem Zusammenhang allerdings dadurch erschwert, dass Luckmann als exemplarischer Vertreter eines weiten, funktionalen Religionsbegriffs gilt. Dabei sind Differenzierungsversuche, wie die von Gräb, im Rekurs auf einen ‚letztinstanzlichen Sinnhorizont‘ eine Form religiöser Symbolisierung im engeren Sinne zu bestimmen[445], durchaus auch im Rahmen der Theorie Luckmanns möglich – man denke hier insbesondere an die Konzepte der ‚großen Transzendenzen‘ und des ‚heiligen Kosmos‘. Eine andere Frage ist indes, ob man mit Gräb so weit gehen muss, die Symbolisierung großer Transzendenzen im Sinne Luckmanns vorrangig in den Deutungstraditionen der verfassten Religion(en) realisiert zu sehen[446].

Bei der Beantwortung der entscheidenden Frage, ob und inwieweit die Theorieansätze Luckmanns in systematischer Weise für eine praktisch-theologische oder religionspädagogische Konzeption maßgeblich geworden sind, scheint eher eine negative Antwort angebracht. Zwar ist Luckmanns These ‚unsichtbarer Religion‘ etwa für Gräbs kulturhermeneutisch orientiertes Verständnis von praktischer Theologie von grundlegender Bedeutung[447]. Wie gezeigt spielt auch Luckmanns Transzendenzenlehre bei Gräb eine wichtige Rolle. Allerdings bleibt doch für die religionstheologische Grundlegung weitgehend die Orientierung an einer transzendentalphilosophischen Subjektivitätstheorie maßgeblich: „[E]s ist der transzendentale Begriff der Religion, der sie ins individuell eigene, unmittelbar in Gott sich gegründet wissende Selbstverhältnis bewußten Lebens gehörig begreift“[448]. Es geht für Gräb in Religion um die „Selbstdeutung des göttlichen Grundes wahrer Menschlichkeit“[449]. Daraus scheint seine Tendenz zu resultieren, Luckmanns Transzendenzen gemäß des transzendentalen Status von Subjektivität als Bedingung der Möglichkeit von Denken und

[443] Herrmann, Sinnmaschine, 36.48.
[444] Herrmann, Sinnmaschine, 37.
[445] Gräb, Lebensgeschichten, 51: „Religion in ihrer objektiven, sozial manifesten Gestalt läßt sich definieren als die Kultur der Symbolisierung letztinstanzlicher Sinnhorizonte alltagsweltlicher Lebensorientierung“. Vgl. Herrmann, Sinnmaschine, 56.
[446] Gräb, Lebensgeschichten, 56: „Zur religiösen Grundierung des Alltags reichen die alltagsästhetischen Symbolwelten mit ihren milieuspezifischen Präferenzen und Distinktionen immer öfter aus, aber eben doch nicht immer. Sie reichen dann nicht aus, wenn es zu jenen Schwellensituationen, zu den Zweischenfällen des Alltags kommt, die vor die großen Transzendenzen stellen, angesichts deren sich auch diejenigen Deutungsfragen stellen, die wir als die eigentlich religiösen anzusprechen gewohnt sind. Dann also, wenn es zu Widerfahrnissen kommt, welche die durch die alltagsästhetischen Sinncodierungen auf vielfache Weise vermittelbare Grundannahme radikal in Frage stellen, daß unser Leben begreifbar sei und daß wir und mit Hilfe unserer alltagskulturellen Symbol- und Ritualstrukturen sinnvoll in ihm orientieren und verhalten können. Dann braucht es – zumeist, auch nicht immer – die Symbolisierungs- und Ritualisierungsleistungen explizit des Religionssystems, also der Kirche“. Vgl. Gräb, Lebensgeschichten, 58; vgl. Herrmann, Sinnmaschine, 57.
[447] Vgl. Gräb, Lebensgeschichten, 42, im Rekurs auf Luckmann und Luhmann: „Das religiöse Sinndeutungsverlangen der Menschen ist nicht geschwunden“.
[448] Gräb, Lebensgeschichten, 81.
[449] Gräb, Lebensgeschichten, 28.

Leben, als ‚Fraglichwerden' der konkreten Lebensvollzüge zu interpretieren[450]. Luckmann dagegen spricht zwar auch von außeralltäglichen Erfahrungen, die den Alltag in Frage stellen, sieht Transzendenz insgesamt aber stärker im Aufbau von Sinnstrukturen qua Sozialisation, nicht in deren Fraglichwerden gegeben[451]. Vor allem ist zu konstatieren, dass der funktionale Begriff von großer Transzendenz bei Gräb deutlich gegen den subjektivitätstheoretisch reformulierten klassisch-metaphysischen Begriff von Transzendenz konvergiert. Das verdeutlicht die Rede von einem ‚Grund des Selbstbewusstseins', auf die bereits vereinzelt aufmerksam gemacht worden ist. An anderer Stelle spricht Gräb von der „metaphysische[n] Dimension", der „Unbedingtheitsdimension in der Artikulation von Lebenssinn". Dabei ist die hier waltende Differenz im Grundsätzlichen des religionstheoretischen Theoriedesigns nicht leicht auszumachen, da Gräb vereinzelt wie Luckmann auf Grund seiner kulturhermeneutischen Ausrichtung offen ist für vielfältige, auch als „Kultfilm" oder in „Kultbüchern" sich niederschlagende Ausdeutungen großer Transzendenzen[452]. Die Differenz besteht vielmehr auf der Ebene der erfahrungstheoretischen Bestimmung der Wirklichkeit großer Transzendenzen. Hier ist Gräb wie erwähnt auf die transzendentalidealistische Bestimmung als ‚Unbedingtheitsdimension von Sinn' bzw. als ‚Grund des Selbstbewusstseins' festgelegt.

Vor diesem Hintergrund subjektivitätstheoretischer Begründungsversuche erklären sich auch Ulrich Barths Vorbehalte gegen Luckmanns Theorie[453]. Barth scheint andererseits geradezu den funktionalen Religionsbegriff, dessen differenzierteste Form Luckmann bereitstellt, zum Ausgangspunkt seiner Religionstheorie zu machen. Jedenfalls formuliert er sein religionstheoretisches Programm ausdrücklich in Aufnahme der ‚empirischen Funktionsbestimmungen von Religion', wenn er dafür plädiert, „die funktionale Perspektive prinzipiell beizubehalten, deren Horizont jedoch zu entschränken in Richtung auf universell ausweisbare formale Bezugssysteme"[454]. Dass damit Grundstrukturen von Subjektivität gemeint sind, erhellt aus der weitergehenden Programmbeschreibung, eine „Bestimmung des

[450] Gräb, Lebensgeschichten, 87. Die transzendentale Begründung seiner Religionstheologie wird in dem Kontext deutlich, in den Gräb, Lebensgeschichten, 87, seine Rede von der ‚Fraglichkeit' einbettet: „Solche Erfahrungen weisen von sich selbst her immer dann auf einen religiösen Deutungshorizont, wenn im lebensgeschichtlich riskanten Spannungsverhältnis von Individualität und Sozialität, in dem das eigene Selbst zu zerreißen droht, die Unbedingtheit desjenigen Grundes aufleuchtet, der uns unser Selbstsein gleichsam kontrafaktisch gewinnen und festhalten läßt".

[451] Auch dafür bietet Gräb, Lebensgeschichten, 87, allerdings Beispiele an. Dagegen deutet Luther, Religion und Alltag, 48, die Wissenssoziologie von Berger und Luckmann als Disziplin, der es auf Grenzen und ihre Bewältigung ankomme und die daher versuche „für die undichten Stellen sensibel und empfänglich zu machen". Anders wiederum weist Luther, Religion und Alltag, 244, darauf hin, dass die funktionale Religionstheorie Luckmanns „nach der religiösen Bedeutung und Funktion gerade der alltäglichen, innerhalb der Gesellschaft verankerten Wissens- und Verhaltensformen" frage.

[452] Gräb, Lebensgeschichten, 55. Vgl. aber Gräb, Lebensgeschichten, 56.58.

[453] Barth, Religion, 16: „In diesem größeren Zusammenhang [der ‚zeittranszendierenden Richtung des religiösen Bewußtseins', Anm.] ist auch der theoretisch hoch anspruchsvolle und empirisch äußerst ergiebige Versuch Thomas Luckmanns zu erwähnen, die transzendierende Leistung des religiösen Bewusstseins in ein ganzes Spektrum gestufter Transzendenzen einzubetten – wobei allerdings nicht zu verschweigen ist, daß es Luckmann bislang noch nicht gelungen ist, den identischen Kern und die spezifischen Modifikationen des zugrunde gelegten Transzendenzbegriffs im Sinne seiner eigenen Voraussetzungen bewußtseinsphänomenologisch verständlich zu machen".

[454] Barth, Religion, 4.

Religionsbegriffs in Form einer Theorie des religiösen Bewußtseins“ vorzunehmen – und zwar in Form einer „Beschreibung der intentionalen Struktur des religiösen Bewußtseins“[455].

Barth definiert Religion bekanntlich als „Deutung von Erfahrung im Horizont der Idee des Unbedingten“[456]. Aber er gibt selbst zu, dass sein metaphysischer Begriff des Unbedingten zunächst keinen Bezug hat zu den konkreten religiösen Erfahrungen, denen er zugeordnet wird: „Seiner metaphysischen Fassung nach ist der Gedanke des Unbedingten zunächst eine reine Vernunftidee, die als solche noch keinerlei Beziehung auf Erfahrung enthält“[457]. Das Verhältnis von Erfahrung und Deutung ist demnach eher als religiöse „Versinnlichung des Gottesgedankens“[458] oder umgekehrt als „rationale Rekonstruktion der intentionalen Struktur des religiösen Bewußtseins mit Hilfe der spekulativen Idee des Unbedingten“[459] zu beschreiben. Darüber hinaus täuscht sich Barths Grundlegungsversuch über den Umstand hinweg, dass der Rekurs auf ein ‚Unbedingtes‘ das Theismusproblem keinesfalls löst[460], sondern im Gegenteil radikalisiert, sofern dieser lediglich eine unbestimmtere (und somit epistemisch letztlich fragwürdigere) Form des theistischen Diesseits-Jenseits-Dualismus darstellt.

Luckmanns Begriff von großer Transzendenz scheint hingegen insofern konsequenter erfahrungstheoretisch begründet zu sein, als er verschiedene metaphysische Interpretationen für möglich hält. So kann nach Luckmann wie gezeigt auch die narrative Ausdeutung und existenzielle Aneignung der Evolution des materiellen Universums als große Transzendenz bzw. als heiliger Kosmos gelten. Auf diese Weise treten bei Luckmann dann doch funktionale und substantielle Transzendenz auseinander, was sich nicht zuletzt in dessen expliziter Ablehnung einer Annäherung seines Begriffes großer Transzendenzen an klassisch-metaphysische Transzendenzkonzeptionen niederschlägt.

## 4.6. Kritik der sozialphänomenologischen Erzählkonzeption

### *4.6.1. Phänomemologische Letztbegründung und Antiszientismus*

Die hier zu äußernde negative Kritik am Ansatz von Berger und Luckmann ergibt sich weniger an den präsentierten Inhalten der beiden Autoren, denn an der beanspruchten Erkenntnistheorie und dem sich daraus ergebenden Erkenntnisanspruch. Insbesondere ist der phänomenologische Anspruch zu kritisieren, über eine Methode zur Entschärfung theoretischer Denkvoraussetzungen zu verfügen und dadurch eine vorurteilsfreie intellektuelle Schau der Dinge – hier: der Grundstrukturen der Subjektivität – zu ermöglichen. Berger und Luckmann orientieren sich in ihrer Erfahrungs- und Kulturtheorie am Begründungsdenken Husserls – auch wenn sich dies über weite Strecken in der scheinbar harmlosen Versicherung zu erschöpfen scheint, ‚einfach‘ zu beschreiben, wie Menschen ihre

[455] Barth, Religion, 5.
[456] Barth, Religion, 10.
[457] Barth, Religion, 11.
[458] Barth, Religion, 11.
[459] Barth, Religion, 8, Anm. 11.
[460] Vgl. Barth, Religion, 6, Anm. 5, der dem Gedanken des Unbedingten zugute hält, dass durch ihn das ‚Fundament der Religion‘ nicht „auf theistische Gestalten“ reduziert werde.

Wirklichkeit konstruieren bzw. ‚offensichtlich gegebenen'[461] Sinnphänomenen durch „schlichte[] Erfassung und Deskription der vorgegebenen Tatsachenwelt"[462] entsprechen zu können. Hier besteht ein grundlegender Unterschied zu einer empirisch orientierten Soziologie, deren deskriptive Perspektive eingestandenermaßen darin ihre Grenze hat, dass sie sich zur Rekonstruktion von Sinnwelten immer im Kontext bestimmter deskriptiver theoretischer Hintergrunderkenntnisse bewegt, welche entsprechend immer mit reflektiert werden müssen und auch können.

Husserls phänomenologischer Ansatz dagegen, der wie gezeigt auch das Denken Luckmanns noch grundlegend bestimmt, kann als „Positivismus höherer Ordnung"[463] angesehen werden: Erfahrung bzw. ein Erlebnis sei „gegeben als ein Seiendes, als ein Dies-da, dessen Sein zu bezweifeln gar keinen Sinn gibt"[464]. Das Problem prinzipiell unsicheren und voraussetzungsreichen Wissens stellt sich aber auch für Husserl, der das Problem zwar kennt, ihm aber durch einen radikalisierten ‚echten Positivismus'[465] entgehen zu können meint: Durch „Reinigung von allem Weltlichen" qua Reduktion bzw. Epoché[466] will er eine Methode gefunden haben, die Wirklichkeit der Erfahrung zu erheben[467].

Allerdings ist ein sicherer Zugang zur Wirklichkeit eine Illusion und die Unmittelbarkeit und Wirklichkeitsdichte der Erfahrung überträgt sich nicht ohne weiteres auf die Erfahrungstheorie, die solche Erfahrung zu erfassen sucht. Gerade in der wissenschaftstheoretischen Diskussion des Positivismus hat sich diese Position als unhaltbar herausgestellt. Husserl „unterschätzt … die konstruktiven Leistungen, die eine Wissenschaft in der Konzeptualisierung ihres Forschungsobjekts vollbringen muß"[468]. Der Anspruch reiner

[461] Welz, Kritik, 150.
[462] Schütz, Der sinnhafte Aufbau, 2. Vgl. Welz, Kritik, 149.
[463] Plessner, Phänomenologie, 146. Vgl. Welz, Kritik, 105. Husserl radikalisiert den Einsatz beim erfahrungsmäßig Gegebenen über den üblichen Sinnesdaten-Empirismus hinaus, sofern sich aus den gegebenen Erfahrungen nicht einfach allgemeine (realwissenschaftliche) Aussagen ableiten lassen. Husserl betont vielmehr, dass mit der empirischen Erfahrung nur „singuläre Einzelheiten und keine Allgemeinheiten" gegeben seien (Husserl, Ideen 1, 44; vgl. Welz, Kritik, 53f.).
[464] Husserl, Idee der Phänomenologie, 31. Vgl. Welz, Kritik, 38.
[465] Husserl, Ideen 1, 45. Vgl. Welz, Kritik, 54, Anm. 103.
[466] Welz, Kritik, 54, im Verweis auf Husserl, Ideen 1, 12ff.
[467] Diese Haltung ist auch bei Luckmann noch deutlich festzustellen. Luckmann sieht zwar die Aporien, die sich aus der Forderung der Letztbegründung des Wissens aus sich selbst ergeben. Mit dem Verweis auf den ‚Münchhausen-Trick' (Luckmann, Philosophie, Sozialwissenschaft und Alltagsleben, 36) scheint er sich auch explizit auf die Problemanalyse Alberts zu beziehen, der bekanntlich von einem ‚Münchhausen-Trilemma' des Begründungsdenkens ausgeht (Albert, Traktat, 13-18; vgl. die kurze und anders kontextualisierte Notiz bei Luckmann, Philosophie, Sozialwissenschaft und Alltagsleben, 40, Anm. 42). Wie Husserl deutet Luckmann jedoch das Begründungsproblem als spezifische ‚Krise' der Realwissenschaften, welche zu einer Rehabilitierung der „Idee einer deskriptiv-phänomenologischen Begründung … empirischer Wissenschaften" (Luckmann, Philosophie, Sozialwissenschaft und Alltagsleben, 37) führe bzw. im Falle der Soziologie das „Programm einer *mathesis universalis* … einer Phänomenologie der Grundstrukturen des Alltagslebens" neu plausiblisiere (Luckmann, Philosophie, Sozialwissenschaft und Alltagsleben, 43f). Damit aber unterschätzt Luckmann die Tragweite der Begründungsproblematik, die nicht nur die Realwissenschaften, sondern alle Arten des Denkens umfasst. Als Krise des Begründungsdenkens betrifft sie im Gegenteil weniger die hypothetisch-deduktiv agierenden Realwissenschaften, als vielmehr solche protowissenschaftlich-philosophischen Begründungsversuche, wie sie von Husserl, Schütz und Luckmann projektiert werden.
[468] Welz, Kritik, 105.

Deskription muss schon daran scheitern, dass allein das Vorhaben, voraussetzungslos beschreiben zu wollen, eine problematische philosophische Voraussetzung darstellt.

Dieses Problem setzt sich bei Berger und Luckmann fort. Wenn sie behaupten, es gehe ihnen um „die Objektivation subjektiv sinnvoller Vorgänge, aus denen die intersubjektive Welt entsteht“[469] und durchgehend von gesellschaftlichen Konstruktionen *der Wirklichkeit* sprechen, dann ist jedenfalls die These reichlich unplausibel, ‚phänomenologische Analyse der Alltagswelt' ‚enthalte' sich „jeder kausalen oder genetischen Hypothese und auch jeder Behauptung über den ontologischen Charakter der analysierten Phänomene“[470]. Die dezidierte Abweisung von erkenntnistheoretischer Metareflexion durch Berger und Luckmann[471] muss daher als fragwürdig bezeichnet werden.

Setzt man epistemische Metareflexion in Geltung, so ist vor allem daran zu erinnern, dass das Begründungdenken, das heißt die Suche nach einem sicheren Erkenntnisfundament, zum Scheitern verurteilt ist[472]. Im Bereich der Phänomenologie begegnet das Begründungsdenken vor allem in der Idee der „reine[n] Evidenz“[473], das heißt in dem Anspruch, mit introspektiven Methoden (hier: Epoché und Reduktion) zu sicherem Wissen bezüglich der in der Erfahrung gegebenen Wirklichkeit zu kommen und damit Erfahrung als sichere Erkenntnisgrundlage bzw. unmittelbar gültige Erkenntnisquelle beanspruchen zu können.

In abgewandelter Form bestimmt dieses Denken auch die Sozialphänomenologie von Schütz und Luckmann mit ihrem Versuch die ‚soziale Welt' allein im Rekurs auf dem vermeintlich unbezweifelbaren Fundament subjektiv-sinnhafte Elementarphänomene ‚aufzubauen'[474]. Die Programmbeschreibung verdeutlicht, dass auch die genannten Autoren mit ihrer „deskriptive[n] Soziologie der Lebenswelt“[475] wissenschaftstheoretisch einem phänomenalistischen, quasi-empiristischen Begründungsdenken anhängen.

Selbst wenn man das Letztbegründungsunternehmen relativieren wollte und wie Husserl von einer unendlichen Aufgabe spräche[476], wäre damit das Ziel sicheren Wissens noch nicht aufgegeben; außerdem setzt ein Modell unendlicher Annäherung immer noch die Annahme voraus, dass es eine solche absolute Grundlage wirklich gibt. Albert hat dieses Erkenntnisprogramm treffend als ‚Offenbarungsmodell der Erkenntnis' charakterisiert bzw. kritisiert[477]. Er hat darüber hinaus aufgezeigt, dass das Projekt einer absoluten Grundlegung

[469] Berger/Luckmann, Konstruktion, 22

[470] Berger/Luckmann, Konstruktion, 23.

[471] Vgl. Berger/Luckmann, Konstruktion, 14: „Wenn man erkenntnistheoretische Erwägungen über den Wert soziologischer Erkenntnisse in die Wissenssoziologie miteinbezieht, so ist das, als wenn man einen Bus schieben will, in dem man fährt“.

[472] Dies hat Albert, Traktat, 13–17.34–39, in seinen Ausführungen zum Münchhausen-Trilemma gezeigt.

[473] Husserl, Idee der Phänomenologie, 8. Vgl. Welz, Kritik, 98.

[474] Siehe dazu das zum frühen Hauptwerk von Schütz, Der sinnhafte Aufbau, und ihrem positivistischen Hintergrund Gesagte.

[475] Luckmann, Philosophie, Sozialwissenschaft und Alltagsleben, 49. Vgl. Welz, Kritik, 213.

[476] Welz, Kritik, 99, im Verweis unter anderem auf Husserl, Krisis, 472, wo „wirkliche, echte, letzte, absolute Selbsterkenntnis“ als „unendliche Aufgabe“ bezeichnet wird. Die Idee der Fallibilität greift Husserl andeutungsweise auf in Husserl, Ideen 1, 224. Vgl. Welz, Kritik, 100.

[477] Albert, Traktat, 18–24. Vgl. Welz, Kritik, 97: „… seit Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit [wurde] immer wieder nachgewiesen, daß in jede, selbst die als unmittelbar vermeinte Anschauung in der Explikation

bzw. Begründung durch eine ‚erste Philosophie'[478] zum Dogmatismus führen muss: Im Fall der Phänomenologie lässt der Anspruch sicheren Wissens bezüglich der Strukturen der Lebenswelt keinerlei kritische Rückfrage mehr zu, was zur Frontstellung gegen den methodischen Zweifel der Realwissenschaften führen muss.

Im Kontext der Phänomenologie führt darüber hinaus der subjektivitätstheoretische Ausgangspunkt dazu, dass alle anderen Bestimmungen zu sekundären Konstruktionen werden: Schon die Soziologie von Schütz setzt „[d]ie Strukturen des Subjekts der Lebenswelt … als Matrix historisch kontingenter Derivate"[479]. Luckmann kann von der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit reden, sofern das Ego in der Phänomenologie zum „Demiurg aller Wirklichkeit"[480] wird: „[J]ede Art Seiendes" wird gesehen als „konstituiertes *Gebilde* der transzendentalen Subjektivität"[481]. Dem Absolutismus des Lebenswelt-Apriori korrespondiert damit notwendig ein Skeptizismus und Relativismus bezüglich aller kultureller ‚Verobjektivierungen' – einschließlich der wissenschaftlichen Theorien[482] – wonach jeder „die Welt ganz anders auffaßt, ihr eine ganz andere Wirklichkeit gibt"[483]. Der phänomenlogische epistemische Absolutismus und der Sozialkonstruktivismus stehen demnach im Ansatz von Berger und Luckmann keineswegs in Spannung zueinander, sondern bedingen einander.

Die Phänomenologie diffamiert theoretisches Erkenntnisstreben epistemisch als ‚natürliche Einstellung', die überwunden werden müsse und liefert realwissenschaftliche Ergebnisse historistischer Relativierung aus. Typisch ist, dass es für einen Begründungsdenker wie Husserl nur die Alternative zwischen sicherem Wissen und Skeptizismus geben kann, wobei letzterem dann vor allem die Ergebnisse der Realwissenschaften verfallen. Dies zeigt sich konkret daran, dass Husserl vom „Bewußtsein der Kontingenz aller Gegebenheiten"[484], die in ‚natürlicher Einstellung' angenommen werden, überzeugt ist, wobei dieser Befund für ihn gleichbedeutend ist mit der These der epistemischen Wertlosigkeit dieser Überzeugungen: „Im bloß Faktischen ist keine Gewißheit zu finden"[485]. Wissenschaft wird zu bloßer Meinung herabgestuft und die subjektive Perspektive verabsolutiert[486]. Zwar findet keine Negierung

unvermeidbar das sprachlich respektive gedanklich Allgemeine Eingang findet". Oder wissenschaftstheoretisch formuliert: „Theoriefreie Protokollsätze … kann es nicht geben" (Welz, Kritik, 98).

[478] Welz, Kritik, 98f. Diese Kritik wird allerdings von Luckmann, Philosophie, Sozialwissenschaft und Alltagsleben, 37, als Missverständnis zurückgewiesen. Es fragt sich allerdings, wie ein phänomenologischer Versuch der Grundlegung der Sozialwissenschaften den Aporien des Vorhabens einer ‚ersten Philosophie' entgehen will.

[479] Welz, Kritik, 210.

[480] Welz, Kritik, 72. Vgl. Welz, Kritik, 53 im Verweis auf Husserl, Meditationen, 118: „Eben damit [mit der ‚systematischen Aufklärung der Erkenntnisleistung' durch die ‚echte', das heißt ‚transzendental-phänomenologische Erkenntnistheorie', Anm.] wird jede Art Seiendes selbst, reales und ideales, verständlich als eben in dieser Leistung konstituiertes *Gebilde* der transzendentalen Subjektivität".

[481] Husserl, Meditationen, 118. Vgl. Welz, Kritik, 72.

[482] Welz, Kritik, 58.

[483] Husserl, Krisis, 299. Auch Berger und Luckmann verweisen auf die relativierende Funktion (wissens-) soziologischer Untersuchungen (Berger/Luckmann, Konstruktion, 14.17).

[484] Welz, Kritik, 59. Welz verweist besonders auf Husserl, Erste Philosophie 2, 50: „Jedes Faktum, und so auch das Weltfaktum, ist als Faktum … *kontingent*; darin liegt: wenn es überhaupt ist, es könnte doch anders sein und vielleicht auch nicht sein".

[485] Welz, Kritik, 59.

[486] Welz, Kritik, 111, im Rekurs auf Husserl, Erste Philosophie 2, 174; Husserl, Krisis, 155; dort heißt es etwa: „Jede Auffassung von …, jede Meinung über ‚die' Welt hat ihren Boden in der vorgegebenen Welt. Gerade dieses

der Außenwelt statt. Indem aber die Subjektivität epistemischen Vorrang erhält, müssen alle außenweltlichen ‚Erkenntnisse' als kontingente Abschattungen der eigentlichen subjektiven Wesenserkenntnis angesehen werden. Die Einklammerung schließt die Realität des Externen nicht aus, macht sie aber zur Funktion des Subjekts und ihrer absolut sicheren Wissenschaft der Phänomenologie.

Dabei ist Husserls Position im Grunde inkonsistent: Er will die Realwissenschaften auf bloß methodologische Geltung und damit auf ontologische Enthaltsamkeit festlegen und beansprucht für die Subjektivität ontologische Gültigkeit: Realwissenschaftliche Ergebnisse werden als ‚Ideenkleid' der Wirklichkeit relativiert, welches dafür sorge, dass wir – angeblich irrtümlicherweise – „für *wahres Sein* nehmen, was eine *Methode* ist"[487]. Jedoch verhält es sich umgekehrt: Die Subjetivitätstheorie ontologisiert, was Methodik, das heißt nichts anderes als eine bestimmte Art und Weise des Zugangs zur Wirklichkeit ist. Alltagserfahrung mag von der Genese her primär sein, sie eignet sich jedoch nicht als Erkenntnisfundament. Mit einem solchen Verständnis – vor allem mit der daraus resultierenden Dichotomie von phänomenologischer Wesenserkennntis und angeblich bloß pragmatischem wissenschaftlichem Wissen – trägt Husserl selbst zu dem von ihm beklagten Umstand bei, dass die Realwissenschaften einen „Verlust ihrer Lebensbedeutsamkeit"[488] zu verzeichnen haben. Dabei ist er es doch, der die lebensweltliche Relevanz der Realwissenschaften negiert. Demgegenüber erfasse die Phänomenologie die ‚wahrhaft wirkliche Welt'[489], das von den Realwissenschaften verfehlte „wahre[] Sein" in Form echter Erkenntnis (Episteme statt Doxa)[490].

Bei alldem verkennt der phänomenologische Ansatz die Leistungsfähigkeit eines Fallibilismus kritischer Prüfung, der sowohl in den Realwissenschaften als auch in der wissenschaftsorientierten Philosophie schon lange mit Erfolg einen dritten Weg jenseits von Letztbegründungsambitionen und Relativismus beschreitet. Die Realwissenschaften arbeiten seit geraumer Zeit mit der hypothetisch-deduktiven Methode bzw. nach dem Prinzip von Konstruktion und Kritik, haben sich also vom Begründungsdenken verabschiedet. Ein Fundament der Erfahrung ist in diesem Rahmen eine sinnlose Vorstellung. Es gibt für die Realwissenschaften schlicht keine feste universale empirische Basis, von der man ausgehen könnte oder müsste[491]. Demgegenüber gehören die phänomenologischen ‚Wesensbegriffe' „ihrer Herkunft gemäß zu einem nominalistischen Verständnis von Theorie. Sie entspringen einer Auffassung, die allein beschreiben und nicht erklären will"[492]. Es handelt sich um eine „anthropozentrische[] Optik des Weltverstehens" mit einer „am Kamerablick des Wahrnehmungsmodells ausgerichteten Wissenschaftsauffassung"[493].

---

Bodens habe ich mich durch die Epoché enthoben, ich stehe *über* der Welt, die nun für mich in einem ganz eigenartigen Sinne zum *Phänomen* geworden ist".

[487] Husserl, Krisis, 52. Vgl. Welz, Kritik, 80.

[488] Husserl, Krisis, 3. Vgl. Welz, Kritik, 80.

[489] Vgl. Welz, Kritik, 80.

[490] Husserl, Krisis, 11; vgl. Welz, Kritik, 80.

[491] Welz, Kritik, 105.

[492] Welz, Kritik, 106.

[493] Welz, Kritik, 107.

Hinzu kommt, dass sich Alltagserfahrung, ungeachtet ihrer Stilisierung zur Erkenntnisbasis, als fehlerhaft und irrtumsanfällig erweist: „Die moderne Wissenschaft läßt keinen Zweifel daran, daß die Wirklichkeit nicht so beschaffen ist, wie sie sich in der Wahrnehmung und Alltäglichkeit darbietet“[494]. Der wissenschaftliche Realismus ist daher nicht an das Vorliegen einer solchen vortheoretischen Erkenntnisbasis gebunden. Als Realität hat demnach das zu gelten, was Gegenstand der am besten bewährten realwissenschaftlichen Theorien ist. Somit ist der phänomenologische Ansatz in doppelter Weise fehlerhaft, denn weder garantiert Alltagserfahrung Wirklichkeit, noch impliziert der Konstruktionscharakter wissenschaftlicher Theorien ontologische Irrelevanz. „Daß eine Elite oder Klasse nicht anders als die Photosynthese oder ein Elementarteilchen in epistemologischer Hinsicht zunächst als theoretisches Konstrukt gelten muß, heißt ja nicht, damit zugleich die Referenzlosigkeit oder Nichtexistenz jener methodisch kontrolliert zu postulierenden Sachverhalte und Zusammenhänge zu behaupten“[495].

Eine Folge der antiszientistischen Grundhaltung des phänomenologischen Letztbegründungsdenkens besteht wie erwähnt darin, dass die Realwissenschaften für unzuständig erklärt werden müssen, wenn es um die Erhebung der Grundstrukturen subjektiver Erfahrung bzw. subjektiver Deutungsaktivität geht. Daraus resultiert die merkwürdige Abstraktheit und ‚Weltlosigkeit‘ der Ausführungen von Berger und Luckmann. Mit der erwiesenen Unmöglichkeit, die Erfahrung in einem Akt voraussetzungsloser Analyse quasi für sich selbst sprechen zu lassen, sind aber die Realwissenschaften aufgerufen, die Analyse der Erfahrung im Modus von theoretischer Konstruktion und Kritik vorzunehmen. Da Erfahrung sich selbst nicht durchsichtig ist, muss ihre Struktur durch empirische Forschung erhoben werden. Es ist eine Rekonstruktion der Struktur und des Gegenstandes von Erfahrung nötig. Ebenso ist empirisch zu eruieren, welche epistemischen Ansprüche mit Erfahrung de facto erhoben worden sind. Es versteht sich von selbst, dass diese Rekonstruktion nicht mit dem Anspruch einer ersten Wissenschaft auftreten kann und dass sie sich in ihren ontologischen Postulaten im Rahmen dessen halten muss, was von den Realwissenschaften nahegelegt wird. Der deskriptive Befund darf also nicht direkt normativ-epistemisch in Geltung gesetzt werden.

Das Fehlen dieser realwissenschaftlichen Perspektive ist umso auffälliger, als bereits Schütz den Anspruch erhebt, Soziologie von ‚mundanen‘, individuellen Subjekten her zu betreiben[496] bzw. als er es unternimmt, die phänomenologische Subjektivitätstheorie Husserls für die Soziologie ‚reempirisiert zu übernehmen‘. Entsprechendes gilt für Luckmann, sofern er mit seiner phänomenologischen Grundlegung protosoziologische Ansprüche erhebt und sich gleichzeitig auf eine philosophische Anthropologie stützt, die vorgibt, auf biologischen Erkenntnissen zu basieren.

Aus epistemischer Sicht fällt vor allem der Rekurs auf die von James, Bergson (und Husserl[497]) stammende Denkfigur des Erfahrungsstroms als problematisch auf. Denn selbst wenn man

[494] Wetz, Lebenswelt und Weltall, 163. Vgl. Welz, Kritik, 105.
[495] Welz, Kritik, 105f.
[496] Welz, Kritik, 166.
[497] So spricht Husserl, Meditationen, 80, von „dem strömenden Bewußtsein“ bzw. davon, dass das „gesamte Bewußtseinsleben … synthetisch vereinheitlicht“ sei; vgl. Welz, Kritik, 58.

von wissenschaftlicher Erkenntnis absieht und sich auf Wahrnehmung und Erfahrung bzw. elementares Denken konzentriert, ist empirisch evident, dass Wahrnehmung zu keiner Zeit ihrer Entstehung und Verarbeitung im menschlichen Wahrnehmungsapparat unstrukturiert existiert. Die Schemata und Verarbeitungsfilter, durch die sich Wahrnehmung und ‚primäre Theoriebildung'[498] konstruieren, sind neuronal realisiert und bei aller neuronalen Plastizität evolutionär vorgegeben. Das rechtfertigt die Hypothese, dass elementares Erfahrungswissen im Wesentlichen aus genetisch angelegten Überzeugungen besteht, die nicht vom Subjekt über die Auseinandersetzung mit der Umwelt erschlossen werden müssen, die aber natürlich vage sind bzw. auf Grund von empirischer Erfahrung und Denken beständig weiterentwickelt werden – im Sinne einer theoretischen Präzisierung dieser vagen Überzeugungen.

Da sie im Gegensatz zu diesen empirischen Befunden von einem undifferenzierten Erfahrungsstrom ausgehen, müssen Berger und Luckmann die Erfahrung als empirisch nicht aufweisbar deklarieren und als quasi aposteriorische Struktur hinter den kulturellen Bildungen postulieren. Daraus resultiert dann die These, Erfahrung sei den kulturellen Konstruktionen lediglich logisch vorgängig und nur durch eine phänomenologische Tiefenhermeneutik zu erheben. Auf diese Weise wird jedoch der Zusammenhang von empirischer Rekonstruktion und gesellschaftlicher Konstruktion von Erfahrung fraglich. Eine solche scharfe Trennung von empirischem Befund und Epistemologie wird sich heute kaum aufrechterhalten lassen. Sie widerspricht auch dem seit Schütz verfolgten Programm, den strengen transzendentalphilosophischen Rahmen der Untersuchungen Husserls in Richtung auf eine empirische Soziologie zu überschreiten.

Mit der Annahme einer unstrukturierten Erfahrungsbasis gehen zudem konzeptionelle Inkonsistenzen der Erfahrungstheorie Luckmanns einher. Statt nämlich die Eigenständigkeit der Erfahrung gegenüber kulturellen Darstellungen bzw. die Komplementarität von Erfahrung und Deutung konsequent festzuhalten, postuliert Luckmann eine Dialektik von Erfahrung und Deutung, die nicht einsichtig machen kann, wie ein Transzendieren von Erfahrung durch Deutung möglich ist, das heißt, wie Erfahrung allein über sich hinaus wachsen und zur Bildung von sinnstiftenden Deutungen führen können soll[499]. Das postulierte ‚wechselseitige und dynamische' „Verhältnis zwischen Erfahrung, ihrem Sinn und den Deutungsschemata"[500] bleibt mysteriös. Zumindest scheint die postulierte Dialektik logisch kaum nachvollziehbar, wenn an die Idee der Erfahrungstranszendenz die Bedingungen zu stellen sind, dass solches Transzendieren nur von Erfahrung ausgehen kann, dass Deutung logisch später als Erfahrung gedacht werden muss und dass das Ergebnis solchen Transzendierens immer noch als Erfahrung (nämlich Transzendenzerfahrung) ansprechbar sein soll.

### *4.6.2. Empirische Probleme einer phänomenologischen Anthropologie*

Auch anthropologisch lässt sich die empirische Unvereinbarkeit der Sozialphänomenologie und ihrer aus der philosophischen Anthropologie stammenden Voraussetzungen am besten

[498] Horton, Tradition and Modernity Revisited, 228–238.
[499] Luckmann, Unsichtbare Religion, 84, gibt zu, dass „der Abstand vom Strom der unmittelbaren Erfahrungen nicht von selbst entstehen" kann.
[500] Luckmann, Unsichtbare Religion, 81.

am Gedanken des Erfahrungsstroms verdeutlichen. Zunächst fällt auf, dass der Erfahrungsstrom als epistemische Kategorie von Luckmann bruchlos als anthropologische Kategorie übernommen wird. Prima facie erscheint diese Übernahme als Kategorienfehler, weil das, was der Mensch ursprünglich ist, unmöglich im Rekurs auf einen unstrukturierten Bewusstseinsstrom hinreichend beschrieben werden kann. Schon bei Husserl ist ja das transzendentale Subjekt paradoxerweise streng genommen kein Bewusstsein mehr, es ist ‚leer', „reines Ich und nichts weiter"[501], entzieht sich als „Fluß intentionaler Synthesis"[502] jeder Bestimmung[503]. Hier ergeben sich bereits konzeptionelle Probleme, die mit der Nichtverobjektivierbarkeitsthese zusammenhängen. Die historischen Ideengeber James und Bergson haben darüber hinaus den Begriff des Erfahrungsstroms kosmologisch, das heißt auf das Grundsubstrat der Wirklichkeit bezogen. Luckmann ist dagegen auf die These festgelegt, dass in reiner Erfahrug das Subjekt zur Darstellung gebracht werde, dass also reine Erfahrung als Selbsterfahrung zu konzipieren sei. Diese Zuordnung ist empirisch höchst unplausibel, denn für Selbstwahrnehmung sind unter anderem Selbstreflexion und die Fähigkeit zur Unterscheidung von Objekten notwendig, so dass es sich bei Selbstwahrnehmung keinesfalls um die ihrer Struktur nach homogenste bzw. unbestimmteste, sondern um eine hochkomplexe Form der Wahrnehmung handelt.

Als besonders kurios muss es erscheinen, dass die Autoren die angebliche Vorgegebenheit eines Erfahrungsstroms als biologische Bedingung meinen ansprechen zu können. Exemplarisch sei die vielzitierte These genannt, als rein biologisches Wesen würde der Mensch ganz im Organischen seiner unmittelbaren Erfahrung aufgehen. Anthropologisch ist diese Aussage sinnlos bzw. falsch, denn gerade in biologischer Hinsicht ist der Mensch von Anfang an ein soziales Wesen und seine Erfahrung ist nicht unstrukturiert. Ontogenetisch gesehen ist das Gedankenspiel trivial, da das Neugeborene ohne sozialen Input nicht überlebensfähig ist. Tatsächlich verbirgt sich hinter diesem Gedanken Luckmanns eine idealistische Anthropologie, welche die Realfaktoren der biologischen Ontogenese des Menschen komplett ausblendet. Versucht man von solchen materiellen Bedingungen ausgehend sich ein Bild von den frühesten Bewusstseinsregungen von Individuen der Gattung homo sapiens sapiens zu verschaffen, erweist sich die Annahme eines ursprünglichen und sich dann selbst transzendierenden Erfahrungsstroms als empirisch nicht haltbar[504].

Auch die Rede von der „konstitutionellen Weltoffenheit"[505] erscheint problematisch. Ähnlich wie der Rekurs auf den Erfahrungsstrom erweist sie sich als Versuch, mit biologischen Argumenten für einen radikalen Kulturalismus zu plädieren. Berger und Luckmann argumentieren wie ausgeführt, auf der Grundlage solcher Weltoffenheit, Instinktunsicherheit

[501] Husserl, Ideen 1, 179. Vgl. Welz, Kritik, 73.
[502] Husserl, Meditationen, 86.
[503] Husserl, Meditationen, 86: „Bewußtseinserlebnisse haben … apriori keine letzten *Elemente* und Relationen, die sich der Idee fester begrifflicher Bestimmbarkeiten fügten …". Vgl. Welz, Kritik, 73.
[504] Hier besteht eine Parallele zu Plessners Lehre von der exzentrischen Positionalität des Menschen (vgl. Berger/Luckmann, Konstruktion, 52, Anm. 7). Diese hat insofern noch Anteil am Dualismus, gegen den sie sich wendet, als sie von der Möglichkeit einer Überwindung natürlicher Beschränkungen ausgeht, da der Mensch „mit seinem Körper nicht identisch" sei bzw. von einer Position außerhalb des Körpers auf diesen Bezug nehmen könne (vgl. Berger/Luckmann, Konstruktion, 53). Methodischer Ausgangspunkt bzw. Beleg für dieses Konzept, das von den Autoren als ‚fundamentales anthropologisches Faktum' eingeführt wird, sind bezeichnenderweise nicht biologische Ergebnisse, sondern die menschliche ‚Selbsterfahrung' (Berger/Luckmann, Konstruktion, 53).
[505] Berger/Luckmann, Konstruktion, 111f.

und organischer Instabilität[506] habe der Mensch die Freiheit, sich selbst hervorzubringen[507], er sei als ein ‚sich selbst produzierendes Wesen' aufzufassen[508]. Frühkindliches Bewusstsein kann allerdings zu keiner Zeit als eine tabula rasa angesehen werden. So ist es falsch, wenn Luckmann behauptet, „daß die Individuation des menschlichen Bewußtseins allein in gesellschaftlichen Vorgängen realisiert wird"[509]. Eine ‚Ablösung'[510] von biologischen Grundlagen oder Voraussetzungen bzw. eine ‚Transzendierung der biologischen Natur des Menschen'[511] findet im Rahmen der Sozialisation und Individuierung jedenfalls definitiv nicht statt und gleichzeitig ist die grundlegende Fähigkeit zur ‚Distanzierung'[512] dem Menschen (und nicht nur ihm) als Bestandteil einsichtigen Handelns bereits als biologische Disposition mitgegeben. Gleiches gilt für das damit einhergehende menschliche Zeitbewusstsein als Voraussetzung für eine ‚zusammenhängende Biographie'[513]. Im Grunde wird Luckmann im Hinblick auf die Verhältnisbestimmung von Natur und Kultur Opfer des Bildes vom ‚biologischen Rahmen' humaner Existenz: Als steckte das Biologische lediglich ein Möglichkeitenfeld ab innerhalb dessen dem Menschen buchstäblich alles möglich sei[514].

Typisch ist in diesem Zusammenhang die Reduktion des Biologischen auf rein organisch-physiologische Einflussfaktoren. Von daher erklärt sich die These Luckmanns, menschliche Existenz würde im Chaos versinken, „würde sie zurückgeworfen auf ihre rein organismischen Hilfsmittel"[515]. Dabei verrät bereits der Chaos-Begriff, dass der Versuch, menschliche Alltagserfahrung über den libertären Begriff der Weltoffenheit zu explizieren, in das Dilemma von biologisch induzierter Haltlosigkeit und sozialem Determinismus führt. In diesem Rahmen sind jedoch weder intentionales Handeln, noch vernünftige Entscheidungen erklärbar. Tatsächlich schlussfolgert Luckmann, dass die so chaosanfällige „biologische Weltoffenheit der menschlichen Existenz durch die Gesellschaftsordnung immer in eine relative Weltgeschlossenheit umtransponiert wird, ja werden muß"[516]. Dass allerdings die

[506] Berger/Luckmann, Konstruktion, 56.
[507] Berger/Luckmann, Konstruktion, 52.
[508] Berger/Luckmann, Konstruktion, 52, Anm. 7; vgl. Berger/Luckmann, Konstruktion, 195.
[509] Luckmann, Unsichtbare Religion, 83.
[510] Luckmann, Unsichtbare Religion, 83.
[511] Luckmann, Unsichtbare Religion, 85. Vgl. Luckmann, Unsichtbare Religion, 86: „Transzendieren der biologischen Natur *ist* ein universales menschliches Phänomen". Vgl. Luckmann, Unsichtbare Religion, 89.93. Vgl. Luckmann, Unsichtbare Religion, 108: „Das Transzendieren der biologischen Natur durch den menschlichen Organismus" gründe „in der Reziprozität in Face-to-Face-Situationen" und dies führe „zur Konstruktion einer objektiven Weltansicht, zur Artikulation eines Heiligen Kosmos und, unter bestimmten Bedingungen, zur institutionellen Spezialisierung der Religion".
[512] Luckmann, Unsichtbare Religion, 84.
[513] Luckmann, Unsichtbare Religion, 84f.
[514] Auch wenn sich etwa ethnologisch beweisen ließe, „daß der Mensch auf sexuellem Gebiete nahezu zu allem fähig ist" (Berger/Luckmann, Konstruktion, 52; vgl. auch Berger/Luckmann, Konstruktion, 193), so würde das noch lange nicht bedeuten, dass auch alles in jeder Umweltkonstellation möglich ist. Und umgekehrt lassen sich bestimmte Formen gelebter Sexualität sehr wohl biologisch aus bestimmten soziokulturellen Randbedingungen heraus verstehen. Es ist daher eine falsche Alternative, wenn Berger und Luckmann die Vielfalt ‚sozio-kultureller Schöpfungen' des Menschen gegen seine vermeintlich ‚biologisch fixierte Natur' ausspielen wollen (Berger/Luckmann, Konstruktion, 52). Auch Plessners Versuch einer dialektischen Verschränkung der beiden Pole (Berger/Luckmann, Konstruktion, 52, Anm. 7) ändert offensichtlich nichts an der Problematik, dass hier zwei Aspekte unterschieden werden, die von vornherein zusammengedacht werden müssten.
[515] Berger/Luckmann, Konstruktion, 54.
[516] Berger/Luckmann, Konstruktion, 55.

menschliche Existenz jemals von solchem Chaos bedroht gewesen wäre, wie es die Theorie von der Weltoffenheit nahelegt, ist empirisch tatsächlich „nicht nachweisbar“[517].

Entsprechend ignorieren Berger und Luckmann die massiven biologischen Vorgaben menschlicher Entwicklung, wenn sie die Identitätsbildung des Menschen ausschließlich von der Sozialisation abhängig machen. Gegenüber solchem Kulturalismus ist die naturalistische Sicht zu präferieren, wonach Erfahrung über genetische Dispositonen und ontogenetische Reifungsvorgänge per se eine Struktur besitzt, auf welcher die Vielfalt soziokultureller Interpretationen aufruht und durch die solche Interpretationsvielfalt auch strukturiert wird.

Es wundert allerdings nicht, dass Berger und Luckmann im Gegenteil die Nichtzuständigkeit der Biologie für soziologische Sachverhalte reklamieren. Zwar räumt Luckmann ein, man müsse die biologische Perspektive als zur Analyse der Voraussetzungen soziokulturellen Lebens in Anspruch nehmen[518]. Er ist dann aber der Auffassung, man könne die Biologie, wenn es um das Soziokulturelle selbst gehe, ganz ausblenden: „Gesellschaftsordnung ist weder biologisch gegeben noch von irgendwelchen biologischen Gegebenheiten ableitbar“[519]. Offensichtlich soll das Soziale aus der Natur herausgehoben werden: „Gesellschaftsordnung ist nicht Teil der ‚Natur der Dinge‘ und kann nicht aus Naturgesetzen abgeleitet werden. Sie besteht einzig und allein als ein Produkt menschlichen Tuns“[520]. Für dieses Postulat beanspruchen sie den Status empirischer Faktizität[521].

Die Argumentation der philosophischen Anthropologie kann allerdings heute als überholt gelten. Denn auch homo sapiens ist nicht aus dem evolutionären Prinzip von Mutation und natürlicher Selektion ausgenommen; seine biologische Ausstattung reflektiert somit ebenso eine bestimmte Umweltanpassung und Spezialisierung (bzw. Einnischung) wie bei allen anderen Spezies. Die Rede von der angeblichen Instinktunsicherheit, der unspezifischen Umwelt, der langen Brutpflegezeit etc.[522] suggeriert für die Gattung homo sapiens Freiheitsgrade, die so nicht existieren. Was für das Leben gilt, dass es nicht ‚freier‘ ist, als das Unbelebte, sondern komplexer, gilt ebenso für den Menschen im Vergleich zu anderen Tierarten.

Zusammengefasst ist Luckmanns Sicht, wonach menschliche Wahrnehmung als Bewusstseinsstrom zu charakterisieren sei, bzw. ohne Sozialisation „in der Unmittelbarkeit seiner ablaufenden Erfahrungen völlig aufgehen“[523] würde, nicht haltbar. Diese ist schon

[517] Berger/Luckmann, Konstruktion, 54.

[518] Luckmann, Unsichtbare Religion, 83: Die Frage nach der Genese der Kultur müsse „eine große Palette biologischer und physiologischer Bedingungen in Betracht ziehen, z.B. die Evolution der Hand und des aufrechten Gangs, besondere Entwicklungen, wie etwa die ‚Erfindung‘ der Werkzeuge, sowie einer [sic!] Rekonstruktion der konkreten Formen des gesellschaftlichen Lebens der ersten Menschen“. Schon hier beginnt die Inkonsistenz: Wenn Luckmann ein gesellschaftliches Leben der ersten Menschen als biologischen Befund in Rechnung stellt, kann er schlecht behaupten, es handele sich dabei lediglich um eine Bedingung für soziokulturelles Leben.

[519] Berger/Luckmann, Konstruktion, 55.

[520] Berger/Luckmann, Konstruktion, 55.

[521] Berger/Luckmann, Konstruktion, 55, Anm. 15.

[522] Die Autoren gehen von einer starren Entgegensetzung von Instinkt und Lernen aus. Bezüglich der Brutpflege reflektieren sie nicht die Bedeutung von Reifungsprozessen, die nicht unter Prozesse umweltgesteuerten Lernens subsummiert werden können.

[523] Luckmann, Unsichtbare Religion, 82. Noch abstruser ist Luckmanns These, der Mensch wäre damit zugleich auf die ‚organische Ebene‘ seines Daseins zurückgeworfen. Dies würde umgekehrt implizieren, Sozialisation allein wäre fähig, organischem Leben Selbstbewusstsein einzuhauchen. Es gibt aber offensichtlich erhebliche Bereiche organischen Lebens, die zwar reizbar sind, aber kein Bewusstsein ausbilden. Allein deshalb ist die Zuordnung von organischem Leben und Erfahrungsstrom abwegig. Umgekehrt muss Selbstbewusstsein als reale biologische

durch das Eingeständnis widerlegt, dass „[d]as Verhalten des Organismus … vom Zusammenspiel von Umwelt, Instinkt und Lernen determiniert“[524] wird. Denn dazu gehört bereits die von Luckmann dem Organismus abgesprochene Fähigkeit, „die ablaufenden Erfahrungen … im Lichte vergangener Erfahrungen [zu] deuten“[525]. Solche Fähigkeit, Erfahrungen ‚in Deutungsschemata abzulagern‘, wird bereits in der offenbar von Luckmann rezipierten ethologischen Instinktlehre vorausgesetzt, wenn Instinkt-Auslösemechanismen für bestimmte Schlüsselreize angenommen werden. Diese wiederum lässt sich aus heutiger Sicht nicht von jenen Prozessen ‚einsichtigen Lernens‘ sauber abgrenzen, die Luckmann offenbar für ‚rein‘ organismisches Leben nicht erreichbar hält[526]. Lernen aus Einsicht ist jedoch zumindest als Disposition durchaus organismisch verankert und gegeben. Evident scheint auch, dass der von Luckmann zugestandene Umweltaspekt organismischen Lebens eine saubere Unterscheidung biologischer und kultureller bzw. gesellschaftlicher Faktoren[527] unmöglich macht. Spätestens seit Darwin stellt ‚Gesellschaft‘ einen zentralen Aspekt organismischen Lebens dar, sofern die Evolution der Organismen eine populationsökologische Betrachtung erfordert. Durch die Soziobiologie ist evident, dass auch kulturelle Faktoren in diese evolutionäre Betrachtung der Organismen einbezogen werden müssen. Aber bereits eine ‚streng organismische‘ Betrachtungsweise, die also Biologie auf die Betrachtung der bloß proximaten Ursachen des Verhaltens im physiologischen Bereich beschränkte, würde den engen Rahmen überschreiten, den Luckmann biologischer Forschung zugesteht. Denn „für sich allein“[528] lebt offenbar kein Organismus, ja er kann so noch nicht einmal gedacht werden. Luckmanns Versuch, organismisches Leben als ‚‘tabula rasa‘ für soziokulturelle Einflüsse zu bestimmen ist daher nicht nur empirisch falsch, sondern auch logisch inkonsistent.

Luckmanns Bemerkung, ohne mitmenschlichen Input würde der Mensch in der Selbstbezogenheit seines organischen Lebens versinken, ist daher in mehrfacher Hinsicht irreführend. Erstens ist der Mensch als Gattungswesen organisch kein ‚unbeschriebenes Blatt‘. Zweitens lassen sich solche reduzierten Bewusstseinszustände, wenn es sie denn gäbe, nicht als Selbstbezüglichkeit deuten. Drittens ist Luckmanns Dualismus von organischen und kulturellen Faktoren fragwürdig, da alle kulturellen Faktoren organisch (wenn auch nicht alle organischen Faktoren kulturell) sind (genauso wie alle chemischen Faktoren physikalisch, aber nicht alle physikalischen Faktoren chemischer Natur sind). Präziser wäre deshalb, wenn man die Unterscheidung beibehalten will, von ‚nur‘ organischen (im engeren Sinn) und kulturellen (aber immer auch organischen) Faktoren zu sprechen. Viertens ist diese These trivial, da

Eigenschaft des organischen Lebens angesehen werden. Luckmann nimmt eine ähnlich scharfe Unterscheidung zwischen biologisch grundlegender Natur und darauf aufbauender Kultur vor, wie die zwischen Erfahrung und Deutung. So wie in letzterem Fall ist freilich auch die Natur-Kultur-Dichotomie als Kombinationsmodell von Grund und transzendierendem Aufbau sachlich unhaltbar.

[524] Luckmann, Unsichtbare Religion, 82.

[525] Luckmann, Unsichtbare Religion, 82.

[526] Luckmann, Unsichtbare Religion, 82f: Genausowenig könnte er [ein menschlicher Organismus für sich allein, Anm.] zukünftige Handlungen planen und zwischen Handlungsmöglichkeiten wählen, da dies ebenfalls eine Ablösung von der ‚Scheingegenwart‘ voraussetzen würde“. „Er hätte weder eine klare und erinnerliche Vergangenheit noch eine ‚offene‘ Zukunft mit verschiedenen Handlungsmöglichkeiten“.

[527] Luckmann, Unsichtbare Religion, 82.

[528] Luckmann, Unsichtbare Religion, 82.

nichts, was den einzelnen Menschen ausmacht, seine bloße Existenz eingeschlossen, ohne sozialen Kontext denkbar wäre, sei es organisch oder kulturell.

### *4.6.3. Empirische Probleme einer phänomenologischen Soziologie*

Damit sind bereits die im engeren Sinn soziologischen Probleme der Sozialphänomenologie Luckmanns angesprochen. Grundsätzlich ist kritisiert worden, Luckmanns Verständnis von Gesellschaft vernachlässige zu sehr die Realfaktoren gesellschaftlicher Interaktion. „[I]ndem sie das Subjekt der Sozialwelt nicht im Zusammenhang seiner praktischen Einbindung in die Welt begreift, vergeistigt sie letztere zum Konstitutionsprodukt der Subjektivität“[529]. Zwar ist zu begrüßen, dass es Berger und Luckmann unternehmen, die Wirkung sozialer Wirklichkeitskonstruktionen auf Intersubjektivität zu untersuchen. Allein dabei ist die Wissenssoziologie auf die Kategorie der Kausalität angewiesen, welche daran erinnert, dass selbst geistige Interaktion auf Wirkungen befragt werden muss, also eine empirische Sicht erforderlich macht. Denn natürlich ist es auch möglich „die subjektiven Deutungsvorgänge der in der Sozialwelt Lebenden zu einem vorzüglichen Thema“ zu erheben[530], ohne dies mit besonderen epistemischen Ansprüchen im Sinne einer phänomenologischen Grundlegung zu verbinden. Sozialphänomenologie ist also auf empirisch-realwissenschaftliche Perspektiven angewiesen. Diese allerdings scheinen mit dem protosoziologischen Fundament Luckmanns nicht ohne weiteres vermittelbar zu sein. Allein der in diesem Zusammenhang häufig begegnende Begriff der individuellen Subjektivität, scheint inkonsistent zu sein, werden hier doch ein strenger, letztlich transzendentalphänomenologischer Begriff von Subjektivität und ein realwissenschaftlich-soziologischer Begriff von humaner Individualität in unzulässiger Weise miteinander verbunden. Dieses Problem entsteht schon bei Husserl, wenn das transzendentale Ego auf die empirische Ebene der einzelnen Individuen gehoben wird – etwa durch die Beteuerung, dass „jeder Mensch ein ‚transzendentales Ich in sich …‘“ trage[531]. Spätestens durch Husserls Behauptung einer solchen konkreten Existenz „gewinnt dessen methodologisch angesetzter Idealismus ontologische Konnotationen“[532] – auch wenn Husserl anschließend betont, das transzendentale Ich des Menschen sei „nicht als reale[r] Teil oder eine Schichte seiner Seele (was ein Widersinn wäre)“ zu verstehen, sondern umgekehrt der Mensch als „Selbstobjektivation des betreffenden transzendentalen Ich“, welches „durch phänomenologische Selbstbesinnung aufweisbar[]“ sei[533]. Auch die in sozialphänomenologischen Diskursen weiterhin virulente Frage der Verhältnisbestimmung von Subjektivität und Intersubjektivität gehört zu diesem Problemkreis: Wie sein Lehrer Schütz geht auch Luckmann davon aus, dass „Lebenswelt von vornherein intersubjektiv“[534] vorgegeben sei. Von daher erklären sich Luckmanns Ausführungen zu ‚Anteilnahme an Erfahrungen eines Mitmenschen‘, ‚Face-to-Face-Situationen‘ und ‚Synchronisierung

[529] Welz, Kritik, 211.
[530] Welz, Kritik, 183.
[531] Husserl, Krisis, 190.
[532] Welz, Kritik, 70.
[533] Husserl, Krisis, 190.
[534] Schütz/Luckmann, Strukturen 1, 87; vgl. aaO., 87f.98. Vgl. Welz, Kritik, 192. Schon Schütz beschwört eine „Grundrelation des Wir“ bzw. eine ‚reine Wirbeziehung‘ (Schütz, Der sinnhafte Aufbau, 184 bzw. 183; vgl. Schütz, Der sinnhafte Aufbau, 186ff bzw. der ganze §33: Die soziale Umwelt und die Wirbeziehung; vgl. Welz, Kritik, 135).

subjektiver Prozesse‘[535]. Diese können allerdings das Grundproblem nicht lösen, wie ‚Begegnung‘[536] bzw. das ‚Importieren‘ eines „‚äußeren‘ Blickwinkels“[537] im egologischen Modell von Erfahrung und transzendierender Deutung denkbar sein soll.

Somit greift die von Welz formulierte Einsicht, dass es Aufgabe der Soziologie nur sein kann, „Subjekt und Denken ohne Vorgabe einer universellen Geistigkeit – die zu erkennen bedürfte es keiner Soziologie, sondern Metaphysik – in ihrer *Genese* im Kontext einer gegebenen ‚naturalen Sphäre‘ [Schütz, Anm.] verständlich zu machen“[538]. Husserls Subjekt ist transzendental, Schütz‘ Subjekt dagegen ist ‚gleichsam empirisch verstanden‘[539]. Aber „[s]eine Konzeption vertraut auf ein unbedingtes Ich, das es im empirischen Bedingungsgeflecht der menschlichen Lebensweise nicht geben kann“[540]. Die mundan-soziologische Perspektive sperrt sich dagegen, die Sinnphänomene dann doch allein im phänomenologischen Ausgang von der (Inter-)Subjektivität her aufklären zu wollen[541]. Dies wird schon daran deutlich, dass die Identifizierung des transzendentalen Ich mit dem sozialen Individuum zum Problem der Intersubjektivität führt. Denn wenn das Ich den Sinn konstituiert und „jeder Mensch ein ‚transzendentales Ich in sich trägt‘“[542], dann muss der subjektive Sinn für ein Du unzugänglich, fremd bleiben[543]. „Gegen Schütz muß die Übernahme der phänomenologischen Orientierung in der Konzeption des sozialwissenschaftlichen Forschungsobjekts … als eine unbegründete ontologische These zurückgewiesen werden“[544].

In der Tat gibt es wie gezeigt genügend Stellen, an denen Luckmann konsequent die Subjektivität als Ausgangspunkt nimmt. Je konsequenter dadurch allerdings Realfaktoren ausgeblendet werden, desto dringlicher wird die Frage, ob noch von Soziologie als Realwissenschaft die Rede sein kann. Kritiker sprechen daher von einer ‚Soziologie ohne Gesellschaft‘[545].

Es gibt bei Luckmann darüber hinaus eine ganze Reihe von konkreten Beispielen dafür, dass der phänomenologisch-subjektivitätstheoretische Ansatz unvereinbar ist mit der empirisch-soziologischen Perspektive. Berger und Luckmann verweisen beispielsweise trotz ihres Ansatzes beim Subjekt immer wieder auch auf ‚Realfaktoren‘ bzw. materiale Bedingungen gesellschaftlicher Wirklichkeitskonstruktionen hin – wie Überschussproduktion etc. – die dann aber doch in der eng gefassten Dialektik von subjektiver Internalisierung und Produktion von Sinnwelten keinen systematischen Ort finden. Damit aber fallen Berger und Luckmann hinter die von ihnen selbst erwähnte (gegen Scheler gerichtete) Auffassung Mannheims zurück, dass nicht nur das ‚Dass‘, sondern auch das ‚Was‘ des Denkens gesellschaftlich (von ‚Realfaktoren‘)

[535] Luckmann, Unsichtbare Religion, 83.
[536] Luckmann, Unsichtbare Religion, 83f.
[537] Luckmann, Unsichtbare Religion, 84. Bemerkenswerterweise setzt Luckmann die problematischen Begriffe meist selbst schon in Anführungszeichen.
[538] Welz, Kritik, 168.
[539] Welz, Kritik, 203.
[540] Welz, Kritik, 206.
[541] Welz, Kritik, 171f.
[542] Husserl, Krisis 190; vgl. Welz, Kritik, 69.
[543] Welz, Kritik, 133f.
[544] Welz, Kritik, 176f.
[545] Vgl. Eickelpasch/Lehmann, Soziologie ohne Gesellschaft. Vgl. Welz, Kritik, 179.

bestimmt, das heißt ‚ideologisch' geprägt sei[546]. Damit droht ihnen das zu widerfahren, was sie selbst am ideengeschichtlichen Ansatz der älteren Wissenssoziologie kritisieren: ihre Soziologie wird zur ‚Geistergeschichte'[547].

Ein Wechsel zu einer empirisch-soziologischen Betrachtungsweise erfolgt überall dort, wo Berger und Luckmann ihr aus phänomenologischer Perspektive selbst auferlegtes Verbot genetischer Hypothesen übertreten und nach dem realen Ursprung menschlicher Sinndeutungen fragen. Immerhin suchen sie ja zu bestimmen, „auf Grund welcher Vorgänge ein bestimmter Vorrat von ‚Wissen' gesellschaftlich etablierte ‚Wirklichkeit' werden konnte"[548] bzw. „wie es vor sich geht, daß gesellschaftlich entwickeltes, vermitteltes und bewährtes Wissen für den Mann auf der Straße zu außer Frage stehender ‚Wirklichkeit' gerinnt"[549]. Das im Horizont dieser Fragestellung entwickelte Modell der Institutionalisierung etwa kann als empirisch-sozialwissenschaftliche Hypothese über die soziale Wirksamkeit von Konstruktionen gelesen werden, sofern Habitualisierung und Typisierung von Handlungen auf „ad hoc-Konzeptionen zweier Individuen"[550] zurückgeführt werden. Ähnliches lässt sich schon bei Schütz ausmachen, wenn dieser die ‚Wirbeziehung' als „ontologische Grundkategorie des menschlichen Seins in der Welt"[551] letztlich auf die Mutter-Kind-Beziehung zurückführt.

Als Test für eine phänomenologische Soziologie kann auch die Frage verstanden werden, ob und inwiefern die physische Welt der subjektiven Weltenkonstruktion nicht Grenzen setzt. Ist eine völlige Transformation subjektiver Wirklichkeit, das heißt also ein radikaler Wechsel der Welten[552], möglich? Die Autoren bestreiten dies. Interessanterweise verweisen sie dabei auf den ‚Körper', die ‚physische Welt' als jene Wirklichkeitskonstante, die sich in allen subjektiven Welten durchhalte[553]. Sie räumen aber die Möglichkeit einer radikalen Transformation (‚Verwandlung') ein[554], wobei sie die ‚religiöse Konversion als Musterbeispiel solcher ‚Verwandlung' ansehen[555].

Besonders augenfällig wird der weitgehende Ausfall einer empirischen Perspektive am Verständnis von sozialer Wirklichkeit. Berger und Luckmann reden von der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit. Ausgehend von einem phänomenologischen Lebensweltbegriff können sie soziale Wirklichkeit nur radikal (sozial-)konstruktivistisch verstehen, das heißt Subjekte konstruieren auf der Grundlage von Erfahrung Welten, in denen sie anschließend interagieren. Dabei kommt es bezüglich solcher sozialen Konstruktionen zu einem eigentümlichen Oszillieren zwischen radikalem Antirealismus und ebenso radikaler Substantialisierung: So betonen sie einerseits, „daß die Gegenständlichkeit der institutionellen Welt, so dicht sie sich auch dem Einzelnen darstellen mag, von Menschen gemachte,

[546] Berger/Luckmann, Konstruktion, 10f; vgl. zu Scheler: Berger/Luckmann, Konstruktion, 8ff.
[547] Berger/Luckmann, Konstruktion, 15f.
[548] Berger/Luckmann, Konstruktion, 3.
[549] Berger/Luckmann, Konstruktion, 3.
[550] Berger/Luckmann, Konstruktion, 62.
[551] Schütz, Transzendentale Intersubjektivität, 116.
[552] Berger/Luckmann, Konstruktion, 167.
[553] Berger/Luckmann, Konstruktion, 167f.
[554] Berger/Luckmann, Konstruktion, 168.
[555] Berger/Luckmann, Konstruktion, 169.

konstruierte Objektivität ist“[556]. Sie verdanke sich der „Objektivaton, das heißt Vergegenständlichung“[557]. Andererseits wird unterstellt, dass Deutungssysteme und ihre Institutionen als soziale Wirklichkeit aufgefasst würden und werden müssten; gar als ‚Wirklichkeiten sui generis‘ (Durkheim)[558]: „Institutionen sind nun etwas, das seine eigene Wirklichkeit hat, eine Wirklichkeit, die dem Menschen als äußeres, zwingendes Faktum gegenübersteht“[559]. Die institutionalisierten, typisierten Rollenmuster werden nach Berger und Luckmann für die Nachkommen zu ‚der Welt‘, die „ihnen nun als gegebene Wirklichkeit gegenüber [steht] – wie die Natur …“[560]. Hier ist auf der Subjektseite nicht einmal die Möglichkeit eingeräumt, dass die Protagonisten den Konstruktionscharakter von Institutionen durchschauen könnten[561]; gleichzeitig wird auf der Objektseite den Konstruktionen ein Status vergleichbar mit Naturgegebenheiten zugestanden. Allerdings ist die Charakterisierung von Sinnsystemen als menschliche Konstruktion allein nicht hinreichend, die prinzipielle Frage „[b]is zu welchem Ausmaß … eine objektivierte institutionale Ordnung … als außermenschliche Faktizität aufgefaßt“ werde[562], als erledigt aufzufassen – auch wenn per se für einen wie auch immer gearteten Platonismus sozialer Regeln, Werte, und Rollenmuster nichts spricht[563]. Daher ist zu urteilen, dass Berger und Luckmann das Ausmaß, in dem soziale Konstruktionen in diesem Sinne ontologisiert werden, dramatisieren. Es mag sein, dass „das Kind unfähig [ist], zwischen der Objektivität natürlicher und gesellschaftlicher Phänomene zu unterscheiden“[564]. Für den bzw. die einigermaßen gebildete Mitteleuropäer*in des 21. Jahrhunderts sollte dies nicht mehr gelten, er wird die soziale Welt wie die Sprache als ‚Übereinkunft‘ durchschauen[565]. In diesem Sinne betonen Berger und Luckmann an einer Stelle zu Recht, dass gesellschaftliche Institutionen „keinen ontologischen Status, der von jenem menschlichen Tun, aus dem sie hervorgegangen ist, unabhängig wäre“ besitzen[566].

Wenn auf dieser epistemischen Grundlage für Schütz wie Luckmann „das konkrete innerweltliche ‚Ich‘, … seine Welt selbst erzeugt“[567], so entgeht ihnen der Umstand, dass gesellschaftliche Konstruktionen zwar epistemisch objektiv, das heißt wirkliche Tatsachen darstellen, dass diese aber ontologisch subjektiv sind, das heißt in ihrer Existenz vom Bewusstsein derjenigen Personen abhängen, welche solche Konstruktionen vornehmen[568]. Damit lässt sich die Rätselfrage von Berger und Luckmann („Wie ist es möglich, daß subjektiv

[556] Berger/Luckmann, Konstruktion, 64.
[557] Berger/Luckmann, Konstruktion, 65.
[558] Durkheim, Die Regeln der soziologischen Methode, 115: „Die erste und grundlegendste Regel besteht darin, die soziologischen Tatbestände wie Dinge zu betrachten“. Vgl. Berger/Luckmann, Konstruktion, 20.
[559] Berger/Luckmann, Konstruktion, 62; vgl. Berger/Luckmann, Konstruktion, 62, Anm. 25; vgl. auch Berger/Luckmann, Konstruktion, 64.
[560] Berger/Luckmann, Konstruktion, 63.
[561] Berger/Luckmann, Konstruktion, 62. Daher der von den Autoren postulierte Mechanismus von ‚Externalisierung‘, ‚Objektivation‘ und ‚Internalisierung‘ der ‚sozialen Welt‘.
[562] Berger/Luckmann, Konstruktion, 94.
[563] Berger/Luckmann, Konstruktion, 98f stellen im Übrigen selbst die Frage nach dem ontologischen Status objektivierter Sinnkonstruktionen – sei es in ‚vertikaler‘ bzw. objektiver Hinsicht des Ganzen einer institutionellen Ordnung, sei es in ‚horizontaler‘ bzw. subjektiver Hinsicht eines individuellen Lebens in solcher Sinnordnung.
[564] Berger/Luckmann, Konstruktion, 63.
[565] Berger/Luckmann, Konstruktion, 63.
[566] Berger/Luckmann, Konstruktion, 65.
[567] Welz, Kritik, 179.
[568] Searle, Konstruktion, 19ff.199–203.

gemeinter Sinn zu objektiver Faktizität wird? … Wie ist es möglich, daß menschliches *Handeln* (Weber) eine Welt von *Sachen* hervorbringt?“[569]) zwanglos ohne Rückgriff auf einen mysteriösen (dialektischen) ‚Doppelcharakter der Gesellschaft‘[570] beantworten.

Vor allem ist die so konstruierte Wirklichkeit eine gesellschaftliche Wirklichkeit; als solche beruht sie vor allem auf normativen Festsetzungen, Definitionen von Regeln etc. – das heißt auf Prozessen, die auch Berger und Luckmann detailliert beschreiben. Solche institutionellen Tatsachen setzen aber, wie Searle zeigen kann, nicht-institutionelle, rohe Tatsachen voraus, die in diesem soziologischen Sinne keine Konstruktionen darstellen[571]. Durch die epistemische Engführung ihrer Soziologie können Berger und Luckmann nicht nachvollziehen, dass der Begriff ‚Konstruktion‘ im erkenntnistheoretischen Zusammenhang eine andere Bedeutung haben muss als in der Soziologie. Denn natürlich beruht die Annahme roher Tatsachen epistemisch gesehen auf Konstruktion (und Kritik). Soziologisch gesehen handelt es sich jedoch nicht um Konstruktionen, da ihre Existenz (ontologisch) nicht von Bewusstseinsprozessen bzw. intersubjektiven Übereinkünften abhängt[572].

Nun ist es offensichtlich, dass es den Autoren nicht um die philosophische Frage der Objektivität von Werten geht, sondern um die Problematik einer totalitären Festlegung derselben[573]. Ihre Stoßrichtung ist klar: Sie möchten vermeiden, dass soziale Strukturen als ‚Unvermeidlichkeiten‘ bzw. als unhinterfragbare Selbstverständlichkeiten‘[574] aufgefasst werden. Ihr Ziel ist es, die Idee der Freiheit des Menschen zu retten: dass sich der Mensch „bewußt bleibt, daß die gesellschaftliche Welt, wie auch immer objektiviert, von Menschen gemacht ist – und deshalb neu von ihnen gemacht werden kann“[575]. Allein damit ist für die Autoren auch die Humanität des Menschen gerettet, denn „[e]ine verdinglichte Welt ist per definitionem eine enthumanisierte Welt“[576].

Allerdings schütten Berger und Luckmann das Kind mit dem Bade aus, wenn sie nicht nur gegen essentialistische Deutungen von gesellschaftlicher Konstruktionen, sondern auch jegliche empirische Konstatierung von Konstruktionen als Fakten ins Feld ziehen. Dazu unternehmen sie den Versuch, die eigene Dialektik von Konstruktion und Objektivierung von einer so genannten ‚verdinglichenden‘ Perspektive zu unterscheiden und damit von jeglicher Faktizität abzugrenzen. Die Autoren definieren Verdinglichung als „Auffassung von menschlichen Produkten, *als wären* sie etwas anderes als menschliche Produkte: Naturgegebenheiten, Folgen kosmischer Gesetze oder Offenbarungen eines göttlichen

[569] Berger/Luckmann, Konstruktion, 20.
[570] Berger/Luckmann, Konstruktion, 20.
[571] Searle, Konstruktion, 37ff.44ff.
[572] Auf die Missachtung dieser Differenzen sind die auffälligsten Fehlschlüsse postmodernen bzw. konstruktivistischen Denkens zurückzuführen. Latour etwa behauptet, dass die These, Ramses II sei an Tuberkulose gestorben, ebenso anachronistisch sei, wie die Behauptung, „Ramses II. sei durch Schüsse aus einem Maschinengewehr oder die Aufregung nach einem Börsenkrach gestorben“ (Sokal/Bricmont, Eleganter Unsinn, 117, Anm. 75): „Wie konnte er an einem Bazillus sterben, der 1882 von Robert Koch entdeckt wurde?“ „Vor Koch hat der Bazillus keine reale Existenz“ (Sokal/Bricmont, Eleganter Unsinn, 117, Anm. 75; sie berufen sich dabei auf Latour, Ramsès, 84f). Vgl. auch Berger/Luckmann, Konstruktion, 189.
[573] Berger/Luckmann, Konstruktion, 98.
[574] Hacking, Soziale Konstruktion, 28.
[575] Berger/Luckmann, Konstruktion, 95.
[576] Berger/Luckmann, Konstruktion, 95.

Willens“[577]. Dabei wollen die Autoren durchaus selbst an der ‚Objektivität‘ der „gesellschaftlichen Welt“ festhalten[578]. Da sie diesen Befund aber offenbar für unvereinbar oder zumindest in ‚dialektischer‘ Spannung mit dem Produktcharakter dieser Welt(konstruktion) stehend halten, müssen sie eine Differenz zwischen Objektivation und Verdinglichung einziehen. Die daraus resultierende Frontstellung gegen ‚Verdinglichung‘ erschwert es allerdings, Soziologie aus der empirisch-realwissenschaftlichen Perspektive zu betreiben. Allerdings ist die Problembeschreibung von Berger und Luckmann nicht zutreffend, da man nicht umhinkommen wird, sozialen Konstruktionen selbst Faktizität und faktische Wirksamkeit zuzugestehen.

Eine verdinglichte Auffassung sozialer Strukturen ist vor allem durchaus mit der Anerkennung ihres Charakters als Konstruktion kompatibel. Dass des Weiteren soziale Strukturen oder kulturelle Artefakte zumindest auch ‚Naturgegebenheiten‘ und ‚Folgen kosmischer Gesetze‘ sind, lässt sich kaum leugnen – und auch damit wird gerade nicht die menschliche „Urheberschaft der humanen Welt“ vergessen oder verleugnet, wie die Autoren suggerieren[579]. Dass durch gesellschaftliche Konstruktionen faktische Wirklichkeit geschaffen wird, ist im Übrigen ein Sachverhalt, der nicht auf den Menschen beschränkt ist: Auch Biber beispielsweise realisieren Konstruktionen durch den Bau von Dämmen, wobei sie ihre Umwelt erheblich verändern, was wiederum als ‚soziale Wirklichkeit‘ auf die Biberpopulation zurückwirkt.

Die Faktizität der sozialen Bestände wäre nur dann unvereinbar mit ihrer menschlichen Urheberschaft und Veränderung, wenn Faktizität bzw. Gegenständlichkeit Unveränderlichkeit implizierte, was aber wie angedeutet nicht der Fall ist. Das Bild unveränderlicher Tatsachen ist mit einem evolutionären Verständnis unvereinbar. Die (Handlungs-)freiheit des Menschen ist durch den Befund kultureller Tatsachen nicht in Frage gestellt – wohl aber die im Grunde reichlich überspannte (idealistische) These, die menschliche Subjektivität allein sei Schöpfer seiner sozialen Welt. Die Autoren geraten damit wie erwähnt in das Dilemma, einen libertären Freiheitsbegriff mit dem Befund einer Wechselwirkung kultureller und sozioökonomischer Faktoren vereinbaren zu müssen.

### *4.6.4. Idealistische Tendenzen in der Ontologie*

Der phänomenologische Antiszientismus von Berger und Luckmann hat Folgen, vor allem in ontologischer Hinsicht. Er befördert eine idealistische Lesart der Transzendenzenlehre. Tendenzen zur Ontologisierung phänomenologischer Befunde sind auch bei Husserl nachweisbar, obwohl dieser die Neigung zur (dualistischen) „Verdinglichung“ von Erfahrung scharf kritisiert[580]. Mit seinem „phänomenologische[n] Idealismus“[581] werde die „wirkliche Existenz der realen Welt“ keineswegs negiert, sie werde nur eingeklammert und sei natürlich

[577] Berger/Luckmann, Konstruktion, 95.
[578] Berger/Luckmann, Konstruktion, 55.95ff.
[579] Berger/Luckmann, Konstruktion, 95f.
[580] Husserl, Krisis, 234; vgl. Welz, Kritik, 48: „Husserl ist der Kritiker jedweder ‚Verdinglichung‘“.
[581] Husserl, Meditationen (Inhaltsübersicht), 192; vgl. Welz, Kritik, 61.

zweifellos gegeben[582]. Jedoch bedeutet die Einklammerung keinesfalls eine bloße Urteilsenthaltung, sondern impliziert die Überzeugung, „daß jeder andere Zugang zum Wirklichen ausgeschlossen wird“[583] bzw. als ‚metaphysisch‘[584] erscheint. Bei aller Vorsicht, dass man die Dinge natürlich nicht feststellen könne[585], bleibt doch die Behauptung, dass mit der Erfahrung auch die Wirklichkeit der Welt gegeben sei[586]. In dieses Bild passt auch das phänomenologische Motto, das ‚zurück zu den Sachen‘ ruft. Ontologische Ambitionen werden auch deutlich durch das Projekt der ontologischen Depotenzierung der Realwissenschaften, wonach Phänomenologie „die Seinsgeltung der objektiven Welt“, inklusive der „Tatsachen … der inneren Erfahrung“ ‚inhibiere‘[587].

Die behauptete Nichtverobjektivierbarkeit des Bewusstseins, welche aus einer transzendentalphilosophischen Abschottung zusammen mit einem Antirealismus bezüglich aller ‚Verobjektivierungen‘ resultiert, ändert nichts daran, dass nun ebendieses Subjekt selbst als (letzte) Wirklichkeit angesehen wird[588]. Die typisch phänomenologische Behauptung ontologischer Enthaltsamkeit, nichts über die ‚wahre Wirklichkeit‘ sagen zu wollen, verschleiert nur den ontologischen Gehalt der phänomenologischen Thesen[589] über die ‚Absolutheit des Geistes‘[590]. Nach Husserl soll das „eine und einzige absolute ego“[591] nicht „als ein letztübriges Reststückchen der Welt“ fehlinterpretiert werden[592]. Das aber bedeutet keine Absage an Ontologie, sondern ist lediglich eine negative Formulierung der ontologischen These, dass das transzendentale Ego Husserls „nichts in der Welt vorkommendes“[593] sei. Die Ontologisierung des transzendentalen Ego ist wider alle Beteuerungen auch dadurch evident, dass Husserl ein „nichtempirisches nichtreales Bewußtsein“ proklamiert, welches einer

---

[582] Husserl, Ideen 3, Nachwort, 150–153; Husserl, Ideen 1, 63: „… *wir ändern nichts an unserer Überzeugung* ... Und doch erfährt sie eine Modifikation – während sie in sich verbleibt, was sie ist, *setzen wir sie gleichsam ‚außer Aktion‘, wir ‚schalten sie aus‘, wir ‚klammern sie ein‘*“. Damit erhebt Husserl den ‚theoretischen Zweifel‘ von Descartes zum Prinzip. Vgl. Husserl, Erste Philosophie 2, 55. Vgl. Welz, Kritik, 61f.

[583] Welz, Kritik, 62.

[584] Husserl, Logische Untersuchungen II/1, 20: „Die Frage nach der Existenz und Natur der ‚Außenwelt‘ ist eine metaphysische Frage“.

[585] Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft, 71: „Nur darf man sich *nirgends* der radikalen Vorurteilslosigkeit begeben und etwa von vornherein solche ‚Sachen‘ mit empirischen ‚Tatsachen‘ identifizieren …“**.** Vgl. Welz, Kritik, 39.

[586] Husserl, Idee der Phänomenologie, 4f, setzt gerade bei der „Zweifelsfrage“ an, „wie … ein Sein getroffen werden [kann] in der Erkenntnis“ bzw. bei der Voraussetzung, dass „bei den *cogitationes* [d.h. den Reflexionen des unmittelbar gegebenen Erlebnisses gemäß dem Beispiel von Descartes, Anm.] dieser Zweifel und diese Schwierigkeit nicht“ besteht . Vgl. Husserl, Idee der Phänomenologie, 38f. Vgl. Welz, Kritik, 39.

[587] Husserl, Meditationen, 64. Vgl. Welz, Kritik, 68.

[588] Husserl bezeichnet „das Reich des transzendentalen Bewußtseins“ als „in einem bestimmten Sinn ‚absolute[s]‘ Sein[]“ (Husserl, Ideen 1, 158f; vgl. Welz, Kritik, 56). Sofern also aus Kants formalem Apriori transzendentaler Subjektivität bei Husserl ein ‚matriales‘ wird, gewinnt sein „methodologisch angesetzter Idealismus ontologische Konnotationen“ (Welz, Kritik, 70.).

[589] So auch Welz, Kritik, 182.

[590] Husserl, Ideen 2, 297. Vgl. Welz, Kritik, 70. Nach Husserl, Erste Philosophie 1, 283, ist das Verdienst der Transzendentalphilosophie, „daß sie uns theoretisch von der Verabsolutierung dieser Welt erlöst und uns die einzig mögliche wissenschaftliche Eingangspforte eröffnet in die im höheren Sinn allein wahre Welt, die Welt des absoluten Geistes“. Vgl. Husserl, Krisis, 345: „*Der Geist und sogar nur der Geist ist in sich selbst und für sich selbst seiend, ist eigenständig und kann in diesem Eigenstande, und nur in diesem, wahrhaft rational, wahrhaft und von Grund auf wissenschaftlich behandelt werden*“. Vgl. Welz, Kritik, 87.

[591] Husserl, Meditationen, 103.

[592] Husserl, Meditationen (Inhaltsübersicht), 189. Vgl. Welz, Kritik, 68.

[593] Husserl, Krisis, 410. Vgl. Welz, Kritik, 168.

„transzendentalen … absolut eigenständigen und gegenüber allen objektiven Voraussetzungen absolut independenten Sphäre“[594] zugehöre. Daran ändert sich auch nichts dadurch, dass Husserl die Ontologie wechselt, indem er das Ego nicht substanzialistisch sondern dynamisch ‚als Handlungsfolge‘ zu verstehen sucht[595]. Welz bringt es auf den Punkt, wenn er, in Aufnahme einer Formulierung Husserls, resümiert: „Gewiß, weder statisch noch ein für allemal fixierbar, ist der Geist für ihn [Husserl, Anm.] doch ‚das einzig denkbare Sein, das selbständig für sich ist‘“[596]. Der dynamische Erfahrungsstrom ist zu verstehen als ein „*für sich geschlossener Seinszusammenhang* … als ein Zusammenhang *absoluten Seins*“[597], aus dem sich vor allem der „ontologische Vorrang der geistigen Welt gegenüber der naturalistischen“[598] ableiten lasse.

Solche ontologisierenden Tendenzen, die in der Phänomenologie Husserls angelegt sind, rücken Luckmanns Erfahrungstheorie in die Richtung der Anthropologie Schelers, statt eine Alternative zu entwickeln[599]. Dies wird deutlich, wenn Luckmann davon spricht, im Rahmen seiner Sozialisation transzendiere der Mensch die Grenzen des Organisch-Biologischen oder wenn er das Biologische als bloße Grenze des Sozialen auffasst, innerhalb derer der Mensch frei agieren könne. Offenbar wird das Soziale hier von einer lebensweltlich relevanten Form der Erfahrung zu einer Stufe einer platonisch anmutenden Seinshierarchie hypostasiert[600]. Die epistemische Form unmittelbarer Selbsterfahrung wird hier ohne weiteres mit dem ontologischen Bereich des Organisch-Biologischen identifiziert – eine Operation, die schon deshalb fragwürdig ist, weil die Fähigkeit zur Selbsterfahrung gerade nicht zu den notwendigen Kennzeichen des Lebendigen im biologischen Sinne gehört. Darüber hinaus stehen emergente Eigenschaften der Natur nicht für zunehmende Befreiung von ihren natürlichen Grundlagen. Das realwissenschaftliche Schichtenmodell zunehmend komplexerer bzw. emergenter Eigenschaften kann nicht als platonische Seinspyramide interpretiert werden[601]. Leben etwa bedeutet keine Befreiung von den physikalischen und chemischen Gesetzen, diese bleiben vielmehr für alle biologischen Vorgänge gültig bzw. grundlegend, da sie diese hervorbringen. Entsprechendes gilt aber auch für das Verhältnis von biologischen und sozialen Eigenschaften. Die Annahme, es gebe im Menschen regellose Triebe, die sozial

[594] Husserl, Erste Philosophie 1, 279; vgl. Welz, Kritik, 68.

[595] Welz, Kritik, 69 im Rekurs auf Szilasi, Nachwort, 91: „Husserl ist der erste, der es [das Bewusstsein, Anm.] als Handlungsfolge sieht, nicht als Substanz“.

[596] Welz, Kritik, 71. Welz zitiert dabei Husserl, Erste Philosophie 1, 152.

[597] Husserl, Ideen 1, 105**;** vgl. Welz, Kritik, 70.

[598] Husserl, Ideen 2, 281 (Überschrift des dritten Kapitels des dritten Abschnitts).Vgl. Husserl, Ideen 2, 297; vgl. Welz, Kritik, 70.

[599] In seiner Einleitung versteht Plessner das Werk von Berger und Luckmann als eine solche Alternative zum Idealismus Schelers. Vgl. Plessner, Einleitung Konstruktion, XIff.

[600] Solchem Verständnis im Sinne einer platonisch-idealistischen Seinsordnung entspricht, dass eine inhaltliche Parallele besteht zwischen Luckmanns Transzendenzenlehre und Schelers Ordnung der Wissenssphären. In letzterer wird ebenfalls zwischen Außen- und Innenwelt, Mitwelt und der Sphäre des Absoluten unterschieden (Krüger, Mediale Religion, 67f). Krüger verweist auf Scheler, Probleme einer Soziologie des Wissens, 56: „Nennen wir die *Seins- und Gegenstandssphären*, die nicht aufeinander zurückzuführen sind … Sie sind: a) die *Absolut*sphäre des Wirklichen und Werthaften, des Heiligen; b) die Sphäre einer *Mitwelt*, … d.h. die Sphäre von Gesellschaft und Geschichte, resp. des ‚anderen‘; c) die Sphären der *Außenwelt und der Innenwelt* sowie die Sphäre des eigenen *Leibes und seiner Umwelt*; d) die Sphäre des als *‚lebendig‘* Vermeinten; e) die Sphäre der *toten* und als ‚tot‘ erscheinenden *Körperwelt*“.

[601] So suggerieren die Autoren die Überwindung des ‚niederen‘ Animalischen durch das ‚höhere‘ Gesellschaftlich-Ideale (Berger/Luckmann, Konstruktion, 195).

beliebig zu kanalisieren seien, ist daher ein Fehlschluss. Die Biologie reicht vielmehr in das Soziale hinein. Das Biologische ist nicht nur ein formloses ‚Substrat', das gesellschaftlich beliebig geformt werden kann[602]. Da biologische Gesetzmäßigkeiten auch in der menschlichen Kultur weiter gelten, kann jedes kulturelle Phänomen auch biologisch erklärt werden (die Sesshaftwerdung als Erschließung neuer Nahrungsquellen, Sorge für den Nachwuchs als Fitnesserhöhung usw.). Wie die Soziobiologie zeigt, legen biologische Faktoren nicht nur fest, was psychologisch und kulturell möglich bzw. unmöglich ist, sondern (zusammen mit bestimmten Randbedingungen) auch, was tatsächlich realisiert wird.

Weitere Hinweise dafür, dass Luckmanns Theorie zu einer idealistischen Lesart tendiert, ergeben sich aus Passagen, in denen Luckmann das Verhältnis von Alltagswissen und außeralltäglichen symbolischen Sinnkonstruktionen eher als Dichtotomie zwischen getrennten Wissensbereichen, denn als Kontinuum gegenseitiger Beeinflussung beschreibt. Es wäre allerdings ein Missverständnis, von der jeweiligen Eigengesetzlichkeit pragmatischen Alltagswissens[603] bzw. höheren theoretischen Wissens auszugehen, sofern etwa das naturwissenschaftliche Wissen weder instrumentalistisch noch platonisierend[604] eingeschränkt werden kann, sondern für alle Wissenssphären relevant ist[605].

Dass die Tendenz zu einer idealistischen Ausdeutung der Ontologie lebensweltlicher Erfahrung ihre Ursache in den phänomenologischen Voraussetzungen dieser Ontologie hat, lässt sich schon bei Schütz an der Spannung ablesen, die zwischen dem Holismus lebensweltlicher Erfahrung und dem phänomenalistischen Grunddesign der Analyse besteht. So liegt eine Folge des phänomenalistischen (das heißt auf Sinnesdaten rekurrierenden) Begriffs von Erfahrung darin, dass Alltagserfahrung als etwas sukzessiv zu Erschließendes konzipiert werden muss: Der Erlebnisstrom bildet den harten Kern der Alltagserfahrung, der schrittweise durch Deutungsaktivität transzendiert werden muss. Da Erfahrung positivistisch gedacht ist, werden dabei die für jeden Positivismus typischen Probleme der Induktion, des Fremdseelischen[606] und der ‚ganz anderen' Außenwelt aufgeworfen. Ähnlich wie im Empirismus besteht daher bei Luckmann die Tendenz, den Alltagsverstand als Ergebnis von Gewohnheit und Wiederholung zu deuten, die Rückseiten der Gegenstände als erfahrungstranszendente Wirklichkeit, das Bewusstsein der Mitmenschen als black box, die Erfahrung ‚anderer Wirklichkeiten' als Bewusstsein eines Jenseits von Erfahrung. Es versteht sich allerdings von selbst, dass die damit

[602] Berger/Luckmann, Konstruktion, 194.

[603] So ist es einigermaßen befremdlich zu erfahren, dass Berger/Luckmann die kapitalistische Konkurrenzwirtschaft offenbar für unhinterfragbares Alltagswissen halten, während die Relevanz von Kunst, Religion und Philosophie sich für sie darauf beschränkt, als Beschäftigung für Mußestunden zu dienen (Berger/Luckmann, Konstruktion, 46).

[604] Vgl. die bereits erwähnte Bemerkung von Berger und Luckmann über die Theoretiker, „ihre Theorie habe keine Verbindung zu dem, was im Leben der Gesellschaft so vor sich geht, und sie lebten in einer Art Platonischem Himmel ahistorischer und außergesellschaftlicher Schau der Ideen" (Berger/Luckmann, Konstruktion, 126).

[605] So Albert, Kritischer Rationalismus, 24–40, in der Auseinandersetzung mit der sozialwissenschaftlichen Lehre von den Wissensformen: „Wir haben, glaube ich, Grund anzunehmen, daß tatsächlich alle Wissensformen in einem bestimmten Sinne ‚theoriehaltig' sind … Daß sie ‚theoriehaltig' sind, soll hier nur heißen, daß sie allgemeine Annahmen über die Beschaffenheit bestimmter Bereiche oder Aspekte der Wirklichkeit enthalten oder solche Annahmen voraussetzen. Gerade dieser Umstand ist ja ein wesentlicher Grund dafür, daß sie kommensurabel gemacht und kritisch gegeneinander verwertet werden können".

[606] Schütz, Der sinnhafte Aufbau, 116: „Damit ist aber auch gesagt, daß die *Fremdseelisches zum Gegenstand habenden Cogitationes prinzipiell zweifelhaft* sind …" (Hervorhebungen im Original). Vgl. Welz, Kritik, 134.

aufgeworfenen epistemischen Probleme keineswegs als Probleme der Alltagserfahrung aufgefasst werden können, der dies alles doch immer schon ‚zuhanden' ist[607].

Genauso verführt Luckmanns Rede von zu transzendierenden Grenzen der Erfahrung stellenweise dazu, die großen Transzendenzen als Überschreitung einer letzten Grenze der Erfahrung überhaupt anzusehen. Auf diese Weise würden der phänomenologische und der klassisch-metaphysische Begriff von Transzendenz schließlich doch noch zur Deckung gebracht. Andererseits ist dies in Luckmanns Rede von der ‚Transzendenz der Welt' gerade nicht intendiert – allein schon deshalb, weil auch der großen Transzendenz Wahrnehmungen korrespondieren. Durch eine idealistisch-platonische Deutung würde jedoch die Erfahrungstheorie Luckmanns wie am Ausgangspunkt des Erlebnisstroms, so auch am konzeptionellen Endpunkt des Erfahrungsjenseits in Inkonsistenzen hineingetrieben. So ist es kaum nachvollziehbar, wie die Erfahrung von etwas ins Spiel gebracht werden kann, das per definitionem jenseits der Erfahrung liegen soll. Aber auch empirisch gibt es Zweifel an der Annahme, es sei in der Primärstruktur wahrnehmungsgestützten Alltagsdenkens der Gedanke einer Grenze der Wahrnehmung mitgesetzt. Laut Newberg etwa kann das auf Ganzheit zielende meditierende Bewusstsein mit reduziertem Orientierungsfeld jedenfalls nicht als Erfahrung einer Grenze gedeutet werden. Vielmehr würde es „die Realität als formloses Ganzes wahrnehmen und deuten, ohne Grenzen, ohne Substanz, ohne Anfang und Ende"[608].

Man kann die Tendenz zur idealistischen Deutung bzw. zur Substantialisierung oder Verabsolutierung der Ontologie der Erfahrung als Folge des Umstands werten, dass sie bei Luckmann auf Grund der phänomenologischen Grundlegung mit einem Sozialkonstruktivismus verbunden ist. Auf diese Weise werden die Ergebnisse der Realwissenschaften ausgeblendet, die eine sachgemäße ontologische Präzisierung der Erfahrungsontologie Luckmanns leisten und damit ihren Status als Ontologie der Erfahrung sichern könnten. Denn der Versuch, etwa Luckmanns Rede von den ‚anderen Wirklichkeiten' einfach ontologisch offen zu lassen[609], kann nicht funktionieren. Die Verweigerung einer realistischen Interpretation dieses phänomenologischen Begriffs führt zwangsläufig dazu, dass die auf theoretischer Ebene mühsam errungene Unterscheidung zwischen einem phänomenologischen Begriff des Transzendierens und dem klassisch-metaphysischen Begriff der Transzendenz am Ende doch wieder zusammenfallen[610].

Wie angedeutet bedeutet die Entwicklung der Sozialphänomenologie bei Schütz und Luckmann in bestimmter Hinsicht durchaus auch eine Emanzipation von den strengen transzendentalphänomenologischen Vorgaben Husserls. Damit wäre der Weg frei,

[607] Stellenweise scheint dieser Holismus der Alltagserfahrung von den Autoren selbst eingeräumt zu werden: „Ich erfahre die Wirklichkeit der Alltagswelt als eine Wirklichkeitsordnung. Ihre Phänomene sind vor-arrangiert nach Mustern, die unabhängig davon zu sein scheinen, wie ich sie erfahre" (Berger/Luckmann, Konstruktion, 24).

[608] Newberg et al., Der gedachte Gott, 206.

[609] Vgl. Knoblauch, Populäre Religion, 64f: „Während substantialistische Religionsvorstellungen eine positive Bestimmung der Transzendenzerfahrung versuchen, bleibt der hier vorgeschlagene phänomenologische Begriff der großen Transzendenz sozusagen leer".

[610] Knoblauch, Populäre Religion, 64f, liefert sofort selbst das Beispiel solcher Ontologisierung, indem er den vermeintlich ‚leeren' Begriff der großen Transzendenz über die Vorstellung der ‚Grenzüberschreitung' präzisiert und sich damit wieder der klassischen Transzendenzvorstellung – in ihrer (post)modernen Variante der Metaphysik des unerkennbaren Absoluten – annähert.

Lebensweltanalyse konsequent als empirisches Unternehmen aufzufassen – das dann aber auch die ontologischen Implikationen der Realwissenschaften stets mit zu berücksichtigen hätte.

## 4.7. Zwischenbilanz und Ausblick

Wie ausführlich erläutert, lässt sich der phänomenologisch-konstruktivistische Rahmen der Erfahrungs- und Kulturtheorie Luckmanns nicht gut aufrechterhalten. Dies berührt jedoch in wichtigen Punkten nicht die inhaltliche Ausprägung jener zentralen Theorieelemente, die für das Verständnis von Narrationen und ihrer Wirklichkeit wichtig sind. Diese inhaltlichen Aspekte, die sich entsprechend als Anknüpfungspunkte für eine weitere Reflexion eignen, seien im Folgenden resümierend herausgearbeitet:

### *4.7.1. Die Erfahrungstheorie als hermeneutischer Schlüssel*

Inhaltlich lassen sich aus der Sozialphänomenologie Luckmanns eine Reihe von wichtigen und plausiblen Erkenntnissen zum Verständnis von Narrationen ableiten.

Zum einen hat Luckmann plausibel gemacht, dass es eine anthropologisch fundierte Ebene des Erfahrungswissens gibt, der zumindest von der Genese her alle kulturellen Institutionen und Sinndeutungen, inklusive der narrativen symbolischen Sinnsysteme, aufruhen. Damit bietet er für Narrationen einen einfachen, aber epistemisch kontrollierbaren hermeneutischen Schlüssel an, der universale Anwendbarkeit verspricht:

Zunächst ist die postulierte Struktur dieser Erfahrung bzw. dieses Erfahrungswissens plausibel. Es umfasst ein elementares Wissen um mich selbst, die Gegenstände meines Nahbereichs, die Personen meines Nahbereichs, mit denen ich kommunizieren kann, sowie ein Wissen um die Wirklichkeit als Ganzer, um die Welt. Dass dieser Gegenstandsbereich im Rahmen der Erfahrungstheorie Luckmanns als das Ganze der Wirklichkeit bzw. als Welt zu verstehen ist – Luckmann spricht von der ‚Transzendenz der Welt' im Sinne eines genitivus subjectivus – ergibt sich aus zwei Aspekten: Zum Ersten daraus, dass der Rahmen dessen, was durch die Wahrnehmung vorgegeben ist, durch diese Wirklichkeit nicht überschritten wird, denn Luckmann führt ja bestimmte Wahrnehmungen an, die zur Annahme dieses Wirklichkeitsbereichs führen. Zum Zweiten wird dies durch die Art dieser Wahrnehmungen bestätigt, welche Luckmann als Grundlage des Erfahrungswissens von der ‚Transzendenz der Welt' anführt. Es handelt sich wie ausgeführt vor allem um Erfahrungen der Endlichkeit: des Todes, der Machtlosigkeit gegenüber Naturgewalten; somit um die Erfahrung, dass die Wirklichkeit raumzeitlich größer ist als jede einzelne Person oder Sache. Hinzu kommen Wahrnehmungen, welche dadurch auf das Ganze verweisen, dass sie die festen Grenzen des eigenen Ichs oder der Dinge und Personen des Nahbereichs fraglich erscheinen lassen: Extase, Träume und Phantasien.

Auch der Gedanke der Erfahrungstranszendenz lässt sich – jenseits dialektischer Denkfiguren – als plausibler epistemischer und wissenschaftstheoretischer Sachverhalt rekonstruieren. Zum einen entspricht er dem wissenschaftstheoretischen Befund der Transzendenz der

Wahrnehmung‘ (Popper), sofern selbst in jeden empirischen singulären Es-gibt-Satz Theorieelemente eingehen, welche die zu Grunde liegende Wahrnehmung ergänzen – ohne sie zu überschreiten. Es handelt sich um eine Erfahrungstranszendenz mittels Sprache, die allerdings die Grenze möglicher (empirischer) Erfahrung nicht überschreitet. Dies gilt für die gesamten Realwissenschaften, sofern sie durch das Kriterium der (indirekten) empirischen Prüfbarkeit in diesem Rahmen bleiben. Epistemisch entspricht es dem Befund von Kognitionspsychologie und evolutionärer Erkenntnistheorie, dass Erkenntnis ein Prozess der projektiven Rekonstruktion der Wirklichkeit ist. Selbst elementare Wahrnehmung ist demnach immer schon durch die Funktion der Sinnesrezeptoren und die darauf aufbauenden Funktionen der verarbeitenden neuronalen Instanzen vorstrukturiert – und dies gilt in zunehmendem Maß für elementares Denken sowie schließlich für wissenschaftliche Throriebildung. Auch diese Unterscheidung von Wahrnehmung, Denken und Wissenschaft lässt sich bei Luckmann wiederfinden – in Form der These, dass vom Alltagswissen bis zum ‚außeralltäglichen‘ symbolischen Sinnsystem der Erfahrungsbezug ab- und der Theorieanteil zunimmt. Allerdings scheint auch Luckmann richtigerweise an der Differenz und Komplementarität der drei Zugänge festzuhalten, sofern das Außeralltägliche zumindest indirekt wahrgenommen werden kann und selbst der profane Umgang mit den Dingen bis hin zur scheinbaren Evidenz des Selbsterlebens theoretischen Einsichten von Wissenschaft und Technik zugänglich ist.

Selbst der bei Luckmann phänomenologisch begründete ontologische Vorrang der Erfahrung lässt sich epistemisch rechtfertigen: Zum einen ist die Struktur der Erfahrung weitgehend genetisch fixiert und somit nicht optional. Mit Kant gesprochen: der Gedanke des Ganzen ist ein notwendiger Vernunftbegriff, ein transzendentales Ideal, dem allerdings durchaus Anschauungen zu Grunde liegen, so dass die Grenze möglicher Erfahrung nicht überschritten wird. Zum zweiten ist es aus epistemischer Sicht plausibel, die Wahrnehmung als entscheidende Brücke zur Wirklichkeit aufzufassen – auch wenn die Wahrnehmng immer einer begrifflichen Rekonstruktion bedarf. Und drittens kann Erfahrung – mit Luckmann verstanden als Verbindung von Wahrnehmung, Erinnerung und Deutung – als urtümlichste Form des Denkens aufgefasst werden, auf die insofern der Realitätsakzent zu legen ist, als sie sich evolutionär bewährt hat und sich auf lange Sicht nur bewährt, was der Wirklichkeit entspricht[611]. Zu beachten ist allerdings, dass auf diese Weise nur ein ‚faktisches Apriori‘, kein Apriori im strengen transzendentalphilosophischen Sinne begründet werden kann. Denn die Feststellung der Verwurzelung der Struktur der Erfahrung bzw. des Erfahrungswissens im Menschen verdankt sich empirischen Befunden über das menschliche Erkenntnisvermögen, wie sie von kognitiver Psychologie und evolutionärer Erkenntnistheorie geliefert werden. Es liegt eine Zirkelstruktur der Selbstanwendung empirischer Erkenntnisse auf die natürlichen Bedingungen menschlichen Erkenntnisvermögens vor. Diese stellt deshalb keinen circulus vitiosus, sondern einen circulus virtuosus dar, weil es dabei nicht um den Versuch einer

[611] Die Rede von angeborener Alltagserfahrung scheint ein Paradox zu sein. Aus evolutionärer Sicht verweist Erfahrung aber nicht zwingend auf den Einfluss von Sinnesdaten. Erfahrung kann sich auch in ‚angeborenen Ideen‘ manifestieren, sofern die Umwelt die Träger jener Ideen, die der Wirklichkeit am besten entsprechen, selektiert. Solche Ideen sind dann aus der Perspektive des sie beherbergenden Individuums ontogenetisch a priori, phylogenetisch jedoch a posteriori (vgl. Vollmer, Was können wir wissen, 40; vgl. Vollmer, Evolution der Erkenntnisfähigkeit, 54; vgl. Vollmer, Mesokosmos und objektive Erkenntnis, 70; Vollmer, Das alte Gehirn und die neuen Probleme, 133; vgl. Vollmer, Kant und die Evolutionäre Erkenntnistheorie, 181).

Letztbegründung, sondern lediglich um die erklärende Anwendung von Ergebnissen von Erkenntnisprozessen auf diese selbst geht[612]. Somit wäre allerdings Luckmanns Ontologie der Erfahrung abzukoppeln von seiner phänomenologischen Begründung, denn diese ist weder mit der hier angesetzten Argumentation einer empirischen Erkenntnistheorie vereinbar, noch mit den epistemischen Implikationen einer solchen empirischen Erkenntnistheorie. Diese setzt nämlich voraus, dass den Theorien der Realwissenschaft das letzte Urteil über die Struktur der (Erfahrungs-) Wirklichkeit zukommt, während genau dieser Anspruch im phänomenologischen Denken konstruktivistisch bestritten und ‚eingeklammert' wird. Darauf wird zurückzukommen sein.

### *4.7.2. Eigenheiten des Narrativen als ‚heiliger Kosmos'*

Luckmann liefert eine recht detaillierte Beschreibung über Inhalt, epistemischen Status und Wirklichkeitsbezug von Erzählungen. Diese ergibt sich primär aus der Erfahrungsstruktur, die bei ihm als hermeneutischer Schlüssel der Narrationen fungiert. Diesbezüglich ist zunächst festzustellen, dass Narrationen im Konzept Luckmanns auf allen Bedeutungsebenen des Erfahrungswissens anzutreffen sind. Bereits im Bereich des Alltagswissens thematisieren sie die Biographie des Einzelnen wie auch die institutionellen Zusammenhänge, im Bereich des heiligen Kosmos ist der umfassende Weltbezug des Narrativen charakteristisch. Die drei Stufen der Transzendenz spiegeln sich somit in drei Typen von Erzählungen wider – auch wenn dies von Luckmann nicht explizit entfaltet wird.

Mit der starken Erfahrungsbezogenheit hängt die Sinndeutungsfunktion der Narrationen zusammen. Der von Luckmann verwendete Sinnbegriff ist durchaus mehrdeutig und kann sich in einem weiteren Sinn schlicht auf die semantische Dimension sprachlicher Deutungen beziehen. Im Zusammenhang mit dem Narrativen ist jedoch primär der Lebenssinn gemeint, der sich in ästhetisch-ethischer Normativität konkretisiert. Wie Luckmann ausführt, sind es orientierende Maximen, Werte und Normen höherer Allgemeinheit, welche einen notwendigen Bestandteil von Erzählungen ausmachen. Der Mehrwert des Narrativen gegenüber dem kognitiven Kern solcher normativer Orientierung scheint dabei in seiner Erfahrungs- bzw. Lebensnähe zu bestehen. Diese Differenz zwischen narrativer Deutung und kognitiver Überzeugung wird noch deutlicher in der Unterscheidung von Theorie und Narration. Diese wird insofern von Luckmann betont, als er wissenschaftlichen Theorien als solchen, etwa der modernen Kosmologie, die Fähigkeit abzusprechen scheint, als heiliger Kosmos fungieren zu können. Anders stellt sich dies laut Luckmann dar, wenn sich solche Theorien mit bestimmten Werten zu einer erfahrungs- bzw. lebensnahen und dann existenziell bedeutsamen Erzählung verbinden, wie dies laut Luckmann etwa bei einer naturalistischen Weltanschauung oder im Marxismus der Fall ist.

[612] Vollmer, Über vermeintliche Zirkel, 236. Vgl. Vollmer, Evolution und Erkenntnis, 309ff. Damit erweist sich Luckmanns zentrales Argument für eine phänomenologische Grundlegung der Sozialwissenschaften als hinfällig, denn der Befund, dass „das Alltagsleben … der Gegenstand der Sozialwissenschaften [ist]" und andererseits „wissenschaftliche Kommunikation … auf der Kommunikation im Alltagsleben [beruht]" (Luckmann, Phänomenologie und Soziologie, 201), stellt lediglich einen Fall der Selbstanwendung wissenschaftlichen Wissens auf sich selbst dar, keinen *circulus vitiosus* und somit auch kein „Problem".

Charakteristisch für Erzählungen ist somit nach Luckmann die Kombination von Erfahrungsorientierung und ästhetisch-ethischer Normativität mit theoretischen Bezugnahmen. Daraus ergibt sich eine interessante Variation der bisherigen Unterscheidung von Narration und Kognition. Denn wenn Luckmann behauptet, dass jede Erzählung theoretische Elemente beinhalte, dann scheint dies zu bedeuten, dass Narrationen immer schon theoretischer Interpretation unterworfen sind bzw. in einem Rahmen theoretischen Wirklichkeitsverständnisses stehen, von dem sie auch geprägt werden. Dies wäre der von Luckmann vertretenen Auffassung analog, dass elementares Erfahrungswissen immer schon sprachlich bzw. narrativ gedeutet auftritt, ohne dass damit die Differenz von Erfahrung und Deutung aufgehoben wäre.

Daraus ergibt sich eine charakteristische Abwandlung des durch Berger und Luckmann mit kritischem Vorbehalt von Comte übernommenen Schemas der Abfolge von Religion (im engeren Sinne) bzw. Mythos, Philosophie und Wissenschaft. Luckmann verwirft Comtes Gedanken eines historischen Entwicklungsgesetzes, vor allem aber seine Ersetzungsthese[613]. Was jedoch wie erwähnt in der Konzeption Luckmanns bestehen bleibt, ist der Gedanke dass Narrationen über ihre kognitiven Gehalte untereinander und mit dem Alltagswissen in Konkurrenz stehen und in diesem Zusammenhang mit Legitimationstheorien verbunden sind. Somit deuten Berger und Luckmann das Problem an, dass es etablierte heilige Kosmen wie das Christentum geben kann, die über normative Orientierung sowie Erfahrungsnähe ihr narratives Deutungspotential unter Beweis stellen, jedoch in kognitiver Hinsicht Plausibilitätsverluste erleiden. Das umgekehrte Problem wäre für moderne Narrationen wie den naturwissenschaftlichen Atheismus zu konstatieren, die zwar theoretisch plausibel und konkurrenzstark sind, jedoch durch den Abstand zu Erfahrungswirklichkeit und das schwache Sinnstiftungspotential narrative Integrationskraft vermissen lassen. Im ersteren Fall wären dann Verschiebungen von sprachlichen Motiven zu erwarten dergestalt, dass unplausible theoretische Behauptungen den Status von narrativen Erfahrungsdeutungen einnehmen, während im zweiten Fall die theoretischen Elemente einer verstärkten narrativen Deutung bedürften.

Ungeachtet dessen bleibt jedoch der Einwand bestehen, dass Berger und Luckmann nicht deutlich genug zwischen (narrativer) Deutung und theoretischer Erklärung unterscheiden. Dies zeigt sich prima facie daran, dass die Kategorie des ‚Wissens' pauschal auf alle möglichen Darstellungen bzw. sozialen Konstruktionen Anwendung findet. Wie erwähnt weisen Berger und Luckmann die normativ-epistemische Frage nach wahrem Wissen ausdrücklich zurück und deligieren diese an die Philosophie. Allerdings bleibt auch bei deskripitiver Perspektive die Aufgabe bestehen, in einem bestimmten sozialen Kontext zu unterscheiden zwischen Konstruktionen, die als Wissen und solchen, die als (narrative) Deutung aufzufassen sind. Im Zusammenhang mit dieser Problematik erweist sich auch die Rede von theoretischen Bestandteilen narrativer Darstellungen als missverständlich. Denn es ist streng genommen ein Unterschied, ob narrative Sinnsysteme vor theoretischem Hintergrundwissen interpretiert bzw. erklärt werden oder ob lediglich theoretische Vorstellungskomplexe und Motive in narrative Darstellungen aufgenommen werden.

[613] Berger/Luckmann, Konstruktion, 118, Anm.88.

### *4.7.3. Theoretizität, Rationalität und Wahrheit*

Trotz ihres konstruktivistischen Ansatzes räumen Berger und Luckmann ein, dass in theoretischer Hinsicht dem argumentativen Wettstreit von symbolischen Sinnsystemen bzw. ‚heiligen Kosmen' eine herausragende Rolle zukommt[614]. Jedenfalls ist die Gültigkeit symbolischer Sinnsysteme de facto keineswegs gesichert[615]. Berger und Luckmann bezweifeln zwar die soziale Durchsetzungskraft bzw. die Erkenntnisorientierung[616] von rationalen Argumenten, räumen aber wie erwähnt durchaus ein, dass sich in den mit theoretischen Fragen betrauten Wissenschaftszirkeln das Interesse an Wahrheit und Rationalität durchsetzen kann[617]. Im Übrigen ist es nicht notwendig, Berger und Luckmann so zu verstehen, als negierten sie kritische Rationalität und Wahrheitssuche. Vielmehr können sie so gelesen werden, dass sie die Frage nach Rationalität und Wahrheit von einer deskriptiven Soziologie, die lediglich an den sozialen Wirkungen vermeinter Wahrheit interessiert ist, an die Philosophie deligieren. Insofern wäre im Ansatz von Berger und Luckmann Raum, die Differenz von Wirklichkeit und vermeinter Wirklichkeit konsequenter in den Beschreibungen festzuhalten, als dies z.B. im Vergleich von haitianischer Besessenheitstheorie und New Yorker Neurosenlehre der Fall ist[618]. Die ‚Deutungs- und Verstehensprozesse' der ‚Teilnehmer' dürfen nicht unter dem Vorwand vermeintlich neutraler Deskription soziologischen ‚Theorierang'[619] erhalten. Es läge also im Rahmen der Theorie von Berger und Luckmann nahe, im Feld der

---

[614] So ist „eine traditionelle Religion, gezwungen, mit Populärwissen zu leben" bzw. eine „Koexistenz der Relativitätstheorie und der Astrologie" (Berger/Luckmann, Konstruktion, 94) gezwungen, ihre Binnenargumentation intersubjektiv und damit ‚metasozial' plausibel zu gestalten.

[615] Dem entspricht die These von Berger/Luckmann, Konstruktion, 114, dass „keine Gesellschaft zu völliger Gewißheit" verhelfe „und erst recht keine symbolische Sinnwelt". Dagegen steht die Bemerkung von Berger/Luckmann, Konstruktion, 112, eine ‚symbolische Sinnwelt selbst' brauche keine Legitimation mehr.

[616] Die Analysen der Autoren, z.B. zur Schulmedizin, stellen das dort vertretene Wissen nicht im Hinblick auf seine metasoziale innere Plausibilität dar, sondern analysieren selbst Argumente ausschließlich als Strategie zur Disziplinierung von Abweichler*innen bzw. als ‚Legitimationsmaschinerie' der „vollakkreditierten Bewohner der medizinischen Subsinnwelt", weshalb der Ausdruck ‚wissenschaftliche Beweise' auch konsequent in Anführungszeichen gesetzt wird (Berger/Luckmann, Konstruktion, 93f).

[617] Vgl. Berger/Luckmann, Konstruktion, 117. Entsprechend gestehen Berger und Luckmann beispielsweise zu, dass eine ‚Theorie', die meint ‚beweisen' zu können, „daß Rothäute nicht von Adam und Eva abstammen könnten", ‚kaum überzeugend zu nennen' ist (Berger/Luckmann, Konstruktion, 110).

[618] Berger/Luckmann, Konstruktion, 189: „In Haiti *ist* man von Dämonen besessen, und in New York *ist* man neurotisch. Besessenheit und Neurose sind also in beiden Zusammenhängen Elemente der objektiven und subjektiven Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist beide Male in der Alltagswelt empirisch zugänglich. Die entsprechende Psychologie ist ihr empirisch adäquat". Die Autoren rücken damit von ihrer Bemerkung ab, es gehe nicht um Theorie im wissenschaftlichen Sinn (Berger/Luckmann, Konstruktion, 186). Denn nun sind es ja Theorien mit wissenschaftlichem Anspruch, die dem gleichen soziologischen Relativierungsverfahren unterzogen werden, und umgekehrt sind es jetzt die subjektiven Wirklichkeiten, deren empirische Adäquatheit aus soziologischer Perspektive behauptet wird. Die Frage, „ob und wie eine psychologische Theorie über diese sozio-historische Relativität hinaus gelangen kann" wird zurückgewiesen (Berger/Luckmann, Konstruktion, 189). Allerdings sprechen die Autoren von empirischer Adäquatheit und Verifikation in den jeweiligen soziokulturellen Kontexten. Das Beispiel der Dämonologie erhält ja gerade dadurch seine Sprengkraft, dass diese sich in entsprechenden soziokulturellen Kontexten empirisch bewähren soll. Insofern bleibt die Beteuerung, man denke „nicht an wissenschaftliche Bewährung, sondern an Verifizierung im Alltagsleben" (Berger/Luckmann, Konstruktion, 189), unbefriedigend. Genauso fragwürdig ist die These, die „allgemeinere erkenntnistheoretische Tragfähigkeit" der betreffenden Theorie sei „für die empirische Verifizierung irrelevant" (Berger/Luckmann, Konstruktion, 189).

[619] Welz, Kritik, 149.

sozialen Wirklichkeitskonstruktionen eine doppelte Konvergenz hin zu Wahrheit und Wirklichkeit anzunehmen, die nicht nur das humane Erfahrungswissen, sondern auch die Ergebnisse der Wissenschaften zum Ausgangspunkt nimmt und mit rationalen Beurteilungskriterien für die Lösung kognitiver Konflikte rechnet[620]. Dies gilt umso mehr, als der wissenssoziologische Entwurf von Berger und Luckmann ein theoretisch-wissenschaftliches Unternehmen darstellt, das durchaus entsprechende Wahrheiten unterstellt bzw. zumindest implizit Wahrheitsansprüche erhebt.

Letztlich ist jedoch festzustellen: Obwohl nach Berger und Luckmann theoretische Elemente in Narrationen vorkommen, wird das Kognitive nicht vom Narrativen aufgesogen, sondern besetzt eigene Diskurse, die vom narrativen Diskurs unterschieden bleiben. Zwar betonen Berger und Luckmann immer wieder die integrative Rolle von Erzählungen, wobei die Integrationskraft ganze Gesellschaften betreffen soll. Hier scheinen die Ausführungen von Berger und Luckmann in die Nähe Koschorkes zu rücken. Indes stellen Berger und Luckmann andererseits gerade das Zerbrechen dieses gesellschaftsumspannenden heiligen Kosmos heraus, welches mit der Ausdifferenzierung und Pluralisierung der Diskurse einhergehe. Die von Berger und Luckmann beschriebene Herausbildung (mehrerer) spezieller religiöser Institutionen verdeutlicht anschaulich, dass sich die Integrationskraft von Narrationen auf den Bereich persönlicher Sinnstiftung konzentriert und allein zu diesem Zweck mit anderen Darstellungsformen wie etwa den Realwissenschaften Interpretationsbeziehungen aufbaut[621], wohingegen Koschorke das Narrative als das universale Bindemittel zwischen den Diskursen versteht.

[620] Dazu passt allerdings nicht, etwa im Konflikt zwischen der „orthodoxen Medizin und Chiropraktikern, Homöopathie oder Christian Science“ (Berger/Luckmann, Konstruktion, 91) zu suggerieren, es handele sich um einen Disput zwischen „abgetrennten Sinnwelten“, der „gemessen am allgemeinen Wissensvorrat“ als „völlig esoterisch“ (Berger/Luckmann, Konstruktion, 90) bzw. als „reine Theorie“ (Berger/Luckmann, Konstruktion, 86) zu beurteilen sei.

[621] Ob aus Sicht von Luckmann eine rationale Einheit der Diskurse möglich ist, bleibt allerdings unklar, sofern auch Luckmann den modernen Prozess der Ausdifferenzierung der Diskurse einerseits als deren (funktionale) Verselbständigung begreift (Luckmann, Unsichtbare Religion, 137f), welcher zur Auflösung eines umfassenden gesellschaftlichen Sinnzusammenhangs (Luckmann, Unsichtbare Religion, 137), zum Verlust ‚eines umfassenden kosmischen Sinns‘ (Luckmann, Unsichtbare Religion, 153) bzw. zum Zerbrechen des ‚heiligen Kosmos‘ (Luckmann, Unsichtbare Religion, 141) führe. Andererseits betont Luckmann, dass diese Entwicklung nicht den Sinn schlechthin unterminiere, sondern lediglich zur Privatisierung der Sinnsuche führe (Luckmann, Unsichtbare Religion, 139f), das heißt zur Marktförmigkeit persönlicher Sinnkonstruktionen, die durch Auswahl in einem „Warenlager aus Möglichkeiten“ (Luckmann, Unsichtbare Religion, 140) zustande komme. Diese Auswahl kann laut Luckmann durchaus rational sein, sofern sie nicht nur nach ‚individuellen Präferenzen‘ (Luckmann, Unsichtbare Religion, 140) zustande kommt, sondern sich als gesellschaftlicher Wettstreit von Sinnkonzeptionen bzw. Themen ‚letzter Bedeutung‘ vollzieht (Luckmann, Unsichtbare Religion, 140f). Ob sich ein von individuellen Entscheidung abhängiges modernes ‚System von letzten Bedeutungen‘ als konsistent, tragfähig und gesellschaftlich wirksam darstellt oder ‚leicht zerbrechlich‘ und privatistisch bleibt, wie Luckmann mutmaßt (Luckmann, Unsichtbare Religion, 145.147f), dürfte entscheidend davon abhängen, ob der Sinndiskurs rational oder doch eher ‚emotional, affektiv und ad hoc‘ (Luckmann, Unsichtbare Religion, 148) geführt wird. Ein rationaler Diskurs wiederum wird sich mit der (‚funktionalen‘) Eigenlogik der Diskurse (Luckmann, Unsichtbare Religion, 143) nicht abfinden, sondern nach einer rationalen Integration streben.

# 5. Narrative Ontologie – religionspädagogische Schlussfolgerungen

An dieser Stelle sollen die Erträge der narratologischen Ausführungen von Koschorke, der ästhetischen Verortung des narrativen Diskurses bei Lyotard und vor allem Luckmanns Theorie der narrativen ‚heiligen Kosmen' als Sinndeutung ‚großer Transzendenzen' aufgegriffen und zu einer einheitlichen Theorie weiterentwickelt werden. Die Weiterentwicklung setzt besonders an jenen Aspekten an, die in den vorangegangenen Kapiteln Gegenstand kritischer Auseinandersetzung gewesen sind. In dieser Arbeit werden Koschorkes vernunftkritischer Pan-Narrativismus, Lyotards absoluter Pluralismus und Luckmanns phänomenologische Letztbegründungsintuitionen verworfen. Somit kommt der grundsätzlichen Klärung des Verhältnisses von Narration und Kognition bzw. der Neubestimmung des Verhältnisses von narrativer und realwissenschaftlicher Ontologie eine zentrale Rolle zu.

Die Perspektive bleibt im Folgenden die einer allgemeinen Erzähltheorie. Es geht darum, eine narrative Ontologie zu skizzieren, die als hermeneutischer Schlüssel für alle Arten von Erzählungen dienen kann. Aus religionspädagogischer Perspektive ist dabei auf das Verhältnis von biblischen und außerbiblischen, insbesondere popkulturellen Erzählungen noch einmal gesondert zu reflektieren.

## 5.1. Narrative und realwissenschaftliche Ontologie

### *5.1.1. Empirische Erfahrungstheorie – faktisches Apriori*

Die folgenden Überlegungen zu einer narrativen Ontologie setzen an einem Befund an, der sich in der Auseinandersetzung mit Luckmann ergeben hat: Die Grundstrukturen der Erfahrung sind nicht im Rahmen eines phänomenologischen Unternehmens der Letztbegründung zu erheben, das sich der empirisch-realwissenschaftlichen Perspektive gegenüber autonom wähnt. Aus der Nicht-Eliminierbarkeit kultureller Faktoren im Leben eines jeden Menschen ist nicht abzuleiten, eine Reflexion auf anthropologisch vorgegebene Überzeugungen oder Denkstrukturen sei nur ‚logisch' als transzendental-phänomenologische Reflexion denkbar, wie Luckmann anzunehmen scheint. Demgegenüber die mundane Einbettung des Individuums ernst zu nehmen, bedeutet, aus der mundanen Perspektive und auf empirischem Weg solche Grundstrukturen der Erfahrung zu bestimmen[1]. Wenn von invarianten Strukturen der Alltagserfahrung die Rede ist, dann ist solche Rede daher zunächst als eine fallible Hypothese im psychologischen, soziobiologischen und evolutionär-epistemischen Sinne aufzufassen.

[1] Auch im Religionsdiskurs ist ein Wechsel von im weitesten Sinne transzendentalphilosophischen zu empirischen Erklärungen zu verzeichnen – allerdings ohne dass die Unvereinbarkeit der beiden Zugänge zu entsprechenden philosophischen Konsequenzen führen würde: „Was sich … zu zeigen scheint, ist eine Verschiebung weg von subjektivitätstheoretischen Argumenten hin zu allgemeineren anthropologischen und kulturanthropologischen Anmarschwegen, die die Religion nicht durch das Nadelöhr einer zur Selbstdeutung genötigten Subjektivität zu rekonstruieren suchen, sondern Religion verstehen als phänomenales Merkmal menschlicher Existenz, in dem kognitive, affektive, soziale, politische und dann auch transzendentallogisch interpretierte Momente zusammenspielen" (Evers, Neuere Tendenzen Dogmatik).

Andererseits kann sich über die empirische Feststellung charakteristischer ‚instinktiver' Überzeugungen bzw. Erfahrungsstrukturen auch eine normative Relevanz ergeben, sofern es sich bei den empirisch ermittelten Denkstrukturen um unhintergehbare Voraussetzungen handelt, für die gilt, dass man nicht bezweifeln sollte, was man gar nicht bezweifeln kann[2].

Die Behauptung solcher Invarianten des Denkens hat zwar nicht mehr den Status eines unhinterfragbaren Erkenntnisfundaments, ist also nicht mehr a priori im normativ-erkenntnistheoretischen Sinn. Dass solche Invarianten des Denkens de facto existieren, kann sich aber als plausible Hypothese erweisen, so dass diese Invarianten als Apriori im deskriptiv-erkenntnistheoretischen Sinne, das heißt als ‚faktisches Apriori' zu berücksichtigen wären. Natürlich ist dann immer in Erwägung zu ziehen, dass sich dies in Zukunft ändern könnte[3].

Der empirische Zugang zu den Invarianten elementaren Denkens hat jedoch auch eine dazu gegenläufige normativ-epistemische Konsequenz. Bei der Erhebung solcher Invarianzen im Rahmen einer realwissenschaftlichen Anthropologie oder Erkenntnistheorie sind die Ergebnisse der anderen Realwissenschaften mit zu berücksichtigen. Luckmanns in anderem Zusammenhang vorgetragene These ist zutreffend: „[J]ede Psychologie hat eine Kosmologie zur Voraussetzung"[4]. Da der Mensch als Produkt der Evolution des Kosmos anzusehen ist, kann die realwissenschaftliche Rekonstruktion von Invarianten des Denkens keine Wirklichkeiten postulieren, für die im Kontext aller anderen Realwissenschaften nichts spricht. Anders gesagt, eine realwissenschaftliche Rekonstruktion von Invarianten der Erfahrung bzw. des elementaren Denkens muss sich im Rahmen des realwissenschaftlichen Weltwissens halten. Das ergibt sich allein schon aus dem gegenüber dem ursprünglichen phänomenologischen Ansatz veränderten Status der Erhebung solcher Invarianzen, welche sich nicht mehr auf epistemische Abschirmungsprinzipien transzendentalphilosophischer oder phänomenologischer Art berufen kann. Die Erhebung de facto invarianter Erfahrungsstrukturen kann jetzt nicht mehr wie die Phänomenologie gegenüber den Realwissenschaften den Anspruch einer fundamentalen transzendentalen Wirklichkeitserkenntnis erheben. Vielmehr handelt es sich um ein empirisches Unternehmen, das den Realitätsakzent entsprechend auf die Ergebnisse der Realwissenschaften legen muss.

Diese Überlegungen setzen sich dem Einwand aus, dass durch solche ontologischen Festlegungen das Ergebnis der empirischen Erhebung gedanklicher Invarianzen des Alltagswissens ungebührlich präjudiziert werde. Einer naturalistischen Festlegung scheinen insbesondere Ergebnisse zu widerstreiten, welche zu dem Ergebnis kommen, dass Menschen als ‚natural born theists'[5] anzusprechen seien. Interpretiert man diesen Einwand jedoch in der

[2] Peirce, Was heißt Pragmatismus, 5.416: „Das aber, was man überhaupt nicht bezweifelt, muß man als untrüglich, als absolute Wahrheit ansehen, und man sieht es auch so an". So geht es Peirce beispielsweise bei der Wunderthematik nicht darum "ob Wunder oder die Erhörung von Gebeten in einem abstrakten Sinne möglich sind oder nicht. Die Frage ist, ob es sich dabei um konstitutive Bestandteile menschlicher Erfahrung handelt, die es wert sind, im Vergleich mit den überwältigenden Tatsachen allen Lebens in Betracht gezogen zu werden, die keiner je bezweifelt hat noch je bezweifeln wird" (Peirce, Religion und Politik, 248f).

[3] Voland, Die Natur des Menschen, 126: „Gott mag tot sein oder auch nicht – die Vorstellung von Gott ist es jedenfalls nicht. Sie kann auch gar nicht sterben, weil sie als Teil der menschlichen Natur ein ewiges Leben lebt. Oder zumindest ein ‚vorläufig ewiges' Leben, denn man weiß ja nicht, welche evolutionären Umkonstruktionen dem Menschen noch bevorstehen".

[4] Berger/Luckmann, Konstruktion, 187.

[5] Exemplarisch Kelemen, Are Children ‚Intuitive Theists'? 295–301; vgl. Voland, Homo naturaliter religiosus, 295.

strengstmöglichen Weise, so scheinen innere Widersprüche vorprogrammiert, denn eine theistische Überzeugung müsste dann auch für solche Forscher angenommen werden, welche aus guten empirischen Gründen von einer evolutionären Entwicklung ohne übernatürliche Eingriffe ausgehen (schwacher Naturalismus) und in Folge dessen auch die Annahme eines streng jenseitigen Gottes als überflüssige metaphysische Zutat ablehnen (starker Naturalismus)[6]. Aufzulösen wäre ein solcher Widerspruch nur durch die zusätzliche Annahme, dass es sich um bloße (frühkindliche) Dispositionen handelt, die im Laufe der kognitiven Entwicklung überwunden werden können oder von denen man sich durch spätere „intellektuelle Anstrengung … los[]sagen“[7] kann. Dies würde allerdings den Charakter solcher kognitiven Dispositionen als de facto apriorische Struktur elementaren Denkens bzw. Alltagswissens in Frage stellen. Wie also ist dieser scheinbare Widerspruch aufzulösen?

### *5.1.2. Vagheit des Erfahrungswissens*

Eine Lösung möglicher Widersprüche zwischen Erfahrungswissen und theoretischem Wissen scheint möglich, wenn man den von Kelemen verwendeten Begriff des ‚intuitiven Theismus‘ so versteht, dass es sich um eine vage Disposition des Denkens handelt, nicht um eine präzise philosophische These[8]. Dies würde dann allerdings von den untersuchenden Entwicklungspsychologen eine erhöhte Sorgfalt bei der Rekonstruktion der zu Grunde liegenden Struktur der kognitiven Disposition bzw. des Erfahrungswissens erforderlich machen. Luckmanns Begriff der ‚großen Transzendenzen‘ scheint jedenfalls zur Beschreibung der gemeinten Erfahrungsdimension besser geeignet zu sein, als der metaphysisch aufgeladene präzisere Begriff des Theismus.

Dass eine solche Sorgfalt bzw. das entsprechende Problembewusstsein oft nicht gegeben ist, verdeutlicht Volands Analyse der Spiritualität. Ähnlich wie Luckmann mit dem Begriff der ‚großen‘ Transzendenz konzentriert sich Voland auf außeralltägliche Erfahrungen, das heißt „mentale[] Zustände der besonderen Art: Meditation, Hypnose, Trance, Ekstase“[9]. Voland macht vor allem zwei soziobiologisch relevante Funktionen von Spiritualität aus, die den Schluss nahelegen, dass es sich bei Spiritualität um ‚Adaption‘ statt um ein evolutionäres ‚by-product‘ handelt[10], so dass Spiritualität entsprechend als eine de facto unvermeidliche Gegebenheit aufzufassen wäre:

Zum einen dient Spiritualität nach Voland der ‚Kontingenzbewältigung‘[11]: „Angst, Stress, Schmerz können durch mystische Hingabe an religiöse Fiktionen abgewehrt werden“[12]. Zum

[6] Kanitscheider, Materie, 70f.
[7] Voland, Homo naturaliter religiosus, 295.
[8] Diese Idee lässt sich auf Peirces ‚Logik der Vagheit‘ zurückführen, welche faktische Unbezweifelbarkeit mit Vagheit korreliert. Vgl. Peirce, Consequences of Critical Common-Sensism, 5.523: „...criticism can only attack a proposition after it has given it some precise sense in which it is impossible entirely to remove the doubt“; vgl. Peirce, Consequences of Critical Common-Sensism, 5.505: „the Critical Common-sensist holds that all the veritably indubitable beliefs are vague …“; vgl. Peirce, Consequences of Critical Common-Sensism, 5.507: „Yet there are beliefs of which such a critical sifting invariably leaves a certain vague residuum unaffected“.
[9] Voland, Homo naturaliter religiosus, 297.
[10] Voland, Homo naturaliter religiosus, 294.307.
[11] Voland, Homo naturaliter religiosus, 298.307.
[12] Voland, Homo naturaliter religiosus, 298.

anderen stärke die so verstandene Spiritualität das ‚Bindungssystem'[13] bzw. die jeweilige „Lebensgemeinschaft"[14] und befähige so zu „besondere[n] Altruismusleistungen"[15], wenn es darum geht, dass „Fährnissen des Lebens … unter Umständen nur koordiniert erfolgreich zu begegnen [ist]"[16]. Mental wird dies laut Voland möglich „durch eine Form der Ich-Entgrenzung, durch das Gefühl des Eins-Seins mit dem Ganzen"[17].

Es fällt auf, dass bei Voland an den zitierten Stellen zwei Interpretationen spiritueller, das heißt außeralltäglicher Erfahrungen (die auch bei Vollmer ggf. narrativ zur Darstellung kommen) nebeneinander her laufen: Einmal spricht er von , mystischer Hingabe an religiöse Fiktionen', das andere Mal von ‚Ich-Entgrenzung, durch das Gefühl des Eins-Seins mit dem Ganzen'. Beide Interpretationen sind aber durchaus nicht gleichbedeutend. Legt man die bei Luckmann herausgearbeitete Unterscheidung von Erfahrung und (narrativer) Deutung zu Grunde, so liegt die Annahme nahe, dass Voland nur im zweiten Fall eine adäquate, auf Erfahrung und ihre Vagheit zielende Interpretation vorlegt – die im Übrigen durch neurophysiologische Untersuchungen von Newberg, D'Aquili et al. bestätigt werden[18]. Im ersten Fall hingegen wird der Gegenstand der Hingabe unter der Hand in Richtung eines Theismus oder Jenseitsglaubens konkretisiert, indem die faktisch gegebenen narrativen Ausdrucksformen unreflektiert ontologisiert werden. Ausgehend von Luckmann könnte man dies so verstehen, dass Voland an dieser Stelle die invariante Struktur elementaren Erfahrungswissens mit deren kulturbedingter Deutung verwechselt. Aber auch die eigenen Distinktionen werden hier missachtet, unterscheidet Voland doch die projektiv-metaphysische Überschussproduktion menschlichen ‚Konfabulierens'[19] auch soziobiologisch-funktional deutlich von den außeralltäglichen Erfahrungen von Spiritualität und Religiosität.

Das Problem solcher metaphysischer ‚Besetzungen' an sich vager Erfahrungen besteht nicht nur darin, dass sie den Erfahrungen, welche sie beschreiben sollen, nicht gerecht werden. Vielmehr hindern sie daran, eine adäquate präzisierende Interpretation jener Wirklichkeit vorzunehmen, welche in diesen Erfahrungen vage zur Darstellung kommt. Beseitigt man solche vorschnellen metaphysischen Ausdeutungen, die sich wie gezeigt nicht nur bei religionsaffinen Interpreten wie Luckmann[20],sondern auch bei dezidierten Naturalisten wie Vollmer finden, so ist der Weg frei für eine realwissenschaftliche Interpretation solcher Invarianten des Erfahrungswissens. Denn es geht darum, die vagen Erfahrungen zu interpretieren, aber eben nicht mehr wie in der Phänomenologie mit dem Ziel einer ersten Wissenschaft, die den Realwissenschaften vorgeordnet ist, sondern mit dem Ziel einer

[13] Voland, Homo naturaliter religiosus, 297f.
[14] Voland, Homo naturaliter religiosus, 299.
[15] Voland, Homo naturaliter religiosus, 298.
[16] Voland, Homo naturaliter religiosus, 299.
[17] Voland, Homo naturaliter religiosus, 299.
[18] Auf Newberg et al., Der gedachte Gott, beruft sich Voland, Homo naturaliter religiosus, 299, ausdrücklich.
[19] Voland, Homo naturaliter religiosus, 296: „An den Grenzen des Wissens, der Erfahrung und der Erinnerung entstehen … ganz automatisch konfabulierte Geschichten, die, weil sie Angst reduzierend wirken sollen, plausibel sein müssen … Deshalb sind die Bilder, die sich Menschen vom Jenseits machen, letztlich Projektionen einer diesseits tauglichen Psyche".
[20] So etwa, wenn Luckmann wie erwähnt den Tod unter die ‚großen Transzendenzen' einreiht und als Überschreiten einer Jenseitsgrenze interpretiert: „Wenn unseresgleichen diese Grenze überschreitet, kehrt er nicht zurück" (Luckmann, Nachtrag, 170).

Interpretation bzw. Erklärung von den Realwissenschaften her. Das heißt elementares Erfahrungswissen kann nicht ohne Weiteres als illusorisch qualifiziert werden, ist aber auch nicht von sich aus ontologisch letztgültig, sondern empfängt seine ontologische Bestimmung von den bestimmten Sprachformen, das heißt von den realwissenschaftlichen Theorien, die den epistemischen Hintergrund der empirischen Erfahrungsanalyse bilden. Eine theistische oder mit Jenseitsvorstellungen operierende Erfahrungstheorie würde demnach weder der vagen Erfahrung noch dem realwissenschaftlichen Hintergrundwissen gerecht werden.

Damit rückt der Aspekt der Vagheit des Erfahrungswissens in den Fokus, der eng mit der empirischen Natur des Aufweises solcher vagen Erfahrungsstrukturen zusammenhängt. Denn der empirische Aufweis des Alltagsdenkens bzw. der Alltagserfahrung kann natürlich keine direkte normative Geltung beanspruchen. Alltagsdenken ist nicht direkt zugänglich und darüber hinaus vieldeutig, das heißt sein Sinn und seine Bedeutung sind nur hypothetisch erschließbar – und zugleich kann die Einsicht in die irreduzible Vagheit der Erfahrung als erste und wichtigste empirische Erkenntnis bezüglich des zur menschlichen Ausstattung gehörenden Erfahrungswissens gelten.

Daher wäre es ein Fehler, von fest umrissenen, bestimmten Behauptungen auszugehen. Erfahrungswissen ist wohl Wissen, Überzeugung, Theorie – allerdings in einem vagen Sinne, der vielleicht auf seine Vorsprachlichkeit zurückzuführen ist, der aber auf jeden Fall einer direkten Präzisierung bzw. Verobjektivierung Grenzen setzt. Daher ist es sinnvoll, zwischen Erfahrung und Theorie (im engeren Sinne) bzw. zwischen primären und sekundären Theorien[21] zu unterscheiden. Es handelt sich somit um ein Missverständnis, von einer evolutionären Erkenntnistheorie eine präzise Bestimmung des angeborenen Wissens zu erwarten bzw. eine solche liefern zu wollen. Beispielsweise setzt sich Volands Versuch, „unsere mesokosmisch-anschauliche Bewegungslehre“ anhand von Buridans ‚mittelalterlicher Impetustheorie‘ zu präzisieren[22], nur unnötiger Kritik aus.

Die Vagheit der ursprünglichen Alltagserfahrung der Dinge und der Welt bzw. des Einen und Vielen lässt sich nach Peirces Logik der Vagheit als ‚problematische‘ Aussage[23], das heißt als Frage verstehen. Diese (unabweisbare) Frage beinhaltet nach Peirce zwar immer schon eine – zumindest vage – Antwort, weist aber denoch über sich hinaus, und kann so erklären, warum eine Interpretationsdynamik in Gang kommt, die auf Präzisierung der ursprünglichen Alltagserfahrung zielt[24].

[21] Albert, Kritischer Rationalismus, 33: Im Unterschied zu ‚sekundären‘ wissenschaftlichen Theorien handelt es sich bei ‚primären‘ Theorien „um Alltagswissen, das sich auf unsere alltägliche Welt bezieht, die eine anschauliche Welt der mittleren Dimensionen ist“. Solche „primäre Theoriebildung … scheint … keine wesentlichen interkulturellen Unterschiede aufzuweisen“. Albert bezieht sich auf Horton, Tradition and Modernity Revisited, 228: „I propose that, for ‚everyday discourse‘ and ‚theoretical discourse‘, we substitute ‚primary theory‘ and ‚secondary theory‘“ und die darauf folgenden Erläuterungen.

[22] Vollmer, Jenseits des Mesokosmos, 152.

[23] Linde, Gewissheit, 961-976, insbesondere 970; vgl. Schmuck, Peirces Religion of Science, 276.

[24] Schmuck, Peirces Religion of Science, 80ff, 137ff, 146f, 190f, 200ff, 226f.

### *5.1.3. Bestätigungen aus der empirischen Anthropologie*

Die biologische Anthropologie beherbergt eine ganze Reihe von theoretischen Perspektiven von der Neuro- bis zur Soziobiologie, die alle für eine Erfahrungstheorie auf empirischer Grundlage, die als hermeneutischer Schlüssel für Erzählungen dienen soll, relevant werden können. Neben den bereits erwähnten ultimaten Erklärungen der Soziobiologie stehen andere Ansätze, etwa aus der Verhaltens- und Lerntheorie, die nicht nur weitere proximate Erklärungen hinzufügen, sondern eine kritische Prüfung der behaupteten elementaren Grundstrukturen des Denkens ermöglichen. Luckmanns (modifizierte) Theorie der drei Transzendenzen lässt sich auf diese Weise evaluieren. Konvergieren die verschiedenen Ergebnisse, so kann dies als eine Bestätigung der fraglichen Erfahrungstheorie aufgefasst werden.

Luckmann hat Meditationserfahrungen nicht explizit zu den Erfahrungen großer Transzendenz gezählt. Entscheidend ist jedoch für ihn an Erfahrungen großer Transzendenz, dass Menschen die Grenzen der Selbstbezüglichkeit überschreiten – und zwar nicht in der Identifikation mit einzelnen Gegenständen (kleine Transzendenz) oder Personen im Erlebnis sozialen Zusammenhangs (mittlere Transzendenz), sondern im Blick auf die Welt als Ganzer, also dem, was alles Einzelne übersteigt (‚Transzendenz der Welt'). Diese Charakterisierung deckt sich an den entscheidenden Stellen mit der Beschreibung meditativer Erfahrung durch Newberg, auf die sich wie erwähnt auch der Soziobiologe Voland bezieht. Denn Newberg spricht bezüglich meditativer Erfahrung von einem „Verlangen, sich mit etwas zu verbinden, das größer ist als wir selbst"[25]; es handele sich um ein Gefühl der „Unendlichkeit […] als sei ich ein Teil von jedem und allem, das existiert"[26]. Der Meditierende „erkennt [plötzlich], dass er keine isolierte Einheit ist, sondern unauflöslich mit der gesamten Schöpfung verbunden"[27].

Faszinierend an den Untersuchungen von Newberg et al. ist nicht allein die Übereinstimmung in der Beschreibung dessen, was Luckmann Erfahrungen ‚großer Transzendenz' nennt, sondern der Umstand, dass er aus wissenschaftstheoretischen Gründen im Unterschied zu Luckmanns phänomenologischem Ansatz in der Lage ist, eine empirische Validierung seiner erfahrungstheoretischen Behauptungen vorzunehmen, so dass er sich dabei auch nicht auf die Introspektion seiner meditierenden Proband*innen verlassen muss. Allerdings lässt die Beteuerung von Newberg, dass meditative Erfahrungen „durchaus real und mit soliden wissenschaftlichen Verfahren zu messen und zu verifizieren sind"[28] die Frage offen, um was es bei einer solchen empirischen Validierung sinnvollerweise gehen kann. Die Beteuerung der Realität von Erfahrungen scheint ebenso willkürlich wie ein eventueller pauschaler Projektionsverdacht. Entscheidend dürfte sein, was eine Erfahrungstheorie behauptet und ob

[25] Newberg et al., Der gedachte Gott, 10.
[26] Newberg et al., Der gedachte Gott, 11.
[27] Newberg et al., Der gedachte Gott, 10.
[28] Newberg et al., Der gedachte Gott, 11. Vgl. auch die Schlussfolgerung von Newberg et al., Der gedachte Gott, 17, es lägen „fundierte Beweise dafür" vor, „dass die mystischen Erfahrungen unserer Versuchspersonen – die veränderten Bewusstseinszustände, die sie als das Aufgehen des Selbst in etwas Größerem beschreiben – nicht von emotionalen Irrtümern herrührten oder einfach bloßes Wunschdenken darstellten, sondern vielmehr mit einer Reihe wahrnehmbarer neurologischer Prozesse einhergingen, die zwar ungewöhnlich sind, aber nicht außerhalb des Spektrums normaler Gehirnfunktionen liegen. Mit anderen Worten, mystische Erfahrung ist biologisch real und naturwissenschaftlich wahrnehmbar".

dies im Rahmen des vorauszusetzenden wissenschaftlichen Hintergrundwissens realistisch deutbar ist. Bei einer Proband*in, die im obigen Sinn von meditativen Einheitserfahrungen berichtet, dürfte das unproblematischer sein als bei einem Proband*in, der etwa das Erscheinen fliegender weißer Mäuse behauptet. Daher können die mittels Computertomographie[29] erhobenen neurophysiologischen Erklärungen meditativer Erfahrungen auch weniger als Entlarvung, denn als eine Bestätigung der introspektiven Berichte der Meditierenden gewertet werden. Im Einzelnen stellt sich die neurobiologische Faktenlage folgendermaßen dar:

Während der Meditation ist eine ungewöhnliche Inaktivität im Lobus parietalis superior, dem oberen Scheitellappenabschnitt – vereinfacht: dem Orientierungsfeld (OF) – festzustellen. Aufgabe des OF ist „die Orientierung des Individuums im physikalischen Raum“[30]. „Um diese wichtige Funktion zu erfüllen, muss das Orientierungsfeld zuerst eine klare und konstante Wahrnehmung der physischen Grenzen des eigenen Selbst erzeugen“[31]. Dazu „ist das Orientierungsfeld auf einen stetigen Zustrom von Nervenimpulsen sämtlicher Körpersinne angewiesen“[32]. Die Aufnahmen weisen im OF „große dunkle Flecken von kühlem Grün und Blau auf – Farben, die einen drastischen Rückgang der Aktivität anzeigen“[33].

Mit diesen Befunden lässt sich die meditative Erfahrung erklären, so dass die erfahrungstheoretische Beschreibung solcher ‚großer Transzendenzen‘ eine indirekte Bestätigung erfährt: Durch die Meditationspraxis wurde das OF „der Information beraubt …, die es braucht, um seine Aufgabe richtig zu erfüllen“[34]. „Würde das Orientierungsfeld sein Unvermögen, die Grenze zwischen Selbst und Außenwelt dingfest zu machen, so verstehen, dass eine solche Unterscheidung gar nicht existiert? In diesem Fall hätte das Gehirn gar keine andere Wahl: Es bleibe ihm nur die Wahrnehmung, dass das Selbst endlos und auf das Engste mit allem verbunden sei, was der Geist erfasst“[35].

Eine weitere bemerkenswerte Konvergenz zu Luckmanns Theorie scheint mit Überlegungen zu Einsicht und Zeitverständnis gegeben, welche schon lange zum fest etablierten Erkenntnisbestand der klassischen Verhaltensbiologie gehören. Demnach besteht Einsicht in der Fähigkeit, Gegenstände (und damit verbunden auch sich selbst und andere Personen) zu identifizieren, Ereignisse und Prozesse zwischen Dingen mental zu repräsentieren („innere Repräsentation“[36]) und im Hinblick auf mögliches Verhalten in der Zukunft durchzuspielen.

[29] Newberg et al., Der gedachte Gott, 12, beschreiben die Methodik im Ergebnis folgendermaßen: Eine SPECT-Kamera (Kamera für Single-Photon-Emissions-Tomographie) stellt mittels radioaktivem Marker den Durchblutungszustand der einzelnen Gehirnareale im Moment tiefster meditativer Erfahrung dar. Der Durchblutungsgrad ist ein Maß für die Aktivität der einzelnen Gehirnbereiche. Wenn man die Funktion der betreffenden Gehirnbereiche, die im Zustand der meditativen Erfahrung aktiviert sind, kennt, kann man die Erfahrung besser verstehen.

[30] Newberg et al., Der gedachte Gott, 12.

[31] Newberg et al., Der gedachte Gott, 13.

[32] Newberg et al., Der gedachte Gott, 14.

[33] Newberg et al., Der gedachte Gott, 15.

[34] Newberg et al., Der gedachte Gott, 15.

[35] Newberg et al., Der gedachte Gott, 15, vgl. 206. Oder, etwas anders gefasst: Das Bewusstsein „würde die Realität als formloses Ganzes wahrnehmen und deuten, ohne Grenzen, ohne Substanz, ohne Anfang und Ende“ (Newberg et al., Der gedachte Gott, 206).

[36] Spektrum Biologie, Art. Einsicht.

Einsicht beinhaltet also zentral die Fähigkeit zur „räumliche[n] und zeitliche[n] Vorwegnahme“ von ‚Handlungsabläufen‘[37], was wiederum wahrscheinlich die Fähigkeit zu Abstraktion, Generalisierung und Werkzeuggebrauch voraussetzt[38]. Dieses Zeitverständnis deutet sich schon bei Luckmann als die zentrale Perspektive an, unter der ein Transzendieren des unmittelbar Gegebenen möglich wird. Ein Vergleich zwischen Primaten ergibt, dass die Biologie des Zeitverständnisses auch die Annahme eines Übergangs von kleinen zu großen Transzendenzen bestätigt. Denn während Menschenaffen „nur kurzfristig aufgrund eines aktuellen Antriebs zukunftsorientiertes Handeln bekunden“ ist der Mensch fähig, „sein Handeln vom Diktat aktueller Antriebe zu befreien und sich künftige Bedürfnislagen zu vergegenwärtigen“[39]. Dies deckt sich mit den Kernüberlegungen Luckmanns, der ebenfalls den Bezug zur ‚Transzendenz der Welt‘ über die Zeitlichkeit des Universums herstellt. Diese elementare Abstraktionsleistung geht entsprechend einher mit den typischen, bereits von Luckmann angesprochenen ‚außeralltäglichen‘ Erfahrungen; unter anderem wären das insbesondere „Ängste vor Gefahren, der Ungewißheit, der Einsamkeit, der Zukunft und dem Tod“[40]. Mit der Entwicklung eines Raum- und Zeitbewusstseins kann es somit zu einem vorreflexiven Begriff von Anfang und Ende und somit von Welt im Ganzen kommen. Wo in diesem Sinne ‚Einsicht‘ existiert, da gibt es auch die Frage nach dem Unbedingten, Ersten und Letzten.

### *5.1.4. Ontologische Abhängigkeit der narrativen Ontologie*

Wie erläutert wird hier davon ausgegangen, dass die Erfassung von Invarianzen des Erfahrungswissens Aufgabe einer empirischen Disziplin ist. Für eine auf diese Weise zustande kommende Ontologie der Erfahrung, welche als hermeneutischer Schlüssel für Erzählungen dienen kann, fungiert dann die Weltauffassung der Realwissenschaften als Maßstab. Dies ist der Fall, da diese Weltauffassung für eine empirische Erfahrungstheorie als unproblematisches Hintergrundwissen fungiert. Eine narrative Ontologie kann daher keine absolute Geltung beanspruchen, sondern ist als relative Ontologie im genannten Sinne anzusprechen. Hierin liegt ein Wahrheitsmoment der theologischen, kulturwissenschaftlichen und postmodernen Nichtverobjektivierbarkeitsthesen, dass die von ihnen entwickelten narrativen Ontologien nicht als letztgültige Präzisierungen bzw. hinreichende Verobjektivierungen der von ihnen dargestellten Wirklichkeit begriffen werden dürfen. Das Wahrheitsmoment der Nichtverobjektivierbarkeitsdoktrin besteht somit darin, dass die Bestimmungen der narrativen Ontologie als Ontologie der Erfahrung nicht hinreichend verobjektiviert sind. Der Fehler der Nichtverobjektivierbarkeitsthesen besteht darin, dass sie aus der Nichtverobjektiviertheit der Erfahrungstheorie auf ihre Nichtverobjektivier*bar*keit schließt, denn gerade damit werden paradoxerweise deren objektivierende Bestimmungen verabsolutiert. Da zudem eine Narratologie ebensowenig ontologisch neutral ist wie eine Theorie der Erfahrung, muss insbesondere unterschieden werden zwischen der ursprünglichen vagen und der möglichen präzisen Bedeutung bestimmter Züge narrativ

[37] Spektrum Biologie, Art. Einsicht.
[38] Spektrum Biologie, Art. Einsicht.
[39] Spektrum Biologie, Art. Einsicht.
[40] Spektrum Neurowissenschaft, Art. Zeitverständnis.

gedeuteter Erfahrung – wobei die Bestimmung der präzisen Bedeutung im Horizont dessen erfolgen muss, was wir nach heutigen Stand der Realwissenschaften über die Wirklichkeit wissen. Das wirft aber die Notwendigkeit einer ‚szientistischen Interpretation'[41] des narrativen Erfahrungswissens auf, dessen Resultat man mit Popper den ‚aufgeklärten Alltagsverstand'[42] nennen kann. Jedenfalls scheint der angebliche „‚Seinsvorrang'" der Lebenswelt „soziologisch kaum haltbar"[43].

Aus dem epistemischen Primat der narrativen Erfahrung resultiert deshalb nicht dessen ontologischer Primat. Narrativ gedeutete Erfahrung kann wohl festlegen, nicht jedoch präzise bestimmen, was wirklich ist; sie muss dies dem rational-theoretischen Diskurs überlassen. Denn natürlich sagt die Intensität einer Erfahrung wohl etwas über ein Dass, nicht jedoch über das Was des Realitätsbezuges aus, sofern Erfahrung sich selbst nicht unmittelbar zugänglich bzw. durchsichtig ist.

Dass diese Einsichten auch von naturalistisch geprägten Erklärungsansätzen unter Umständen zu wenig berücksichtigt werden, verdeutlichen die bereits erwähnten Untersuchungen Newbergs zu mystischen Ganzheitserfahrungen. Im Anschluss an die erwähnte neurophysiologische Erklärung solcher Ganzheitserfahrung im Rekurs auf das Orientierungsfeld (OF) problematisiert Newberg selbst die Realität solcher Erfahrungen: Zu Recht bemerkt er, dass die neurowissenschaftlichen Ergebnisse „nichts über das eigentliche Wesen des Absoluten Einsseins" beweisen[44]. Aber philosophisch fraglich ist bereits die von Newberg aufgemachte Alternative, „ob das absolute Sein nichts weiter ist als ein Gehirnzustand oder aber, wie die Mystiker behaupten, die Essenz der grundlegenden Wirklichkeit"[45]. Denn dass es sich bei der Ganzheitserfahrung um einen Gehirnzustand handelt, ist in jedem Fall unstrittig. Die entscheidenden Fragen sind vielmehr, ob der betreffenden Ganzheitserfahrung eine Wirklichkeit entspricht und wie im gegebenen Fall diese Wirklichkeit beschaffen ist.

Die entscheidende Problematik der Ausführungen von Newberg besteht somit darin, dass er die genannten Fragen nicht im Rekurs auf unproblematisches realwissenschaftliches Hintergrundwissen beantworten will, sondern allein aus einer Analyse der zu Grunde liegenden Erfahrungen selbst. Obgleich er sich auf realwissenschaftlicher Grundlage bewegt, reproduziert er damit an entscheidender Stelle die Denkbewegung der transzendentalidealistischen bzw. phänomenologischen Subjektivitätstheorien. So will Newberg das Problem der Realität der mystischen Erfahrung durch das Prinzip lösen, „dass sich das, was real ist, einfach realer anfühlt als das, was nicht real ist"[46]. Nach Newberg gelte dieses Prinzip selbst für unser Weltwissen: „Die Realität der materiellen Welt wird uns also klar, wenn wir sie mit anderen Zuständen vergleichen"[47]. Daher wird das Evidenzgefühl der Mystiker, ihre Betonung, „dass das Absolute Einssein im Vergleich zu unserem Grundgefühl

[41] Vgl. Schmuck, Peirces Religion of Science, 11.19f.147.505.511.
[42] Popper, Objektive Erkenntnis, 34: *„Alle Wissenschaft und alle Philosophie sind aufgeklärter Alltagsverstand"*.
[43] Luhmann, Gesellschaftsstruktur und Semantik 1, 33, Anm. 26. Vgl. Welz, Kritik, 209.
[44] Newberg et al., Der gedachte Gott, 207.
[45] Newberg et al., Der gedachte Gott, 207.
[46] Newberg et al., Der gedachte Gott, 207.
[47] Newberg et al., Der gedachte Gott, 208.

von Realität in viel intensiverer und überzeugenderer Weise real erscheint“[48] zum entscheidenden Maßstab der Realität der Ganzheitserfahrung. Es ist aber weder de facto noch de jure zutreffend, dass der Realitätsakzent, der auf unserem Weltwissen liegt, auf dem Vergleich von subjektiven Zuständen basiert. Vielmehr gibt es die Möglichkeit, der Irrtumsanfälligkeit von Intuition, Introspektion und Wahrnehmung[49] dadurch Rechnung zu tragen, dass man Realitätsunterstellungen nur dann Folge leistet, wenn die entsprechenden Hypothesen einer kritischen Prüfung unterzogen worden sind und sich darin bewährt haben. Auf dieser Möglichkeit kritischer Prüfung beruht im Rahmen der Realwissenschaften die Einschätzung, dass es sich bei bestimmten Hypothesen um unproblematisches, das heißt der Wirklichkeit entsprechendes Hintergrundwissen handelt.

Darüber hinaus fehlt bei Newberg die oben erwähnte Unterscheidung zwischen der Annahme der Realität einer Erfahrung und der Bestimmung ihres Wesens bzw. der genaueren Bestimmung der Realität, auf die sich die fragliche Erfahrung bezieht. Dies wird deutlich an der von Newberg gezogenen Schlussfolgerung: „Nach der Logik muss das, was weniger real ist, in dem enthalten sein, was realer ist, so wie der Traum im Geist des Träumenden enthalten ist. Wenn also das Absolute Einssein wahrhaftig realer ist als die subjektive oder objektive Realität – das heißt, realer als die äußere Welt und das subjektive Bewusstsein des Selbst –, dann müssen das Selbst und die Welt in der Realität des Absoluten Einsseins enthalten und vielleicht sogar aus dieser entstanden sein“[50]. Hier wird von Newberg unter der Hand die erfahrene Ganzheit der Ganzheitserfahrung zu einem immateriell-geistigen Urgrund alles Wirklichen hypostasiert, ohne zu fragen, ob das realwissenschaftliche Weltwissen bzw. entsprechende naturphilosophische und ontologische Forschungsergebnisse eine solche metaphysische Schlussfolgerung erlauben oder als plausibel erscheinen lassen. Im Übrigen ist es ein Fehlschluss, aus der Differenz von Ganzheitserfahrung und Einzelwahrnehmungen auf eine Differenz der objektiven Wirklichkeit der Ganzheit und der materiellen Welt zu schließen. Zum ersten entspricht einer konkreten Wahrnehmung nicht die ganze materielle Welt, sondern die konkreten einzelnen materiellen Gegenstände. Zum zweiten kann die materielle Welt selbst bereits als eine Ganzheit angesehen werden. Schließlich begegnet auch hier wieder das Verfahren, von Bewusstseinsgegebenheiten unvermittelt auf die Struktur der Wirklichkeit zu schließen: Dass die Fähigkeit zur ‚Konkretisation‘ durch das Orientierungsfeld später entsteht als das Bewusstsein, ist zum einen selbst keine Erfahrung, sondern ein entwicklungspsychologischer Befund. Zum anderen können aus dem psychologischen Befund des Verhältnisses von Bewusstsein und Konkretisation keine kosmologisch-ontologischen Erkenntnise zum Verhältnis von Ganzheit und materiellen Teilen abgeleitet werden.

Solche ontologische Verselbständigungen von Erfahrungstheorien sind wie am Beispiel von Luckmann erläutert in einem phänomenologischen Denkhorizont zwangsläufig. Dass sie sogar in einem realwissenschaftlichen Kontext auftreten, sollte davon überzeugen, dass es notwendig ist, die ontologische Frage zu stellen und die Ergebnisse der Realwissenschaften

[48] Newberg et al., Der gedachte Gott, 208.
[49] Peirce, Einige Konsequenzen aus vier Unvermögen, 5.265; vgl. Vgl. Peirce, Fragen hinsichtlich gewisser Vermögen.
[50] Newberg et al., Der gedachte Gott, 211.

ontologisch aufzuwerten, da nur dann die ontologische Abhängigkeit erfahrungstheoretischer Bestimmungen transparent wird.

Es dürfte deutlich geworden sein, dass in dieser Arbeit die in Theologie bzw. Religionspädagogik weit verbreitete Idee der ‚reinen Religion'[51] jenseits von metaphysischen bzw. ontologischen Fragen der Welt- und Wirklichkeitsauffassung, wie sie von Schleiermacher begründet worden ist, problematisiert wird: Zwar ist die Grundidee einer Unterscheidung von Religion und Metaphysik zu Recht theologisch maßgeblich geblieben. Zugleich bleibt die Religion gerade auf Grund ihrer Differenz zur Metaphysik auf dieselbe verwiesen, wenn ungeachtet dieser Differenz die Frage nach dem Wirklichkeitsbezug der Religion beantwortet werden muss und die verschiedenen Darstellungsformen interpretativ aufeinander bezogen bleiben.

Es wäre demnach theologisch und religionspädagogisch an der Zeit, eine dritte Phase der Verhältnisbestimmung von religiös-narrativer Erfahrungswirklichkeit und realwissenschaftlichen Wirklichkeitskonstruktionen einzuläuten: Das ursprüngliche dogmatische Konkurrenzmodell, das im Zuge der Wiederkehr der Religion als Fundamentalismus fröhliche Urständ feiert, wäre zurückzuweisen. Ebenso wäre aber auch das relativistische Unabhängigeitsmodell abzulehnen, das sich unter anderem im Ausgang von Schleiermacher etabliert hat[52] und im absoluten Pluralismus der diskutierten poststrukturalistischen, postmodernen oder wissenssoziologischen Ansätze zum Tragen kommt. Einen Mittelwag stellt ein kritisch-rationales Kompatibilitätsmodell dar, das wie erläutert mit einer rationalen Synthese und einem einheitlichen Gegenstandsbereich der Diskurse rechnet und gerade dadurch der Verschiedenheit der Diskurse im Hinblick auf ihre jeweils spezifische Weise des Zugangs zur einheitlichen Wirklichkeit gerecht werden kann.

Gerade aus religionspädagogischer Sicht gilt es das unvermittelte oder gar als Widerstreit inszenierte Nebeneinander der Diskurse zu überwinden, da gerade dies zu unkontrollierten Ontologisierungen bzw. zum Postulieren von Sonderwirklichkeiten führt. Falsche Ontologisierungen sind jedoch nicht durch Nicht-Ontologie zu beheben oder zu vermeiden, sondern durch konsequente Berücksichtigung der ontologischen Frage. Dabei ist wie an zahlreichen Beispielen ausgeführt religionspädagogisch das Problem allgegenwärtig, dass sich nur zu schnell religiös-narrative Motive und Ausdrucksformen existenzieller Ergriffenheit zu metaphysischen Bestandteilen einer religiösen Ideologie verhärten. Eine Religionspädagogik, die solche Missverständnisse nicht billigend in Kauf nehmen will, darf keine Angst haben, solchen liebgewordenen Aberglauben kritisch zu thematisieren und entmythologisierende Vorkehrungen zu treffen. Dies aber impliziert ein Ernstnehmen der Frage nach der Wirklichkeit sowohl der fraglichen religiös-narrativen Motive, als auch der angezielten existenziellen Erfahrungen selbst.

Die meisten Religionspädagog*innen unterschätzen indes die Notwendigkeit von Zuordnungen dieser Art. Eine grundsätzliche Reflexion auf ein heute maßgebliches bzw. auch pädagogisch vertretbares Wirklichkeitsverständnis findet in der Religionspädagogik nicht

[51] Dieser Begriff stammt von Hans Albert, Kritischer Rationalismus, 146–160, der ihn in etwas anderer Akzentuierung und in religionskritischer Absicht verwendet.
[52] Vgl. Lauster, Religion, 15.

statt. Einfacher ist es da, wie Luckmann in vermeintlicher Neutralität der humanwissenschaftlichen Perspektive bei den Menschen und ihren Sinndeutungsaktivitäten stehenzubleiben – zumal in diesem Rahmen die methodische Abgrenzung von religiösen und naturwissenschaftlichen Deutungen scheinbar leicht zu haben ist.

Vereinzelt sehen Religionspädagogen wie etwa Schweitzer dann aber doch, dass beispielsweise ein „[u]nvermitteltes Nebeneinander von Schöpfungsglaube und Naturwissenschaft" zu ‚Verunsicherungen', ja sogar zum „Wirklichkeitsverlust des Glaubens"[53] führen kann. Denn die praktischen Lebensorientierungen erfolgen isoliert vom Glauben in der Welt des Alltags, die durchaus in hohem Maße von realwissenschaftlichen Theorien bestimmt ist. Die Isolierung der religiösen Deutungssphäre kann dann höchstens die Ideologie der Ausdifferenzierung in beziehungslose Welten bestätigen, der narrative Glaube wird zu einer „Art Insel", damit aber eine „leere Überzeugung"[54].

Viel gravierender als eine Entleerung des Glaubens ist hingegen die Gefahr der ontologischen Verselbständigung der religiösen Deutungssphäre, die durch keine rationale Weltauffassung mehr eingehegt bzw. auf ihr Zuständigkeitsfeld des Existenziellen verwiesen werden kann. Dies zeigt sich exemplarisch daran, dass selbst theologische Experten immer wieder die Vielfalt der Wirklichkeitszugänge dadurch ontologisieren, dass sie sie als Vielfalt der Wirklichkeit fehlinterpretieren. Exemplarisch für viele sei an dieser Stelle noch einmal auf den Religionspädagogen Schweitzer verwiesen, der an einer entscheidenden Stelle seiner Ausführungen zum Schöpfungsglauben lobenswerterweise aufzeigen will, „wie unterschiedliche Weltzugänge miteinander verbunden werden können"[55]. Ähnlich wie Schleiermacher bei seiner Bestimmung des Verhältnisses von Metaphysik, Moral und Religion[56] stellt er ein vielversprechendes Modell vor, dass vorsieht „Glaube und Naturwissenschaft als unterschiedliche Weltzugänge"[57] zu verstehen: „In diesem Falle kann durchaus über dieselbe Sache gesprochen werden, aber eben in unterschiedlicher Weise"[58]. Aber dieser Ansatz wird – ähnlich wie bei Schleiermacher[59] – nicht konsequent umgesetzt,

[53] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 100f.
[54] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 101.
[55] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 21.
[56] Schleiermacher, Reden, 41: „Stellet Euch auf den höchsten Standpunkt der Metaphysik und der Moral, so werdet ihr finden, daß beide mit der Religion denselben Gegenstand haben, nämlich das Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm". Und weiter heißt es: „Soll sie [die Religion, Anm.] sich also unterscheiden, so muß sie ihnen [Metaphysik und Moral, Anm.] ungeachtet des gleichen Stoffs auf irgend eine Art entgegengesetzt sein; sie muß diesen Stoff ganz anders behandeln, ein anderes Verhältnis der Menschen zu demselben ausdrücken oder bearbeiten, eine andere Verfahrungsart oder ein anderes Ziel haben" (Schleiermacher, Reden, 42).
[57] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 59.
[58] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 59.
[59] Vgl. Schleiermacher, Reden, 51: „Die Metaphysik geht aus von der endlichen Natur des Menschen und will aus ihrem einfachsten Begriff und aus dem Umfang ihrer Kräfte und ihrer Empfänglichkeit mit Bewußtsein bestimmen, was das Universum für ihn sein kann und wie er es notwendig erblicken muß. Die Religion lebt ihr ganzes Leben auch in der Natur, aber in der unendlichen Natur des Ganzen, des Einen und Allen …". Vgl. Schleiermacher, Reden, 53: „Alles Endliche besteht nur durch die Bestimmung seiner Grenzen, die aus dem Unendlichen gleichsam herausgeschnitten werden müssen. Nur so kann es innerhalb dieser Grenzen selbst unendlich sein und eigen gebildet werden, und sonst verliert ihr alles in der Gleichförmigkeit eines allgemeinen Begriffs". Zuvor hatte Schleiermacher behauptet, die Religion „begehr[e] nicht, das Universum seiner Natur zu bestimmen und zu erklären wie die Metaphysik", die Religion ‚entsage' daher allen (metaphysischen)

nimmt doch Schweitzer am Beispiel der Frage nach dem Schöpfer[60] offenbar unter dem Deckmantel vielfältiger Wirklichkeitszugänge zugleich eine Vielfalt von Wirklichkeitsdimensionen an. Dass es sich hier um einen Fehlschluss handelt, erhellt aus den sich ergebenden Problemen. Denn die Behauptung, „dass Gott als Grund der Evolution angesehen werden kann oder dass Gottes ordnende und erhaltende Tätigkeit gerade darin wahrgenommen werden kann, wie die Evolution verläuft“[61] resultiert in dem Verfahren, unsere realwissenschaftliche Sicht der Wirklichkeit mit Sonderwirklichkeiten anzureichern. Ganz abgesehen von der Fragwürdigkeit der genannten ontologischen Zusatzannahmen stellen sie eine Grenzüberschreitung dar, sofern von religiös-narrativer Seite in den rationalen Diskurs zwischen realwissenschaftlichen Ontologien und philosophischer Ontologie[62] eingegriffen wird. Mehr noch: Die mit Recht postulierte Vielfalt der Wirklichkeitszugänge wird wieder fraglich, da der religiöse Wirklichkeitszugang offenbar als eine dem realwissenschaftlichen und ontologischen Zugang entsprechende Form der Produktion propositionalen Weltwissens aufgefasst wird. Wenn daher Schweitzer mit Recht betont, der Schöpfungsglaube reiche – gerade für das Leben – weiter als die Wissenschaft[63], dann kommt alles darauf an, dass dieses ‚Mehr‘ an Bedeutung nicht im ontologischen, sondern im existenziell-werthaften Sinne zu verstehen ist. Klar kann dies allerdings nur dann werden, wenn sich die Schöpfungsdeutung in ihrem unvermeidlichen Wirklichkeitsbezug explizit im Rahmen dessen hält, was durch rationales Weltwissen vorgegeben ist. Damit würde Religion nicht nur zur Entschärfung bzw. sachgemäßen Ausprägung ihrer eigenen ontologischen Ambitionen beitragen. Indem sie sich von den Ergebnissen einer wissenschaftlichen Ontologie abhängig machte, würde sie auch die Berücksichtigung und Akzeptanz derselben in allen Bereichen der Kultur befördern.

## 5.2. Realwissenschaftliche Ontologie

### *5.2.1. Empirische statt transzendentale Ganzheit*

Wenn wie ausgeführt eine szientifische Interpretation einer Theorie existenzieller Erfahrung geboten ist und die von Luckmann benannte ‚Transzendenz der Welt‘ auf ‚das Ganze‘ als den

---

Ansprüchen bzw. „geb[e] alles zurück, was man ihr [in Sachen Metaphysik und Moral, Anm.] aufgedrungen“ habe (Schleiermacher, Reden, 50).
Jedoch ist es evident, dass Schleiermacher mit der religiösen Anschauung den Anspruch metaphysischer Erkenntnis verbindet, diesen Anspruch aber durch die Behauptung der exklusiv nicht-begrifflichen Zugänglichkeit des metaphysischen Gegenstandes (des Unendlichen) ‚verschleiert‘. Schleiermacher schränkt in der oben zitierten Textpassage metaphysische Erkenntnis auf das Endliche ein und reklamiert für die Religion die Erkenntnis des Unendlichen. Damit verletzt er sein eigenes Modell, das ursprünglich nahelegt, Religion als Anschauung und Gefühl desselben Universums, welches andererseits metaphysisch und moralisch bestimmt werden kann, zu verstehen (Schleiermacher, Reden, 41f). Dass die Religionstheorie im Gefolge Schleiermachers das Programm eines nichtmetaphysischen Religonsverständnisses nicht durchhält, sofern „die Metaphysik … von jeher eine zentrale Theoriedimension des Religionsbegriffs dar[stellt]“ deutet, Barth, Evangelische Dogmatik, 188, an.

[60] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 60: „Wenn ich einem geliebten Menschen gerecht werden will, muss ich ihn mit den Augen der Liebe wahrnehmen. Wenn ich seine Beziehung zu Gott berücksichtigen will, muss ich nach Gott dem Schöpfer fragen“.

[61] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 63.

[62] Zum Zusammenhang von Realwissenschaften und Ontologie vgl. Bunge/Mahner, Natur der Dinge, 6.

[63] Schweitzer, Schöpfungsglaube, 99f.

erfahrungstheoretischen Zentralbegriff hinausläuft – dann liegt alles daran, dass auch für diesen Begriff ein empirisches Pendant aufgezeigt werden kann. Genau diese Möglichkeit ist jedoch gerade in der protestantischen Theologie im Verweis auf die Philosophie Kants, insbesondere seine Theorie des tranzendentalen Ideals, stets vehement bestritten worden. Wie ausgeführt, entspricht dieser Ablehnung auch die kulturwissenschaftliche Sicht[64]. Damit ist der tiefere philosophische Hintergrund benannt, welcher der bereits mehrfach kritisierten Nichtverobjektivierbarkeitsdoktrin zu Grunde liegt. Diese wiederum bildet die Grundlage, für die in der Theologie (ungeachtet aller systematischen Differenzen im Einzelnen) schier allgegenwärtigen Metaphysik des unerkennbaren Absoluten, die einer szientifischen Interpretation bislang im Wege steht.

Wenz fasst die auf Kant zurückgehende philosophische Vorentscheidung dieses theologischen Denkens prägnant zusammen: „Was hinwiederum das transzendentale Ideal anbelangt, so führt uns nach Kant die Idee von einem All der Realität (‚omnitudo realitatis'), so unumgänglich sie der Vernunft zu denken aufgegeben ist, keineswegs zur Erkenntnis realer Existenz eines ‚ens realissimum', das als 'ens originarium', 'ens summum' und als 'ens entis' zu gelten hätte. Denn die Vernunft macht von der Idee einer ‚omnitudo realitatis' nur im Sinne des Begriffs durchgängiger Bestimmung der Dinge überhaupt Gebrauch, ohne damit die Behauptung zu verbinden oder verbinden zu können, dass der Inbegriff aller Realität real und in der Gestalt eines objektiv Existierenden gegeben sei"[65]. Damit aber ist nach Kant das Projekt eines empirischen Begriffs von Ganzheit unstatthaft. Vom ‚transzendentalen Ideal reiner Vernunft' „kann lediglich regulativer, nicht aber konstitutiver Gebrauch im Sinne objektiver Erkenntnis gemacht werden. Metaphysische Realitätsaussagen gegenständlicher Art sind unstatthaft". Vor allem gilt: „[D]ie Welt als unbedingte Einheit der objektiven Bedingungen in der Erscheinung und Inbegriff aller möglichen Dinge in ihrer absoluten Totalität [kann nicht, Anm.] Gegenstand realer Erkenntnis sein …"[66].

Gegen diesen ebenso schwerwiegenden wie traditionsreichen Einwand kann schlicht ins Feld geführt werden, dass ein empirischer Begriff von Ganzheit von wesentlich anderen epistemischen Voraussetzungen ausgeht als der transzendentale Ganzheitsbegriff Kants und seiner theologischen Epigonen. Der hier gesuchte empirische Begriff von Ganzheit geht von einem kritischen Realismus aus; demnach kann es ihm nur um die Totalität alles Existierenden gehen. Kants Begriff von Totalität ist hingegen deutlich von seinem Idealismus geprägt, was bereits die von Wenz verwendeten Formulierungen eines ‚Begriffs durchgängiger Bestimmung der Dinge' oder der ‚Welt als unbedingter Einheit der objektiven Bedingungen in der Erscheinung und Inbegriff aller möglichen Dinge' deutlich machen[67]. Offenbar bleibt Kant keinesfalls auf der empirischen Ebene konkreter Gegenständlichkeit stehen, sondern hat das transzendentalidealistische Reich „*alle[r] möglichen* Prädikate[] der Dinge"[68] vor Augen, dass seiner Meinung nach angenommen werden muss, sofern nach dem „Grundsatze der

[64] Für Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 146, handelt es sich bei dem Ausdruck ‚das Ganze' um einen ‚Horizontbegriff'. Lyotard und Beuscher/Zilleßen verbinden wie ausgeführt mit der Ganzheitsperspektive zusätzlich noch einen Totalitarismus-Vorbehalt.
[65] Wenz, Religion, 264.
[66] Wenz, Religion, 264.
[67] Vgl. entsprechend Kant, KrV, A571–583/B599–611.
[68] Kant, KrV, A571f/B599f.

durchgängigen Bestimmung“ jedem Ding „von *allen möglichen* Prädikaten der *Dinge* … eines zukommen muß“. Es geht also um eine „transzendentale Voraussetzung, nämlich die der Materie zu *aller Möglichkeit*, welche a priori die Data zur besonderen Möglichkeit jedes Dinges enthalten soll“[69]. Daher rührt die „Idee von dem *Inbegriffe aller Möglichkeit* … als eine[m] Inbegriff aller möglichen Prädikate überhaupt“[70].

Wie bereits in der Auseinandersetzung mit Koschorke und Lyotard erwähnt, ist an dieser Stelle grundsätzlich nach der Plausibilität dieses transzendentalidealistischen Begriffes von Ganzheit als Totalität aller Bestimmungen zu fragen.

So verliert die Totalität möglicher Prädikationen aus Sicht des kritischen Realismus ihren Status als transzendentalidealistische Letztbegründung. Dies erscheint bereits aus normativ-erkenntnistheoretischer Perspektive geboten, da wie erwähnt nach dem Stand der Dinge eine Letztbegründung nicht möglich ist. Dies gilt aber vor allem in metaphysischer Hinsicht, da ja das transzendentale Ideal schon bei Kant nie eine bloß methodisch-wissenschaftstheoretische Voraussetzung, sondern immer auch eine inhaltliche Setzung beinhaltet, welche im weitesten Sinne ontologische Ansprüche stellt. Dass dies von Kant her immer vehement bestritten werden konnte und bestritten wird, hängt wiederum mit der irrigen Auffassung zusammen, mit dem Aufweis der Nichtgegenständlichkeit und Nichtverobjektivierbarkeit des tranzendentalen Ideals sei eine (transzendentale) Reflexionsebene jenseits metaphysischer bzw. ontologischer Behauptungen, Wahrheitsansprüche und Argumente erreicht. Allein die vehemente Bestreitung, dass es sich bei dem Absoluten bzw. der ‚Totalität der Bestimmungen‘ nicht um eine empirische Gegenständlichkeit handele, zeigt jedoch, dass die Rede vom Absoluten nach wie vor den Anspruch erhebt, auf eine Wirklichkeit zu verweisen – und zwar auf eine Wirklichkeit, die automatisch jenseits aller empirischen Gegenständlichkeit gedacht werden soll. Anders ist es nicht zu erklären, dass Wenz im Kontext der Philosophie Kants fragt: „Doch was ist das Absolute, in welchem Selbst und Welt nach Maßgabe des religiösen Verhältnisses gründen?“[71] Darüber hinaus macht Wenz plausibel, dass das „Problem[] religiöser Gegenständlichkeit“ auch heute noch aktuell ist[72]. Eine solche Problemstellung kann dem Befund, ontologischer bzw. metaphysischer Natur zu sein, nicht allein dadurch entgehen, dass es das ‚referentialistische Schema‘ verwirft bzw. marginalisiert und auf seine transzendentalphilosophische bzw. subjektivitätstheoretische Fundierung bzw. auf Kants Versuche der Abgrenzung von Idealismus und ‚kritischem‘ Idealismus[73] verweist. Wie in der Auseinandersetzung mit Koschorke und Lyotard gezeigt, ist die Darstellungsfunktion der Sprache insofern unhintergehbar, als selbst die Position eines radikalen Nominalismus oder Solipsismus noch ontologische Implikationen hätte, sofern sie die Wirklichkeit von frei flottierenden Zeichen bzw. eines individuellen Bewusstseins voraussetzte. Die Überblicksdarstellung von Wenz illustriert eindrücklich, dass alle transzendentalphilosophischen ‚Abschirmungsprinzipien‘ (Albert) lediglich das ‚Unvermögen‘ der Vernunft, dem „Verlangen nach einer absoluten Totalität der Bedingungen in einem

[69] Kant, KrV, A572f/B600f.
[70] Kant, KrV, A573/B601.
[71] Wenz, Religion, 264.
[72] Wenz. Religion, 268.
[73] Vgl. Eisler, Kant-Lexikon, Art. Idealismus.

gegebenen Bedingten objektive Geltung zu verschaffen“[74] behaupten. Die Wirklichkeit dieses damit behaupteten Absoluten, die Gegenständlichkeit ‚reinen Denkens‘[75] bzw. die ontologischen Konnotationen einer solchen Fragestellung und Redeweise werden hingegen gerade nicht konsequent hinterfragt.

Dem entspricht, dass das transzendentale Ideal von Wenz immer wieder pauschal als unbedingter Grund und die empirische Gegenstandswelt als etwas Bedingtes aufgefasst wird. Anders ist es nicht zu erklären, dass Wenz von vornherein dekretiert: „Dass es [das Absolute, Anm.] nicht auf dinghafte Weise vorstellig und zum Gegenstand substantiviert werden kann, leuchtet unmittelbar ein, weil es damit zwangsläufig relativiert und um seine Absolutheit gebracht wäre“[76]. Dieses Argument ist aber in mehrfacher Hinsicht fragwürdig:

Beachtet man erstens die Unterscheidung von Genese und Geltung, dann kann in epistemischer Hinsicht die Bedingtheit einer Erkenntnis kein Grund für die Unmöglichkeit ihrer absoluten Geltung sein. Zweitens ist aus fallibilistischer Sicht die absolute Geltung einer Erkenntnis kompatibel mit der Annahme ihrer Revidierbarkeit. Drittens schließen weder Bedingheit noch Revidierbarkeit einer Erkenntnis aus, dass es sich dabei um Erkenntnis des Absoluten handelt; an dieser Stelle werden der formal-epistemische und der inhaltlich-ontologische Begriff von Bedingtheit unzulässig vermischt. Viertens hat die Diskussion um den kosmologischen Gottesbeweis gezeigt, dass durchaus auch die empirische Gegenstandswelt als Ganzes selbst bzw. eine ihr zu Grunde liegende ‚unvergängliche Urmaterie‘ als absolut bzw. unbedingt gelten kann[77].

Man betrachte die These der Bedingtheit der Gegenstandswelt, welche angeblich notwendig das nichtgegenständliche Absolute bzw. Unbedingte auf den Plan rufe unter dem zuletzt behandelten Gesichtspunkt ihrer ontologischen Implikationen: Dann wird vor allem deutlich, dass zu schnell von der Bedingtheit jedes einzelnen konkreten (makroskopischen) Dinges auf die Bedingtheit des Ganzen der Gegenstandswelt bzw. des materiellen Grundes alles Einzelnen geschlossen wird. Wie die aktuellen kosmologischen Diskussionen verdeutlichen, gibt es durchaus raumzeitlich-materielle Konstellationen, welche die Auffassung, es handele sich bei der empirischen Gegenstandswelt um etwas Bedingtes, das auf einen unbedingten Grund zurückgeführt werden müsse, als sinnlos erscheinen lassen. Das gilt nicht erst für Hawkings singularitätsfreies Universum, sondern bereits für die klassische Standard-Urknall-Kosmologie, sofern der Urknall bekanntlich nicht das erste Ereignis ist, nach dessen

[74] Wenz, Religion, 265.
[75] Wenz, Religion, 265.
[76] Wenz, Religion, 264.
[77] Mackie, Theismus, 146: „Weshalb sollte es z.B. keine unvergängliche Urmaterie geben, deren Wesen zwar nicht die Existenz einschließt, die jedoch ihre Existenz von nichts anderem herleitet?“

(außerzeitlichem?[78]) Grund gefragt werden könnte, sondern lediglich ein Rand der Raumzeit[79], der in ontologischer Hinsicht keine weiteren Rückfragen sinnvoll erscheinen lässt[80]. Dies gilt selbst für aktuelle kosmologische Inflationstheorien, welche hinter den Urknall zurückfragen und ihn auf eine noch grundlegendere Raumzeit, das „skalare Inflatonfeld im falschen Vakuum“[81] zurückführen. Denn auch dieses „globale Universum, das eine unendliche Zahl von Universen wie dem unsrigen enthält“[82] besitzt vermutlich eine Anfangssingularität[83] – für die dann das gleiche gilt wie für die Urknallsingularität der ‚alten‘ Standardkosmologie.

Die Unbedingtheit der empirischen Gegenstandswelt kann demnach in ontologischer Hinsicht plausibel gemacht werden. Dies gilt jedoch – wie am Beispiel von Kants Begriff der omnitudo realitatis gezeigt – auch für epistemische Versuche, die Bedingtheit jeder begrifflich-gegenständlichen Bestimmung von der Voraussetzung einer nichtgegenständlichen Totalität zu erweisen. Eine ähnliche, theologisch weit verbreitete Variante präsentiert Schleiermacher, wenn er alle begrifflich-gegenständlichen Bestimmungen als ‚Herausschneiden‘ aus einem vorausgesetzten unbestimmten Wirklichkeitssubstrat versteht[84] und daraus die Grunddifferenz von Endlichem und Unendlichem ableitet. Viele Theolog*innen folgen Schleiermacher in dieser epistemischen Denkfigur: „… für alles, was wir umfassend, also im Ganzen und als Ganzes erkennen oder verstehen wollen, gilt, dass wir – zumindest in Gedanken – darüber hinausgehen müssen, um es überhaupt ganz wahrnehmen und erfassen zu können. Das gilt schon in dem ganz schlichten Sinn, dass die Grenzen bzw. Begrenzungen eines Erkenntnisgegenstandes sich nur bestimmen lassen, wenn man (zumindest gedanklich) über ihn hinausgeht … Und in dem Maße, in dem sich dieses Erkenntnisinteresse … auf das Verständnis der Welt im ganzen richtet, reicht ein innerweltlicher Zusammenhang, wie ihn zum Beispiel … ‚die Evolution‘ oder ‚die Natur‘ darstellt, für das Verstehen nicht aus“[85].

Das hier skizzierte epistemische Szenario verliert allerdings seine Plausibilität vollständig, wenn man sorgfältiger zwischen ontologischer, deskriptiv-epistemischer und normativ-

[78] Zur Fragwürdigkeit außerzeitlicher Existenz und Verursachung vgl. Mackie, Theismus, 150; Kanitscheider, Natur, 145f. Natürlich würde die an Kant geschulte Theologie die Verwendung der Kategorie von Ursache und Wirkung in Bezug auf das Absolute als Missverständnis zurückweisen (Härle, Dogmatik, 410, Anm. 3 zitiert Koch, Das göttliche Gesetz der Natur, 48: „Auf die Kategorie der Kausalität hat die Theologie gründlich zu verzichten“). Indes liegt die Pointe der Kritik darin, dass ohne die Kategorien von Raumzeit, Materie und Verursachung alle metaphysischen Behauptungen einer Verbindung des absoluten Grundes mit der so gegründeten Gegenstandswelt (vgl. Wenz, Religion, 264) mysteriös, wenn nicht unverständlich werden. Insofern ist nicht zu sehen, wie die „Leere völliger Abstraktion, die zuletzt nicht mehr erkennen ließe, inwiefern das Absolute Relatives zu begründen vermag“ dadurch verhindert werden soll, dass das transzendentale Ideal „als ein absolut Gründendes gedacht wird, das von sich aus Beziehung erschließt …“ (Wenz, Religion, 267).

[79] Kanitscheider, Zeit, 22.

[80] Dies gilt allerdings nur in ontologischer, nicht in epistemischer Hinsicht – weshalb es sich erneut als wichtig erweist, an dieser Unterscheidung (nicht Trennung!) festzuhalten. Denn in epistemischer Hinsicht ist jederzeit damit zu rechnen, dass es sich als sinnvoll erweisen kann, die aktuell gültige Theorie zu revidieren.

[81] Satz, Kosmische Dämmerung, 23, Anm.

[82] Livio, Universum, 170.

[83] Livio, Universum, 171, verweist auf den Beweis von Borde und Vilenkin, dass „unter einem gewissen Satz von vernünftigen Annahmen *ein offenes Universum einen Anfang haben muss*, obwohl es für alle Zeiten in der Zukunft existieren kann“.

[84] Vgl. Schleiermacher, Reden, 53: „Alles Endliche besteht nur durch die Bestimmung seiner Grenzen, die aus dem Unendlichen gleichsam herausgeschnitten werden müssen“.

[85] Härle, Warum Gott, 27.

epistemischer Perspektive unterscheidet. Einigermaßen plausibel scheint das Bild im Kontext einer physiologischen Beschreibung des Vorgangs der Gegenstandswahrnehmung; nicht zufällig sieht Schleiermacher das Unendliche in der vorreflexiven Anschauung gegeben. Die Antwort auf die normativ-epistemische Frage, ob die so beschriebene Gegenstandswahrnehmung der Wirklichkeit entspricht, ist allerdings aus Sicht des kritischen Rationalismus nicht von den Entstehungsbedingungen dieser Gegenstandswahrnehmung abhängig, sondern von der aposteriorischen Beurteilung anhand von Prüfungskritierien. Das hängt entscheidend damit zusammen, dass die moderne Erkenntnislehre kritisch-rationalen Zuschnitts das Begründungsdenken durch das Prinzip kritischer Prüfung ersetzt, wodurch es zu einer scharfen Trennung von Genese und Geltung kommt[86]. Seither spielen die Quellen, aus denen sich die Kandidaten unseres (potentiellen) Wissens oder Unwissens speisen, keine normativ-epistemische Rolle mehr[87] – mithin auch nicht die Annahme einer wahrgenommenen Unendlichkeit als vermeintlicher Bedingung der Möglichkeit begrifflicher Bestimmung. Am eindrücklichsten lässt sich diese Unabhängigkeit dort illustrieren, wo das Erkenntnisstreben die Form sprachlicher Hypothesen annimmt. Dass sich deren Plausibilität nicht hinreichend im Rekurs auf jene Wahrnehmungserlebnisse erweisen lässt, die ihrer Formulierung ursächlich vorangegangen sind, lässt sich leicht einsehen: „Erlebnisse können Entschlüsse, also auch Festsetzungen motivieren [vielleicht sogar entscheidend]; aber sie können einen Basissatz ebenso wenig begründen wie ein Faustschlag auf den Tisch“[88]. Das ergibt sich bereits aus dem wissenschaftlichen Erkenntnisverfahren, welches bei aller Unterschiedlichkeit in den konkreten Anwendungsfällen als Methode von Konstruktion und Kritik beschrieben werden kann. Ontologischer Status (unter fallibilistischem Vorbehalt) kommt darin zunächst nur den Gegenständen jener Darstellungen zu, die eine kritische Prüfung erfolgreich bestanden haben, nicht aber den behaupteten Bedingungen der Möglichkeit jener potentiellen Erkenntnis. Vielmehr ist es umgekehrt: Die normativ-epistemisch entkoppelten Behauptungen über eine vorreflexiv zugängliche Unendlichkeit als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis sind ihrerseits als (deskriptiv-epistemische) Hypothesen zu betrachten und einer kritischen Prüfung zu unterziehen, wobei die bereits bewährten und daher zu Recht ontologisierten Hypothesen als ‚unproblematisches Hintergrundwissen‘ eine zentrale Rolle spielen. Dies ist der Grund, weshalb der Ontologie in der modernen Erkenntnislehre kritisch-rationalen Zuschnitts ein Primat vor der Erkenntnistheorie und Wissenschaftstheorie zukommt[89] – eine Verhältnisbestimmung, welche jener transzendentalidealistischen Epistemologie von Kant und Schleiermacher ebenso widerspricht wie grundsätzlich jeder anderen ‚Offenbarungstheorie der Erkenntnis‘[90]. Die These einer in jedem Erkenntnisakt vorauszusetzenden nichtgegenständlichen Totalität des Wirklichen wäre somit unter den Erkenntnisbedingungen eines kritischen Rationalismus keinesfalls als Apriori zu betrachten, sondern als eine deskriptiv erkenntnistheoretische

[86] Popper, Quellen, 43: „Falsch ist, daß wir unsere Erkenntnis oder unsere Theorien durch *positive Gründe rechtfertigen müssen*, das heißt durch Gründe, die imstande sind, unsere Theorien zu beweisen … Dieser falsche Gedanke führt weiter zu dem Schluß, daß wir an eine *letzte, unbedingte oder autoritative Quelle der Erkenntnis* glauben müssen …“.

[87] Popper, Quellen, 40: Es gibt keine letzten Quellen der Erkenntnis. Jede Quelle, jede Anregung ist uns willkommen; aber jede Quelle, jede Anregung ist auch Gegenstand kritischer Überprüfung“.

[88] Popper, Logik der Forschung, 70f.

[89] Vollmer, Einheit der Wissenschaft, 177–180.

[90] Albert, Traktat, 18–24.

Hypothese, die im Lichte des aktuellen Weltwissens zu beurteilen wäre. Wie ausgeführt spricht allerdings empirisch nichts für diese Annahme.

Kommt man auf die These Härles zurück, dann deutet sich die Problematik der epistemischen Grundidee Schleiermachers schon dadurch an, dass Härle das epistemisch anzunehmende Jenseits von Bestimmungen zunächst als rein gedankliche Voraussetzung versteht, aus der aber im kosmologischen Zusammenhang eine ontologische Voraussetzung wird, die den ‚innerweltlichen Zusammenhang' sprengt. Hier hat demnach eine Ontologisierung epistemischer Bestimmungen stattgefunden, die nicht ohne weiteres legitim ist.

### *5.2.2. Ontologischer Reduktionismus*

Auch wenn die transzendentalidealistischen Einwände gegen einen empirischen Begriff von unbedingter Ganzheit entkräftet werden können, so scheint diese Vorstellung mit internen Konsistenzanfragen konfrontiert zu sein. Tillich etwa hat die Vorstellung, das Unendliche, Unbedingte mit der „Totalität aller Dinge" im empirisch-gegenständlichen Sinn zu identifizieren, brüsk zurückgewiesen: „Keine Philosophie und kein Mythos hat jemals eine solche Absurdität behauptet"[91]. Dagegen will Tillich das Unendliche als „Einheit, Harmonie und Macht des Seins … das dynamische und schöpferische Zentrum der Wirklichkeit" verstanden wissen. Doch diese Bestimmungen treiben ihn schon wieder über die Natur hinaus zu einem „schöpferische[n] Grund alles Natürlichen", der wohl sogar „schöpferische Natur" genannt werden kann, jedoch streng genommen „nicht … mit der Natur identisch" ist. Entsprechend wird „Naturwissenschaftlern, die Natur im Sinne eines mechanischen Materialismus verstehen" die Religionsfähigkeit abgesprochen und für eine „umfassende Lebensphilosophie"[92] plädiert.

Tatsächlich wirft die Konzeption empirischer Ganzheit Fragen auf. Fraglich ist insbesondere der ontologische Status einer solchen Ganzheit: Wenn die einzelnen Dinge wirklich sind, so lässt sich diese Wirklichkeitsannahme prima facie nicht ohne weiteres auf die Totalität der Dinge übertragen. Noch radikaler argumentiert Gabriel, dass es die Welt nicht gebe, da sie nicht in der Welt vorkomme[93]. Der Begriff empirischer Ganzheit scheint ein reiner

[91] Tillich, Systematische Theologie II, 12.

[92] Tillich, Systematische Theologie II, 12. Vgl. aktuell auch Kunstmann, Subjektorientierte Religonspädagogik, 146: „Das Spezifikum der Religion ist allerdings, dass sie sich auf eine *umfassende* Deutung bezieht … Dieser Deutungsperspektive gegenüber steht die rationale Weltdeutung der Naturwissenschaften, die naturalistisch denkt und die Wirklichkeit als ein reines Funktionieren beschreibt, als das Zusammenwirken von Materie-, Energie- und organischen Teilchen nach bestimmten Gesetzen. Mit dieser Deutung ist die Möglichkeit der Symbolisierung weitestgehend verlassen, prägende Erfahrungen und Existenzfragen können nicht mehr sinnvoll beantwortet und kommuniziert werden". Dieses Statement Kunstmanns steht typischerweise im paradoxen Zusammenhang mit der ansonsten von ihm vehement vorgetragenen Ablehnung metaphysischer Ansprüche von Glaubenslehren.

[93] Gabriel, Welt, 22. Wenn Gabriel allerdings die Welt bzw. das Ganze als Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis der Dinge in Anschlag bringt und daher auf eine prinzipielle Unerkennbarkeit der Welt schließt („Wir können niemals das Ganze erfassen"), dann fällt er in ein transzendentalidealistisches Verständnis von Totalität als nichtgegenständlicher Wirklichkeit zurück, die bereits einer eingehenden Kritik unterzogen worden ist (vgl. Gabriel, Welt, 22). Vgl. auch Gabriel, Welt, 31, wo vom ‚Nirgendwo' die Rede ist. Vgl. Gabriel, Welt, 38: „[D]as Universum ist nur ein Teil des Ganzen, nicht das Ganze selbst". Von daher erklärt sich Gabriels Nähe zu Schleiermachers Begriff des Unendlichen (vgl. Gabriel, Welt, 185ff.194). Dass es sich bei Gabriels Epistemologie

Mengenbegriff zu sein, durch den nichts adressiert wird, was über die einzelnen existierenden Dinge hinausgeht. Andererseits kann argumentiert werden, dass das Ganze gerade nicht mehr sein muss als die Summe seiner Teile. Die Gesamtsumme alles Einzelnen ist lediglich mehr als jedes Einzelne oder jede Teilmenge der Gesamtsumme. Darin, so lässt sich argumentieren, besteht der ontologische ‚Mehrwert' des Ganzen gegenüber den Teilen. Zwar konstituiert sich die Wirklichkeit des Ganzen ausschließlich durch die Wirklichkeit der Teile. Genau dies würde die Ausgangsthese bestätigen, dass das Ganze nicht mehr ist als die Summe aller einzelnen Teile.

Dennoch bleibt der Einwand bestehen, dass der ontologische Status des empirischen Ganzen dadurch fragwürdig wird, dass die Zusammenfassung alles Einzelnen zu einem Ganzen willkürlich ist. Die Vielfalt der Einzeldinge scheint ontologisch eher für einen Pluralismus zu sprechen. Für ontologische Validität des Ganzheitsbegriffs spricht lediglich die Tatsache, dass es über die Einzeldinge hinaus nichts gibt und dass der Begriff der Ganzheit somit die ontologisch relevante Grenze zwischen Sein und Nichtsein markiert. Der empirische Begriff ontologischer Ganzheit stünde somit für das, was alle Einzeldinge gemeinsam haben, nämlich ihre Existenz. Damit ist zugleich ein Hinweis gegeben, wie ein empirischer Begriff von Ganzheit noch weiter gestärkt bzw. plausibilisiert werden kann: durch den Aufweis, dass es etwas gibt, was alle diskreten Einzeldinge (wesensmäßig) gemeinsam haben. Mit dem ontologischen Aufweis des Einen wäre dann zugleich die Anwendung des traditionellen metaphysischen Begriffs der Ganzheit von Allem (*hen kai pan*) gerechtfertigt.

Wer versucht, das Eine zu denken, sieht sich mit gewichtigen philosophisch-theologischen Traditionen konfrontiert, die nur schwer überschaubar sind[94]. Da diese Denktraditionen jedoch meist auf platonischen bzw. transzendentalidealistischen Voraussetzungen beruhen, bieten sich einem empirischen Begriff von Einheit kaum Anknüpfungspunkte. Es gibt jedoch auch einen Begriff von Einheit, der nicht den platonischen Weg beschreitet, sondern stattdessen ein vertieftes Verständnis der empirischen Gegenstände anstrebt. Die wichtigsten Elemente dieses Weges liefert ausgerechnet die theologisch weitgehend tabuisierte, ignorierte oder pauschal abqualifizierte Diskussion um den Reduktionismus und die Möglichkeit einer Einheitswissenschaft – was im Folgenden zu zeigen sein wird:

Wichtig ist dabei zunächst die Einsicht, dass die Idee einer Einheitswissenschaft ontologische Implikationen hat bzw. von Ergebnissen der Realwissenschaften motiviert ist. Dies wird bereits bei den Pionieren reduktionistischer Naturbeschreibung, Oppenheim und Putnam, deutlich, wenn sie ihrem epistemisch-methodologischen Programm unter anderem die folgenden ontologischen Prämissen unterlegen: „1. Die Annahme eines Schichtenaufbaus der Natur, wobei die Schichten durch eine Teil-Ganzes-Beziehung der schichtspezifischen Elemente verknüpft sind. 2. Die Idee einer ‚evolutionären Kosmogonie', d.h. die These, dass die höheren

um eine Wiederbelebung transzendentalidealistischer Erkenntnistheorie handelt, zeigt sich auch daran, dass er das nichtgegenständliche Ganze als „Bereich aller Bereiche", das heißt als Totalität von Gegenstands- bzw. Darstellungsbereichen (Gabriel, Welt, 67) bzw. als „das Sinnfeld, in dem alle Sinnfelder erscheinen" (Gabriel, Welt, 97) auffasst. Die (physikalische) Welt als Gegenstand des Sinnfeldes der Naturwissenschaften kann dementsprechend prinzipiell nicht identisch sein mit dem Sinnganzen aller möglichen Sinnfelder, Bestimmungen oder Diskurse (Gabriel, Welt, 98). Die philosophische Nähe Gabriels zu Kant, aber auch zu Lyotard und Koschorke liegt hier auf der Hand.

[94] Exemplarisch sei hier genannt Meier-Hamidi/Müller, Persönlich und alles zugleich.

Schichten auf natürliche Weise aus den tieferen Schichten (und zeitlich nach ihnen) entstanden sind“[95].

In diesem Zusammenhang ist das Ergebnis wichtig, dass verschiedene Begriffe von Reduktion zu unterscheiden sind[96]. In seiner logisch schärfsten Form des *methodologischen Reduktionismus* fordert das Programm der Reduktion die definitorische Rückführung aller wissenschaftlichen Begriffe auf physikalische Begriffe. Der *epistemische Reduktionismus* fordert die deduktive Rückführbarkeit aller wissenschaftlichen Gesetze auf physikalische Gesetze und dass alles, was wissenschaftlich erklärt werden kann, auch physikalisch erklärbar sein muss. Der logisch schwächste Begriff von Reduktion, der dafür von den beiden anderen Reduktionsbegriffen vorausgesetzt wird, ist der *ontologische Reduktionismus*, der in den beiden genannten ontologischen Prämissen von Hempel und Oppenheim zum Ausdruck kommt. Er besagt: „Entitäten und Beziehungen auf den höheren Schichten der Naturbeschreibung werden immer durch Entitäten und Prozesse auf der tieferen Ebene konstituiert: Kein elan vital, kein Weltgeist, kein Über-Ich treten als *brute facts* und in der Rolle eines *deus ex machina* auf“[97].

Die Diskussion um das Projekt einer Einheitswissenschaft hat die sehr unterschiedliche Plausibilität der drei genannten Begriffe von Reduktionismus zutage gefördert. So wird der Reduktionismus in seiner logisch strengsten Form (methodologischer Reduktionismus) auf Grund seiner letztlich eliminativen Konsequenzen, die nur noch die Physik als Wissenschaft zulassen, kaum noch vertreten[98]. Umstritten ist der epistemische Reduktionismus, der hier allerdings interessant ist, weil er vieles mit der Idee einer systematischen Einheit und Kommensurabilität der verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen gemeinsam hat, welche in Kapitel zwei und drei gegen poststrukturalistische und postmoderne Einwände verteidigt worden ist. Der epistemologische Reduktionismus ist bis heute durch ontologische Einheitsvermutungen, insbesondere den Befund der evolutionären Einheit des Universums, aktuell geblieben[99].

Im Unterschied zu den beiden genannten wissenschaftstheoretischen Formen des Reduktionismus ist – von theologischen Diskursen weitgehend unbemerkt – der „Kern der reduktionistischen Überzeugung“, der ontologische Reduktionismus[100], welcher in den genannten ontologischen Einheitsvermutungen zum Tragen kommt, weitgehend unbestritten. Er kann deshalb geradezu als „Fundamentalontologie“[101] gelten und stellt entsprechend auch den Ausgangspunkt aktueller metaphysischer bzw. naturphilosophischer Diskurse dar: „Wir leben in einer Welt, die vollständig aus physischen Teilchen in Kraftfeldern besteht. Einige von ihnen sind in Systemen organisiert. Einige dieser Systeme sind lebende

[95] Bartels, Naturphilosophie, 105, im Verweis auf Oppenheim/Putnam, Unity of Science.
[96] Vgl. zum Folgenden Bartels, Naturphilosophie, 105–111.
[97] Bartels, Naturphilosophie, 108.
[98] Bartels, Naturphilosophie, 108f.
[99] Vollmer, Einheit der Wissenschaft, 196: „Wenn sich komplexe Systeme durch kausale Prozesse aus einfacheren entwickelt haben, dann sollte es möglich sein, die Gesetze, die die komplexen Systeme beschreiben, aus den Gesetzen abzuleiten, die sich auf die einfacheren Teilsysteme beziehen“.
[100] Bartels, Naturphilosophie, 108f.
[101] Searle, Konstruktion, 15ff.

Systeme, und einige dieser lebenden Systeme haben Bewußtsein entwickelt“[102]. Searle geht sogar so weit, diese Sicht der Wirklichkeit als für uns heute unhintergehbar zu bezeichnen: „… zwei Eigenschaften unserer Auffassung der Wirklichkeit stehen nicht zur Disposition. Sie sind für uns als Bürger des späten 20. und frühen 21. Jahrhunderts sozusagen nicht optional …: die Atomtheorie der Materie und die Evolutionstheorie der Biologie“[103]. Dass Searle ausgerechnet diese beiden Vorstellungen benennt, verwundert nicht, handelt es sich doch exakt um jene beiden ontologischen Voraussetzungen, welche zusammen die plausible Grundannahme des ontologischen Reduktionismus ergeben: „Wenn die höheren Schichten der Komplexität in der Evolution später entstanden sind, so müssen sie aus Prozessen früherer, also ‚tieferer‘ Schichten hervorgegangen sein – oder sie verdanken sich einem Wunder“[104]. Dadurch, dass „Materieelemente (Teilchen bzw. Felder) … beliebig komplexe Strukturen tragen“ bzw. „Elementargebilde … Hierarchien von strukturaler und funktionaler Komplexität aufbauen“ können, ist die Existenz einer Vielfalt emergenter (System-) Eigenschaften wie Leben[105] und Bewusstsein[106] kein Argument gegen einen ontologischen Reduktionismus. „Ontologischer Monismus“ bzw. „Substanzmonismus“ ist also durchaus mit „strukturalem Pluralismus“ bzw. „Eigenschaftspluralismus“ vereinbar[107].

Präzisiert man nun den aus anthropologischen Untersuchungen gewonnenen empirischen Begriff der Ganzheit im Horizont des ontologischen Reduktionismus, so ergibt sich eine Lösung für das dargelegte Problem der bislang fehlenden Einheit im Begriff der ‚Totalität alles Existierenden‘. Die Einheit der Einzeldinge besteht dann darin, dass es sich bei ihnen durchweg um Strukturen handelt, deren Wirklichkeit sich auf Elementargebilde bzw. Elementarstrukturen[108] zurückführen lassen, welche die fundamentale Ebene der Wirklichkeit darstellen. Der physikalische Grundzustand des Universums ist diejenige unbedingte Wirklichkeit, die allen bedingten Einzeldingen, seien sie unbelebt, belebt oder mit Bewusstsein

---

[102] Searle, Konstruktion, 17.

[103] Searle, Konstruktion, 16. Bartels plädiert wie Searle einerseits durchgängig für einen ontologischen Reduktionismus, will jedoch andererseits eine Entscheidung darüber offenhalten: „Es ist offen, ob die Natur tatsächlich eine auf dem physikalischen Fundament fußende ontologische Einheit bildet, die uns die prinzipielle Möglichkeit einer ‚bottom-up‘-Erklärung aller natürlichen Phänomene bietet“ (Bartels, Naturphilosophie, 102). Im Kontext wird klar, dass er damit die Abhängigkeit naturphilosophischer Schlussfolgerungen vom wissenschaftlichen Forschungsprozess betonen möchte, sowie den Umstand, dass natürlich auch der ontologische Reduktionismus keine Geltung a priori beanspruchen kann (vgl. Bartels, Naturphilosophie, 102, Anm. 2 und Bartels, Naturphilosophie, 16).

[104] Bartels, Naturphilosophie, 108.

[105] Bartels, Naturphilosophie, 111. Vgl. die aufschlussreiche Einordnung von Schrödingers Werk ‚Was ist Leben‘ in Bartels, Naturphilosophie, 110, Anm. 14.

[106] Bunge/Mahner, Natur der Dinge, 146–151.

[107] Vgl. jeweils Kanitscheider, Naturalismus, 33 bzw. Bunge/Mahner, Natur der Dinge, 148. Eine strengere Form des ontologischen Reduktionismus, die gleichwohl ebenfalls nichtreduktionistisch, vielmehr ‚konservativ‘ ist, präsentieren Esfeld/Sachse, Identität statt Emergenz; Esfeld/Sachse, Kausale Strukturen, 46.104.109.

[108] Nach heutigen Erkenntnissen sind die physikalischen Elementargebilde weniger als Teilchen denn als Strukturen anzusehen, woraus sich die „naturphilosophische Position des *Strukturenrealismus*“ ergibt: „Mit einer *Struktur* ist in diesem Zusammenhang ein *Netz von konkreten, qualitativen, physikalischen Relationen zwischen Objekten* gemeint, *die keine Identität unabhängig von den Relationen, in denen sie stehen (also keine intrisische Identität) besitzen*“ (Esfeld/Sachse, Kausale Strukturen, 64). Vgl. Bunge/Mahner, Natur der Dinge, 139: „Die Objekte, mit denen sich die Quantenmechanik beschäftigt, sind weder Partikel noch klassische Felder, sondern Objekte einer neuen Art, die die klassische Physik nicht beschreiben kann. Deshalb verdienen sie einen neuen Namen: *Quantonen*“.

ausgestattet, zu Grunde liegt. Er stellt die substanzielle Einheit dar, die es erlaubt, die empirische Welt als Ganzes aufzufassen. Im Übrigen ist angesichts des Holismus der Quantenphysik auch der Einwand entkräftet, der physikalische Grundzustand selbst sei pluralistisch, das heißt als Anordnung verschiedener Teilchen aufzufassen und könne daher gar keine Einheitsfunktion haben. Denn der Holismus der Quantenmechanik beinhaltet die Einsicht, dass die quantenphysikalischen Elementargebilde keine separate Identität besitzen, sondern als ‚Belegungen' möglicher Anregungszustände des Quantenfeldes'[109] des Universums[110] anzusehen sind.

Gegenüber der Position von Tillich sind somit zwei Korrekturen angebracht: Zum einen ist ein naturalistisches Verständnis von Unbedingtheit möglich. Der physikalische Grundzustand des Universums kann bzw. muss als unbedingter Grund des Universums verstanden werden. Zum anderen ist es keinesfalls absurd, die ‚Totalität aller Dinge' als das Unbedingte anzusehen. Denn sofern der physikalische Grundzustand die Substanz aller Dinge darstellt, handelt es sich um das ontisch-ontologische Korrelat der empirischen Welt als Ganzes. Er ist daher mit gutem philosophischem Recht als *hen kai pan* aufzufassen. Der ontologische Reduktionismus kann auch die Rätselfrage lösen, wie der Grund des Seins zugleich Eines – und damit auch: Etwas Bestimmtes neben anderem – und dennoch das Ganze sein kann. Denn tatsächlich sind die physikalischen Elementargebilde Gegenstände neben den komplexeren Gebilden und über die Pluralität der hervorgebrachten Eigenschaften unabhängig von letzteren aufweisbar; gleichzeitig bestehen aber auch die komplexeren Gebilde aus den genannten Elementargebilden, so dass ontologisch keinerlei Differenz besteht. Aus diesem Zusammenhang ergibt sich ein weiteres Argument gegen die These Gabriels, die Welt gebe es nicht, da „die Welt selbst nicht in der Welt vor[komme]"[111]. Denn der physikalische Grundzustand der grundlegenden Elementargebilde kann durchaus sowohl ein Forschungsgegenstand unter anderen (komplexeren) Bildungen sein, als auch das Ganze der Welt, da der physikalische Grundzustand das Eine darstellt, aus dem alles, inklusive aller komplexeren Bildungen, besteht.

Der physikalische Grundzustand kann somit als Gegenstand der von Luckmann beschriebenen ‚großen' Erfahrungstranszendenzen, welche über das Selbst-, Gegenstands- und Sozialverhältnis hinausgehen, beschrieben werden und bestätigt damit die entsprechende erfahrungstheoretische Bestimmung der ‚großen' Transzendenzen. Darüber hinaus ist der ontologische Reduktionismus konservativ, das heißt er erkennt einen strukturalen Pluralismus bzw. Eigenschaftspluralismus an und bestätigt somit auch die Wirklichkeit der genannten ‚kleinen' und ‚mittleren' Transzendenzen. Allerdings verhindert der ontologische Monismus dieser Konzeption, dass nun doch wieder ein ontologischer Graben zwischen Unbedingtem und Weltwirklichkeit aufbricht[112]. Im Rahmen des ontologischen Reduktionismus ergibt sich somit ein Gegensatz zu Schleiermacher, da dieser an der absoluten Unterscheidung von göttlicher ‚Einheit mit Ausschluss aller Gegensätze' und weltlicher ‚Einheit mit Einschluss aller

[109] Bartels, Naturphilosophie, 97.

[110] Esfeld, Naturphilosophie, 58.69, beschreibt die Gesamtheit der physikalischen Quantensysteme auf Grund von deren Nicht-Separabilität als eine Einheit (Holismus).

[111] Gabriel, Welt, 22 und öfter.

[112] Insofern ist Tillich Recht zu geben, dass der Naturalismus, „den unendlichen Abstand zwischen dem Ganzen der endlichen Dinge von ihrem unendlichen Grund leugnet" (Tillich, Systematische Theologie II, 13).

Gegensätze‘ festhält[113]. Der ontologische Reduktionismus ist somit geeignet, die Bestimmungen einer Theorie existenzieller Erfahrung, welche als hermeneutischer Schlüssel für Narrationen benötigt wird, zu bestätigen und damit den Projektionsverdacht als den zentralen Einwand eines anthropologisch begründeten Begriffs von Religiosität[114] nachhaltig zu zerstreuen. Dabei dient der Interpretationshorizont einer Metaphysik der Realwissenschaften zugleich der Präzisierung der Bestimmungen einer Theorie existenzieller (religiöser) Erfahrung. Im Horizont einer naturalistischen Metaphysik lassen sich somit durchaus existenzielle Einsichten und Erfahrungen präzisieren und vertiefen.

Wie Searle gezeigt hat, gilt die ontologische Abhängigleit vom physikalischen Grundzustand des Universums selbst für die soziale Wirklichkeit, sofern „[d]ie ontologische Subjektivität der sozial konstruierten Wirklichkeit … eine ontologisch objektive Wirklichkeit [erfordert], aus der sie konstruiert ist“[115]. Insbesondere sind, wie gegen Luckmann und Koschorke ausgeführt, Lebewesen mit bestimmten biologischen Dispositionen zu Einsicht, Altruismus und Repräsentationsfähigkeit[116] die Bedingung für den Aufbau gesellschaftlicher Wirklichkeit, das heißt von Rollenmustern, Werten, Verhaltensregeln und Institutionen, für die Narrationen eine zentrale Rolle spielen. Das bedeutet, dass der physikalische Grundzustand in doppelter Hinsicht für Narrationen grundlegend ist. Zum einen ist er die faktische Voraussetzung für das Erzählen als emergenter Eigenschaft sozialer Systeme, das heißt für das Entstehen von Erzählungen. Zum anderen ist er indirekt über die Erfahrung großer Transzendenzen Gegenstand von Erzählungen – sofern die jeweils fragliche Erzählung als Deutung einer großen Transzendenz angesehen werden kann.

Die Wichtigkeit dieses Status des ontologischen Reduktionismus ist theologisch und religionspädagogisch nicht hoch genug einzuschätzen. Vor allem entbehrt es nicht der Ironie, dass ausgerechnet das von der Theologie seit jeher[117], durchweg und geradezu reflexhaft abgelehnte reduktionistische Denken jene Bausteine bereitstellt, die nötig sind um zentrale Kategorien existenzieller Erfahrung – inklusive der Begriffe der All-Einheit und der Unbedingtheit – unter den naturalistischen Bedingungen heutiger Weltauffassung zu denken. Erstaunlicherweise sind es heute allein ausgewiesene Atheisten, die auf die existenziell-

[113] Vgl. Schleiermacher, Vorlesungen Dialektik, 433: „Gott = Einheit mit Ausschluß aller Gegensäze; Welt = Einheit mit Einschluß aller Gegensäze“; vgl. Barth, Dialektik, 381. Vgl. Schleiermacher, Dialektik, J, 162: „… die Gottheit [ist] immer als Einheit gesetzt ohne Vielheit, die Welt aber als Vielheit ohne Einheit; die Welt ist Raum und Zeit erfüllend, die Gottheit raum- und zeitlos; die Welt ist die Totalität der Gegensätze, die Gottheit die reale Negation aller Gegensätze“.

[114] Vgl. dazu exemplarisch Wagner, Was ist Religion, 15: „Die Tatsache, daß Religion faktisch praktiziert wird, ist sowenig ein Argument für ihre Geltung, wie sich die Berechtigung der Astrologie oder anderer obskurer Praktiken daraus ableiten läßt, daß sie sich faktisch großer Beliebtheit erfreuen“.

[115] Searle, Konstruktion, 200. Searle, Konstruktion, 200 und öfter, spricht der sozialen Welt durchaus Objektivität zu, diese ist jedoch lediglich epistemischer, nicht ontologischer Art.

[116] Searle, Konstruktion, 200ff und öfter.

[117] Exemplarisch sei Niebergall, Lehrbarkeit der Religion, 183, zitiert, der angesichts der Frage nach der Lehrbarkeit der Religion zunächst in aller Deutlichkeit festhält: „In Wirklichkeit haben wir es ja bei unserer ganzen Aufgabe gar nicht mit der Religion, sondern mit dem Christentum zu tun. Das muß man immer genauer sagen, weil gerade hinter diese beiden Ausdrücke Christentum und Religion sich heute zwei recht verschiedene Grundauffassungen auf theologischem Gebiet verschanzen, die auch ganz verschiedene Folgen für die Praxis haben … zwar ist Religion logisch die Gattung zu der Art Christentum; aber in Wirklichkeit bezeichnet man häufig mit diesem Ausdruck eine monistisch pantheistische Spezies, von der ich wenigstens theoretisch grundsätzlich und erst recht für den Unterricht nichts wissen will“.

religiöse Bedeutung unseres Wissens über das Universum hinweisen – allerdings ohne dafür in der Theologie Beachtung zu finden. So formuliert Schmidt-Salomon in einem Vortrag: „Im Zuge des wissenschaftlichen Forschungsprozesses wurden die traditionellen Dualismen von Subjekt und Objekt, Körper und Geist, Natur und Kultur – und wenn sie so wollen: auch zwischen Gott und der Welt – in fundamentaler Weise aufgehoben. An die Stelle des *alten Dualismus* trat ein *neuer Monismus* – eine *rationale Einheitsdeutung der Welt*, die in bemerkenswerter Weise mit der *mystischen Einheitserfahrung* korrespondiert. Die Wissenschaft … ist heute in der Lage, eben jene unauflösliche Verbindung des Teils mit dem Ganzen zu erklären, die der Mystiker in seiner Verschmelzung mit dem Kosmos erfährt. Mit anderen Worten: *Das Mystische ist rational geworden und das Rationale mystisch"*[118].

Seinen Grund hat dieser Ausfall der Theologie zweifellos darin, dass dort immer noch mindestens drei Strategien des Umgangs mit Erfahrung und Narration vorherrschen, die sich allerdings aus philosophischer Sicht als problematisch erweisen: Die antimetaphysisch-kulturwissenschaftliche Strategie scheitert daran, dass die (religiösen) Narrationen und Erfahrungen zwangsläufig kognitiv interpretiert werden – was einer rationalen Kontrolle bedarf, soll es nicht zu obskuren Verobjektivierungen kommen. Die antinaturalistisch-metaphysische Strategie bestreitet die Ergebnisse einer naturwissenschaftlichen Philosophie und begibt sich damit in den Bereich semi-kreationistischen Denkens. Dies ist der Fall, wenn etwa Evers gegen Dawkins[119] für die evolutionäre Entstehung von komplexen Strukturen eine immaterielle Grundlage und eine teleologische Entwicklungsdynamik behauptet[120]. Die dualistisch-transzendentalidealistische Strategie schließlich grenzt Narration und Erfahrung als anthropologische Gegebenheiten von realwissenschaftlichen Ergebnissen ab. Hier besteht das Problem, dass die (transzendental-) philosophischen Bestimmungen der Wirklichkeit von

[118] Michael Schmidt-Salomon, Rationalität und Mystik.

[119] Dawkins, Gotteswahn, 222f: „Das Problem, von dem wir ausgegangen waren, betraf die Erklärung der statistischen Unwahrscheinlichkeit. Zu diesem Zweck etwas noch Unwahrscheinlicheres zu postulieren ist offenkundig keine Lösung. Wir brauchen keinen ‚Himmelshaken', sondern eine ‚Kran-Konstruktion', denn nur der Kran kann die Aufgabe erfüllen, von etwas Einfachem auszugehen und dann allmählich und auf plausible Weise eine ansonsten unwahrscheinliche Komplexität aufzubauen … Der genialste und leistungsfähigste ‚Kran', den man bisher entdeckt hat, ist die darwinistische Evolution durch natürliche Selektion …".

[120] Evers, Gotteswahn, 32f: „… die Alternative, die er [Dawkins, Anm.] anbietet, bei der sich Komplexität, Leben, Bewußtsein und Denken allein dadurch ‚erklären' lassen, dass aus einem irgendwie vorhandenen Boden sich auf wunderbare Weise Kräne erheben, die Materieteile zu komplexen Lebewesen zusammenfügen, wird … dem Phänomen kaum gerecht … Ihn [Gott, Anm.] aber als den Ermöglichungsgrund der physikalischen Wirklichkeit zu verstehen und als denjenigen, der die Wirklichkeit so angelegt hat, dass in ihr durch Systembildung, Selbstorganisation und die geschichtliche Evolution das Leben entstehen konnte, wie wir es kennen, und der zugleich als derjenige gelten kann, auf den hin sich die Lebewesen entwickeln, das ist dadurch [durch die Evolutionstheorie, Anm.] keineswegs ausgeschlossen". Evers ist für seine Ausführungen mit dem Bad Herrenalber Akademiepreis 2009 bedacht worden (vgl. Hahn/Badewien, Vorwort, 7).
Auch bei dem Religionspädagogen Schweitzer, Schöpfungsglaube, 87, wird aus dem religiösen Bekenntnis die Behauptung einer kosmologisierenden Theologie: „Gott hat hier das letzte Wort, nicht ein ‚blinder Uhrmacher' des evolutionären Zufallsprinzips (Richard Dawkins)". Dies erklärt, wieso Autoren wie Dawkins sich weigern zu akzeptieren, „dass der Glaube *prinzipiell* etwas anderes" sei „als naturwissenschaftliche Erkenntnis" (Schweitzer beruft sich hier auf Dawkins, Gotteswahn, 46f). Der Grund besteht darin, dass die religiöse Gottesrede regelmäßig wie bei Schweitzer nie nur als religiöser Ausdruck, sondern im gleichen Atemzug auch als „Glaubensüberzeugung von der Existenz Gottes" (Schweitzer, Schöpfungsglaube, 55) firmiert. Die Besonderheit der Darstellungsform dient als Legitimation für die Behauptung einer höheren Wirklichkeit, die auf rationalem Wege nicht begründbar ist.

Erfahrung und Narration mit der empirischen Welt nicht vermittelt bzw. nicht zu vermitteln sind[121].

Gegen alle drei Strategien steht, wie bereits zu Beginn von Kapitel zwei erwähnt, die zunehmende Bedeutung der ontologischen Frage im gegenwärtigen philosophischen Denken. Dies hat unter anderem zu tun mit der Krise des (Sozial-) Konstruktivismus, der den behandelten Ansätzen von Luckmann, Lyotard und auch Koschorke zu Grunde liegt, weil sich wie erläutert Prämissen und Argumente des Konstruktivismus als wenig tragfähig erwiesen haben[122]. In diesem Klima gewinnen realistische Erkenntnistheorien neue Relevanz. Dabei stellt Gabriels ‚neuer Realismus' vermutlich keine tragfähige Lösung dar, weil über die Theorie der ‚Sinnfelder' ein relativistischer Pluralismus beibehalten wird[123] und pauschal allen Darstellungen Realität bescheinigt wird[124], ohne nach rationalen Verhältnisbestimmungen zu fragen. Vor diesem Hintergrund scheint es an der Zeit den kritischen Realismus Poppers als jene plausiblere Alternative wiederzuentdecken[125], gegen die bestimmte Formen des Konstruktivismus ursprünglich zu Felde gezogen sind[126].

Ein weiterer, damit zusammenhängender Grund ist die Rehabilitierung der Naturphilosophie in der ursprünglich stark sprachphilosophisch und wissenschaftstheoretisch orientierten analytischen Philosophie, die im Verein mit den Naturwissenschaften auch inhaltliche Fragen stellt[127] bzw., statt nur Begriffsanalyse zu treiben, auch zu synthetischen Urteilen kommt[128]: „Analytische Philosophie steht heute einfach für systematisches, argumentatives Philosophieren – kurz für das, was Philosophie seit Platon und Aristoteles ist. Nicht die Sprachphilosophie, sondern die Metaphysik ist heute wieder die *prima philosophia*"[129]. Insofern kann von einer „Renaissance der Metaphysik im Sinne des Projekts, alle unsere Erkenntnisse in einer kohärenten und vollständigen Sicht der Welt einschließlich unserer selbst zusammenzuführen"[130] gesprochen werden.

---

[121] So werden die Elemente der bekannten Religionsdefinition von Barth, Religion, 10, Religion sei „die Deutung von Erfahrung im Horizont der Idee des Unbedingten" rein subjektivitätstheoretisch expliziert. Vgl. auch Barth, Religion, 424: „Indem die Religion konsequent Abschied nimmt von allen Versuchen einer Welterklärung, befreit sie sich zu ihrem eigentlichen Wesen". Auf diese Weise kann der Anschein einer metaphysischen Neutralität oder Enthaltsamkeit aber nur bedingt aufrechterhalten werden: Zum einen, weil de facto (und auch unvermeidlich) „transzendentale[] Reflexion" ebenso objektivierend verfährt wie „ontotheologische[] Spekulation" (Ricoeur, Gott nennen, 164); zum anderen, weil die metaphysischen Ansprüche einer dualistischen Weltsicht nur von der Kosmologie auf die Anthropologie verschoben werden: „So hat sich anscheinend die Auseinandersetzung zwischen Theologie und Naturwissenschaft nur verlagert, nämlich von der Kosmologie auf die moderne Evolutionstheorie und Neurowissenschaft" (Barth, Religion, 426).

[122] Vgl. das harsche Urteil von Gabriel, Nachwort, 135ff.

[123] Gabriel, Welt, 91–99.

[124] Gabriel, Welt, 23: „Andererseits behaupte ich aber auch, dass erheblich mehr existiert, als man erwartet hätte, nämlich alles andere als die Welt. Ich behaupte, daß es Polizeiuniform tragende Einhörner auf der Rückseite des Mondes gibt. Denn dieser Gedanke existiert in der Welt und mit ihm die Polizeiuniform tragenden Einhörner. Im Universum kommen sie meines Wissens nicht vor … Es gibt auch alles, was es nicht gibt – nur gibt es dies alles nicht im selben Bereich …".

[125] Esfeld, Naturphilosophie, 12–17.

[126] Vgl. dazu Hanisch, Konstruktivismus, 13ff.

[127] Bartels, Naturphilosophie, 15–19.

[128] Kanitscheider, Naturphilosophie und analytische Tradition, 77ff.

[129] Esfeld, Naturphilosophie, 7.

[130] Esfeld, Naturphilosophie, 7.

Damit sind die aus Kants Philosophie stammenden Dichotomien von empirischem Denken, transzendentalphilosphischer Vernunft und absoluter Realität revidiert, wodurch die metaphysischen Implikationen von wissenschaftlichen Ergebnissen an Bedeutung gewinnen. Denn wenn Ontologie eine philosophische Disziplin ist, die „versucht, die grundlegenden Merkmale und Strukturen der realen Welt zu beschreiben“[131], dann gibt es keine Grenze zwischen Ontologie und empirischer Wissenschaft: „Ontologie ist allgemeine Wissenschaft“, sie „behandelt Fragen, die in vielen wissenschaftlichen Disziplinen auftreten, aber durch keine von ihnen beantwortet werden“[132]. „Im Zentrum [der heutigen Wissenschaftsphilosophie, Anm.]“ steht daher „die Beurteilung dessen, was die wissenschaftlichen Theorien über die Welt aussagen“[133], so dass sich eine interdisziplinäre Zusammenarbeit zwischen Metaphysik und Einzelwissenschaften nahelegt[134], ohne dass philosophische Letztbegründungs- oder Letzterklärungsansprüche eine Rolle spielen. Die metaphysische Perspektive hat dabei die Aufgabe, eine Gesamtsicht der realwissenschaftlichen Befunde zu konstruieren. Für die Einzelwissenschaften hat diese Gesamtperspektive eine orientierende Funktion, die insbesondere in Krisen- und Umbruchphasen der Einzelwissenschaften von Bedeutung ist[135]. Die aus dem Kontext des ontologischen Reduktionismus stammende metaphysische Rede vom physikalischen Grundzustand des Universums beispielsweise sichert die nach heutigem Wissen gültige ontologisch-reduktionistische Perspektive auf das Problem des Anfangs des Universums, auch wenn zur Zeit auf dem einzelwissenschaftlichen Forschungsfeld der physikalischen Kosmologie keine abschließende Antwort zur Verfügung steht, um was es sich bei dem ‚physikalischen Grundzustand‘ konkret handelt.

Nach dem Gesagten ist zu schlussfolgern, dass auch eine sachgemäße narrative Ontologie nicht ohne Bezugnahmen auf realwissenschaftliche Befunde auskommt. Dies gilt umsomehr, als metaphysische Implikationen unvermeidbar gegeben sind. Gerade aus religionspädagogischer Sicht besteht dabei eine Verpflichtung, sich im Rahmen dessen zu halten, was dem aktuellen Stand einer realwissenschaftlich orientierten Metaphysik entspricht. Die metaphysische Rede von einem Unverfügbaren, einem Geheimnis, einem weltlosen Grund des Selbstbewusstseins, einem transzendenten Grund bzw. einer Teleologie des materiellen Universums muss aber als nicht dem Stand heutiger metaphysischer Wissenschaft entsprechend bezeichnet werden. Dabei haben die genannten metaphysischen Hintergrundüberzeugungen, zumal wenn sie transparent gemacht und zur Diskussion gestellt werden, trotz ihrer Fragwürdigkeit durchaus ihre Berechtigung – zumal sie den fallibilistischen Vorbehalt für sich geltend machen können. Im pädagogischen (Praxis-) Zusammenhang gelten jedoch strengere Regeln. Eine Religionspädagogik, die für sich in Anspruch nimmt, wissenschaftlich zu sein und einer allgemeinen Bildungsidee an staatlichen Schulen zu

[131] Vollmer, Einheit der Wissenschaft, 177.
[132] Vollmer, Einheit der Wissenschaft, 177. Vgl. Bunge/Mahner, Natur der Dinge, 6: „Wenn Ontologie allgemeine Wissenschaft ist, dann können die spezifischen Einzelwissenschaften, die sich mit realen Dingen beschäftigen, als *spezielle* Metaphysiken oder *regionale* Ontologien betrachtet werden“. Vgl. Bartels, Naturphilosophie, 12, der darauf hinweist, dass „[d]ie ontologische Frage danach, *wie die Natur beschaffen sein muß, wenn diese Theorien wahr sind*, … ein Bestandteil der naturwissenschaftlichen Forschung selbst [war]“ – wobei er sich auf die Umbrüche der Physik zu Beginn des 20. Jahrhunderts bezieht.
[133] Esfeld, Naturphilosophie, 7.
[134] Bauberger, Welt, 20f; Bartels, Naturphilosophie, 15ff.
[135] Bartels, Naturphilosophie, 15f.

entsprechen, sollte sich auch in ihrer religionspädagogischen Leitlinie am Weltwissen orientieren. Dazu gehört nach dem Stand der Dinge auch die metaphysische Perspektive eines ontologischen Reduktionismus bzw. Naturalismus.

## 5.3. Grundlinien einer narrativen Ontologie

### *5.3.1. Mesokosmische Vagheit und Wertorientierung*

So sehr die großen Transzendenzen, die auf das Ganze der Wirklichkeit zielen, auf eine wissenschaftliche Weltauffassung zu beziehen sind, sofern sie von dorther nicht nur eine inhaltliche Präzisierung, sondern auch eine Bestätigung erhalten, so deutlich unterscheidet sich doch auch die narrativ-erfahrungsgesättigte Bezugnahme auf das Ganze von einer szientifischen Perspektive.

Zum einen ist in der (narrativ gedeuteten) Erfahrung eine mesokosmische Abblendung von Details zu verzeichnen. Mit dem Begriff ‚Mesokosmos' ist ursprünglich „jener Ausschnitt der Welt" gemeint, „den wir Menschen mit unseren genetisch bedingten, evolutiv gewordenen Wahrnehmungs- und Erfahrungsstrukturen kognitiv bewältigen"[136]. Nun hängt für die Erfahrungstheorie von Luckmann alles daran, dass die ‚Transzendenz der Welt', das heißt das Ganze der Welt nicht nur wissenschaftlicher Theoriebildung, sondern auch urwüchsigem menschlichem Erfahren zugänglich ist. Ansonsten wäre auch ein Interpretationszusammenhang von Erfahrungstheorie und Weltwissen per se unmöglich. Wie erläutert gibt es jedoch eine Reihe von empirischen Befunden, dass Menschen tatsächlich einen ‚Sinn für das Ganze' haben – vom soziobiologisch aufweisbaren Bedürfnis nach Kontingenzbewältigung durch Einordnung in größere Zusammenhänge bis hin zu neurobiologischen Belegen für mystische Einheitserfahrungen. Die dem Begriff des Mesokosmos anhaftende Assoziation der Ausschnitthaftigkeit der Wirklichkeitserfassung bzw. der Beschränkung auf ‚mittlere Dimensionen' – deren Grenzen sowieso nicht fest liegen[137] – wäre daher zu ersetzen durch ein Modell der Kompatibilität verschiedener Wirklichkeitszugänge. Die theoretische Perspektive überschreitet nämlich nicht die Erfahrungsperspektive, sondern ergänzt und präzisiert diese. Ähnliches wäre im Übrigen gegen die Unterscheidung von Alltagswissen und symbolischen Sinnsystemen bei Berger und Luckmann einzuwenden. Für die Erfahrungsperspektive des Alltags bedeutet dies, dass sie zwangsläufig zumeist mit einer Abblendung der mikroskopischen und makroskopischen Details einhergeht, welche durch die theoretisch-wissenschaftliche Perspektive repräsentiert werden. Die im Alltag dominierende Erfahrungsperspektive deckt somit zwar das ganze Spektrum des Wirklichen ab, beschränkt sich jedoch zumeist – wie von Luckmann durch die Transzendenzstufen angezeigt – auf die grobe Unterscheidung von Selbst, Gegenständen, Sozialpartnern und einem vagen Hintergrund des Ganzen, vor dem und durch den die genannten Größen agieren. Erfahrung meint demnach eine die Komplexität reduzierende, auf existenzielle Relevanzen zielende Sichtweise, die dennoch das Ganze der Wirklichkeit erfasst. Dabei ist eine Einschränkung zu beachten, denn die Differenz zwischen Erfahrungs- und Theorieperspektive ist nur meistens, nicht prinzipiell wirksam und kann jederzeit

[136] Vollmer, Jenseits des Mesokosmos, 139.
[137] Vollmer, Jenseits des Mesokosmos, 139.

durchbrochen werden. Die metaphysische Perspektive bildet dabei von der theoretisch-wissenschaftlichen Seite her eine wichtige Brücke, denn ähnlich wie die Erfahrungskategorien lediglich die universalen Züge der Vielfalt einzelner Erfahrungen repräsentieren, stellen Metaphysik bzw. Naturphilosophie auf der theoretisch-wissenschaftlichen Seite bereits eine Abblendung gegenüber dem unübersehbaren Detailreichtum realwissenschaftlicher Erkenntnisse dar[138].

Eine weitere Besonderheit der Erfahrungsperspektive besteht darin, dass ihr Wirklichkeitsbezug untrennbar mit Wertungen verbunden ist. In diesen Zusammenhang der wertenden Welterfahrung gehört auch der Umstand, dass mit existenzieller Erfahrung die Aktivierung des Bindungssystems einhergeht[139]. Offenbar ist Erfahrung immer mit einer Form der Identifikation verbunden. Dem entsprechen die genannten soziobiologischen Befunde zur Verbindung von Erfahrungen mystischer Hingabe mit Gruppensolidarität und Altruismus. Dabei scheint evident, dass Identifikation mit verschiedenen Größen im Feld narrativ gedeuteter Erfahrung stattfinden kann – vom eigenen Selbst über Gegenstände und Sozialpartner und Gruppen verschiedener Größe bis zum Ganzen der Wirklichkeit. Bereits Luckmanns Begriff des Transzendierens beinhaltet diesen Aspekt der Identifikation, wobei der Begriff der Identifikation sowohl den Aspekt des Existenziellen präzisiert, wie er durch den Aspekt der Wertung präzisiert wird.

Aus den genannten Gründen muss eine Theorie der Erfahrung auch eine Theorie der Werte und Wertungen umfassen. Damit lässt sich der notorisch mehrdeutige, insbesondere zwischen einer semiotischen und einer auf den ‚Sinn des Lebens' zielenden Bedeutung schwankende Sinnbegriff präzisieren[140]. Insofern ergibt sich eine Parallele zu dem jungen Schleiermacher, wenn dieser unter ‚Leben' das „Dasein des Individuums … das sich selbst eine Antwort darauf geben will, warum und mit welchen Zielen es lebt" versteht[141]. Schleiermacher stellt hier die Frage nach dem Sinn des Lebens unter Verwendung des Wertbegriffs und im existenziellen Horizont praktischer ‚Lebenskunst'[142].

Zweifellos ergibt sich eine starke Affinität des Wertbegriffs zu ethischen Fragen. Insbesondere der Utilitarismus bezieht bekanntlich den Aspekt (nicht-moralischer) Werte (Glück, Lust, Gesundheit etc.) in die Bestimmung moralisch guten Handelns mit ein[143]. Von Luckmann stammt der Gedanke, dass mit der Wertorientierung einerseits eine existenziell-biographische Komponente mitschwingt, andererseits auch eine ethisch-moralische Komponente[144]. Luckmann spricht an der zitierten Stelle von moralischer Verantwortlichkeit als Teil eines biographisch relevanten Selbstverständnisses ohne dies weiter zu präzisieren. Allerdings wäre

[138] In diesem Sinne dürfte Bartels, Naturphilosophie, 16, zu verstehen sein, wenn er zwar durchweg auf der Linie eines ontologischen Reduktionismus argumentiert, jedoch gleichzeitig konstatiert: „Angesichts der kaum überschaubaren Vielzahl hochspezialisierter naturwissenschaftlicher Forschungsrichtungen, Methoden und Erkenntnisse kann Naturphilosophie vernünftigerweise nicht mehr die Absicht verfolgen, ein geschlossenes ‚System der Natur' zu erarbeiten …".

[139] Voland, Homo naturaliter religiosus, 298f.

[140] Vgl. Gerhardt, Art. Sinn des Lebens, 815.

[141] Gerhardt, Art. Sinn des Lebens, 815, im Verweis auf Schleiermacher, Wert des Lebens, 391–471.

[142] Gerhardt, Art. Sinn des Lebens, 815, im Verweis auf Schleiermacher, Wert des Lebens, 391–471.

[143] Hügli/Lübcke, Art. Wertphilosophie, Philosophielexikon, 616. Vgl. Hügli/Lübcke, Art. Utilitarismus, Philosophielexikon, 591.

[144] Luckmann, Unsichtbare Religion, 84f.

die Bestimmung grundlegender Wertungen zu unterscheiden von der ethischen Reflexion, die auf jene konkreten (moralischen) Handungen bezogen ist, welche sich aus solchen Wertungen ergeben. Insofern wäre die Rede von grundlegenden Wertungen eher im ästhetischen Diskurs zu verorten, in der die Frage letzter Wertorientierungen ihren Ort haben sollte. Dafür spricht in diesem Zusammenhang die enge Verbindung der Wertungen mit Erfahrung und (narrativer) Deutung.

Natürlich ist der real existierende ästhetische Diskurs äußerst vielgestaltig und beherbergt die unterschiedlichsten Ansätze; andererseits passt nicht jede Ästhetik zu einer empirisch-naturalistischen Ontologie und Erfahrungstheorie. Von Lyotard etwa kann an dieser Stelle der ästhetische Impuls aufgenommen werden, nicht jedoch sein avantgardistischer Begriff von ästhetischer Darstellung mit seinen transzendentalidealistischen Implikationen. Hingegen kann angeknüpft werden an Koschorkes engeren Begriff von Narration und ebenso an Luckmanns Ausführungen über heilige Kosmen als Sinnsystemen letzter Relevanz.

Im Ausgang von der Werttheorie Krafts[145] hat Albert eine Werturteilslehre skizziert, die im hier vorliegenden Zusammenhang aufgegriffen werden kann, da sie sie die Probleme konkurrierender Ansätze vermeidet[146]: Weder werden bei Kraft Werte zu ‚nicht-natürlichen Eigenschaften' hypostasiert wie im Platonismus bzw. Wertobjektivismus, noch gelten Werturteile als reduzierbar auf empirische Aussagen wie im kognitivistischen Naturalismus oder als expressive Darstellungen wie im nichtkognitivistischen Naturalismus bzw. Subjektivismus. Gegen den Wertplatonismus wendet Albert ein, dass er „eine unhaltbare Ontologie" beinhalte, „denn die Faktoren, mit denen er arbeitet, werden nirgends für eine Erklärung benötigt"[147]. Dieser Einwand ist im Grunde auch noch gegen Koschorke und Lyotard anwendbar: Sofern sie auf ein Unbestimmtes bzw. Anderes als Wirklichkeit narrativ-ästhetischer Darstellung rekurrieren, ist auch bei ihnen noch ein Wert-Objektivismus wirksam – wenn auch nur in nominalistischer Brechung. Darüber hinaus kritisiert Albert jedoch auch die Formen des naturalistischen Kognitivismus: „Ebenso wie die platonischen Richtungen enthalten sie ein deskriptives Mißverständnis der normativen Sprache"[148]. Gleiches gilt für die Varianten des naturalistischen Non-Kognitivismus; sie „werden der Tatsache nicht gerecht, daß Werturteile rationaler Diskussion zugänglich sind"[149]. Die naturalistischen Spielarten der Wertphilosophie werden jedoch von Albert nicht völlig verworfen. So betont er selbst den „Realitätsbezug" von Werturteilen[150]; am Kognitivismus wird demnach nicht die These deskriptiver Bezugnahme auf Gegenstände durch Werturteile als solche kritisiert, sondern nur, dass von der deskriptiven Bezugnahme der normative Bedeutungsaspekt nicht unterschieden wird. Im Gegensatz dazu „[dienen] [n]ach Kraft … die in Werturteilen enthaltenen Wertbegriffe … dazu, bestimmte Aspekte der Realität für das Verhalten – die Stellungnahme – positiv oder negativ auszuzeichnen"[151]. Albert betont daher auch die

[145] Kraft, Grundlagen; vgl. Albert, Kritischer Rationalismus, 45f.
[146] Albert, Kritischer Rationalismus, 43f. Zu den Begriffen ‚Objektivismus' bzw. ‚Subjektivismus' vgl. Hügli/Lübcke, Art. Wertphilosophie, Philosophielexikon, 616f.
[147] Albert, Kritischer Rationalismus, 43f.
[148] Albert, Kritischer Rationalismus, 44.
[149] Albert, Kritischer Rationalismus, 44.
[150] Albert, Kritischer Rationalismus, 44.
[151] Albert, Kritischer Rationalismus, 45.

Bedeutung der Faktenlage für normative Urteile, die etwa in dem ‚Brückenprinzip' ‚Sollen impliziert Können' zum Ausdruck komme[152].

Entsprechendes dürfte dann auch für Alberts Haltung zum Non-Kognitivismus anzunehmen sein, obwohl er diesen Zusammenhang nicht selbst herausstellt: Die rationale Diskutierbarkeit von Werturteilen schließt nicht aus, dass sie „als Ausdruck von Gefühlen" bzw. „als Mittel der Stimulierung von Gefühlen"[153] auftreten. Auf diese Weise wäre von Alberts Werttheorie die Brücke geschlagen von Wertungen hin zu Erfahrungen und (narrativen) Deutungen. Dies gilt im Übrigen bereits durch Alberts Betonung der „normativen Funktion" von Werturteilen: dass mit ihnen „der – normativen – Erwartung Ausdruck gegeben [wird], daß die Adressaten der Aussage sich damit identifizieren und sich entsprechend verhalten"[154]. Zu ergänzen wäre hier der Aspekt, dass das Werturteil in propositionaler Form, oder – seiner existenziellen Natur entsprechend – in narrativer Form vorliegen kann. Dies wiederum impliziert, dass für Narrationen mit Luckmann nicht nur in deskriptiver, sondern auch in normativer Hinsicht ein kognitiver Kern bzw. eine wechselseitige Interpretierbarkeit angenommen werden kann. Wichtig bleibt allerdings Alberts Hinweis, dass Wertorientierungen – ungeachtet der hier ergänzend behaupteten existenziellen Einbettung und narrativen Darstellung – doch auch propositional als Werturteil bestimmbar und diskutierbar sind bzw. bestimmbar und diskutierbar gehalten werden müssen.

### *5.3.2. Kritische Typologie der Wertorientierungen*

Luckmanns Konzept des Transzendierens lässt sich nicht nur kompatibel machen mit einem naturalistisch-empirischen Begriff von Wirklichkeit. Es eignet sich durch die Bezugnahme auf Erfahrung, Wert und (narrative) Darstellung auch als Ausgangspunkt für eine narrative Ontologie. Hinzu kommt, dass die Theorie der Erfahrungstranszendenzen verschiedene Transzendenzebenen unterscheidet und dadurch auch für eine kritisch-rationale Hermeneutik der Narration entsprechende Differenzierungsmöglichkeiten eröffnet.

Narrationen können ausgehend von Luckmanns Theorie des Transzendierens dahingehend befragt werden, wie groß die ‚Spannweite' der Wertorientierung ist, die sie anbieten. Transzendieren meint dann im Wesentlichen, ob es dem Menschen gelingt, ein ‚Zurücktreten von sich'[155] zu praktizieren und sich mit etwas zu identifizieren, das über den eigenen hedonistisch zu bestimmenden Horizont hinaus auf etwas Überindividuelles zielt. Weiter gültig wäre in diesem Zusammenhang Luckmanns These, dass Identitätsbildung scheinbar paradoxerweise erst dort stattfindet, wo die Identifikation mit etwas über die eigene Identität Hinausgehendem tatsächlich stattfindet. Im Blick auf ‚große' Transzendenzen wäre dabei entscheidend, ob die Sinnorientierung das Ganze der Welt umfasst oder sich an ‚Vorletztem' erschöpft. Zur Orientierung am ‚Vorletzten' gehört neben dem (hedonistisch-egoistischen) reinen Selbstbezug auch die (materialistische) Gegenstandsorientierung oder die

[152] Albert, Kritischer Rationalismus, 44.
[153] Albert, Kritischer Rationalismus, 43.
[154] Albert, Kritischer Rationalismus, 46.
[155] Vgl. Tugendhat, Egozentrizität, 2. Teil.

(gruppenegoistische) Identifikation mit Gemeinschaften, die ihrerseits verschiedene Reichweiten haben können.

Luckmanns Modell könnte durch gängige umweltethische Unterscheidungen ergänzt werden[156]. Zu unterscheiden wäre dann eine anthropozentrische, pathozentrische oder biozentrische Wertorientierung, je nachdem ob die Gruppenidentifikation auf menschliches Leben, leidensfähiges Leben oder auf Leben insgesamt zielt. Die anthropozentrische Perspektive wiederum eröffnet, abhängig von der Gruppengröße, ein weites Spektrum an Möglichkeiten. So kann die Gruppenidentifikation auf die Familie, einen Verein, eine Partei, eine Nation oder auf die Menschheit als Ganzes zielen – wobei sich über die genannten Größenordnungen hinaus beliebig viele Zwischenpositionen markieren ließen. Für die ‚großen Transzendenzen', so wie sie Luckmann konzipiert hat, ist zunächst allein charakteristisch, dass sie die Perspektive des Sozialen, das heißt der mittleren Transzendenzen, überschreiten. Insofern könnten auch die pathozentrische und biozentrische Wertorientierung als große Transzendenzen verstanden werden. Im engeren Sinn wäre die große Transzendenz dort erreicht, wo die ‚Transzendenz der Welt', das heißt „die ganze belebte und unbelebte Natur", die Welt als Ganzes thematisch wird. Umweltethisch entspräche dem die holistische Wertorientierung.

An dieser Stelle sind einige Präzisierungen vonnöten, um Missverständnisse zu vermeiden und die Tragfähigkeit des hier angebotenen erfahrungstheoretischen Ansatzes sachgemäß berurteilen zu können. Sie betreffen die Erfahrungs-, Wert-, Gegenstands- und Darstellungsperspektive dieses Ansatzes.

Im Hinblick auf die Erfahrungsperspektive ist daran zu erinnern, dass Erfahrung nicht auf Erlebnisse – etwa die von Luckmann erwähnten Träume und Extasen – reduziert werden kann. Ersatzweise ist ja bereits anstatt von Erfahrung von elementarem Denken die Rede gewesen, das heißt es gibt keine Erfahrung ohne Interpretation vor dem Hintergrund des jeweiligen vorreflexiven Wissens bzw. reflexiven Weltwissens. Die Differenz zwischen Erlebnissen und Erfahrung gilt auch im Hinblick auf die Werthaltigkeit von Erfahrung, das heißt bei Erfahrung handelt es sich um eine existenzielle Werthaltung und weniger um ein Erlebnis oder ein Gefühl – sowenig andererseits Erfahrung ohne Erlebnisse auskommt. Allerdings ist es nach dem Gesagten möglich, dass Entgrenzungserlebnisse mit egozentrischer Wertorientierung gemacht werden, das heißt das Entgrenzungserlebnis garantiert nicht die holistische Werthaltung. Verwandte Unterscheidungen wären hier die zwischen Erleben und Leben, zwischen Religion und Glaube oder zwischen geistig-innerlicher und denkend-ethischer Mystik[157].

Im Hinblick auf die Gegenstandsorientierung ist der Hinweis wichtig, dass Ganzheit, naturalistisch verstanden als Summe seiner Teile, eine Inklusionskategorie ist. Das heißt, die Wertorientierung am Ganzen ist nicht möglich ohne die Wertorientierung an jedem Einzelnen, inklusive dem eigenen Selbst – in diesem Sinne ließe sich das christliche Doppelgebot der Liebe

[156] Hafemann, Umweltethik, 43ff. Vgl. Nink, Standpunkte der Ethik, 302. Zu den Begriffen anthropozentrischer, pathozentrischer, biozentrischer und holistischer Umweltethik vgl. Teutsch, Lexikon Umweltethik, 8ff.83ff.17f.46f.

[157] Schweitzer, Kulturphilosophie, 300–303.

interpretieren. Aus werttheoretischer Sicht erweist sich somit die Bedeutsamkeit eines naturalistischen Begriffs von Ganzheit, denn dieser Begriff allein sichert die Transzendenzen davor, totalitär zu werden. Demgegenüber ist die idealistische Definition, wonach das Ganze mehr sei als die Summe seiner Teile, offen dafür, den Wert des Ganzen zu Ungunsten der Wertigkeit der einzelnen Teile auszuspielen[158]. Die werttheoretische Konsequenz der radikalen Inklusion, die sich demgegenüber aus einem naturalistischen Begriff von Ganzheit ergibt, kann nur dann unterlaufen werden, wenn der Horizont der Ganzheit willkürlich, das heißt durch soziale Festlegungen eingeschränkt wird. Dies gilt für alle Spielarten der Identifikation mit sozialen Gruppen, die Zugehörigkeit von der Konformität ihrer Mitglieder abhängig machen und entsprechend Ingroup-Outgroup-Unterscheidungen vornehmen können bzw. müssen[159].

Allerdings ist die Orientierung am Ganzen als der Summe seiner Teile bzw. dem All-Einen auf Grund seiner streng inklusiven Natur nicht konfliktfrei möglich, da zugleich eigene, fremde und allgemeine Interessen zu berücksichtigen sind. Schweitzer hat diese Problematik in seiner Ethik der Erfurcht vor dem Leben besonders klar herausgearbeitet[160]. Wo Erzählungen diese Konfliktlagen thematisieren, liefern sie ein Indiz dafür, dass sie die Erfahrungsdimension ‚großer Transzendenz' zumindest berücksichtigen. In biblischen Erzählungen von Schuld und Sünde dürfte dies zumeist der Fall sein. Auf Grund dieser Konflikthaftigkeit holistischer Wertorientierung ist es beispielsweise im Einzelfall nicht leicht zu unterscheiden, welche narrativ zum Ausdruck kommende Selbstsorge als hedonistische kleine Transzendenz oder als große Transzendenz des verantwortlichen Umgangs mit sich selbst zu verstehen ist. Als Leitlinie mag die Frage gelten, ob die erzählte Selbstsorge in der Wertorientierung an einem größeren Ganzen erfolgt, ‚über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann'.

Was die Darstellungsorientierung angeht, so dürfen die aus heutiger Sicht narrativen Deutungen von Erfahrung nicht mit der Erfahrung selbst identifiziert werden. Vielmehr geht es darum, die narrativen Deutungen von der Erfahrung her zu interpretieren. Eine narrative Ontologie muss daher eine Ontologie der Erfahrung sein. Aus diesem Grund ist es wichtig, zum einen genauer zu bestimmen, auf welche Wirklichkeit Erfahrung sich bezieht und zum anderen, auf welche Weise – nämlich wertend – sie auf Wirklichkeit Bezug nimmt.

Was schließlich die Wertorientierung angeht, so ist daran zu erinnern, dass Werthaltungen ungeachtet ihrer Verankerung in existenzieller Erfahrung und der Narrativität ihrer Darstellung damit keineswegs als letztbegründet anzusehen sind, sondern dass sie sich in Werturteile übersetzen lassen, die kritischer Diskussion offen stehen. Die soeben skizzierte Typologie wertender Bezugnahme auf Wirklichkeit bietet eine Reihe von Möglichkeiten, die in Narrationen zur Darstellung kommenden Werthaltungen einer kritischen Überprüfung zu

[158] Schweitzer, Kulturphilosophie, 303: „Der Inbegriff des Seins, das Absolute, der Weltgeist, und alle derartigen Ausdrücke bezeichnen nichts Wirkliches, sondern etwas in Abstraktionen Erdachtes, das deshalb auch absolut unvorstellbar ist. Wirklich ist nur das in Erscheinungen erscheinende Sein". Vgl. Schweitzer, Kulturphilosophie, 304: „Will die Mystik also wahr sein, so bleibt ihr nichts anderes übrig, als die gewohnten Abstraktionen von sich zu werfen und sich einzugestehen, daß sie mit diesem vorgestellten Inbegriff des Seins nichts Vernünftiges anfangen kann. Das Absolute darf ihr so gleichgültig werden wie einem bekehrten Neger [sic!] sein Fetisch. Mit allem Ernste muß sie die Bekehrung zur Wirklichkeit durchmachen" (Schweitzer, Kulturphilosophie, 304).
[159] Vgl. dazu Schweitzers, Kultur und Ethik, 41–45, Kritik am Naturalismus.
[160] Schweitzer, Kulturphilosophie, 311.315ff.

unterziehen. Bezüglich sozialer Gruppen ist zunächst auf die Willkürlichkeit bzw. Traditionsabhängigkeit von Gruppenidentifikationen hinzuweisen, was sie als Gegenstand letztinstanzlicher Wertorientierung als ungeeignet erscheinen lässt. Vor allem eignen sozialen Gruppen totalitäre Tendenzen bzw. Ingroup-Outgroup-Mechanismen, wie Koschorke, Lyotard und Luckmann übereinstimmend konstatieren. Aber auch wenn sich die Wertorientierung auf Gruppen richtet, deren Grenzen durch gravierende faktische Differenzen begründet scheinen, wie es in der anthropozentrischen, pathozentrischen und biozentrischen Perspektive der Fall ist, ergeben sich Probleme. Diese haben damit zu tun, dass Fakten zwar keine Wertungen begründen können, jedoch als bewusstseinsunabhängige ‚rohe Tatsachen' (Searle) bestehen müssen, sollen sich Wertungen auf sie beziehen können. Die genannten faktischen Unterschiede sind allerdings, obwohl sie sich zum Teil an aufweisbaren emergenten Eigenschaften orientieren, im Detail zu unscharf, um klare Gruppengrenzen zu rechtfertigen. Insbesondere der Anthropozentrismus ist in dem Dilemma gefangen, dass kein hinreichendes Abgrenzungskriterium zum übrigen Tierreich existiert und die emergente Eigenschaft des Selbstbewusstseins einerseits bei vielen anderen Tierarten aufweisbar, andererseits bei vielen Individuen der Gattung homo sapiens sapiens (temporär) nicht vorhanden ist[161]. Hinzu kommt das im weitesten Sinne ökologische Argument, dass solche Abgrenzungen insofern der Wirklichkeit nicht entsprechen, als de facto alle Lebewesen voneinander und von der unbelebten Natur abhängen. Dies wird nicht zuletzt durch den ontologischen Reduktionismus bestätigt, wonach die tiefsten Schichten der unbelebten Natur die ontologische Bedingung der Möglichkeit für alle komplexeren Strukturen darstellen. Insofern stellt der Holismus, der sich mit dem Ganzen der natürlichen Wirklichkeit identifiziert, die einzig realistische Wertorientierung dar. Wie sich darüber hinaus zeigen lässt, scheint ein solcher Holismus auch eine hinreichende Grundlage für eine Ethik abzugeben[162].

Eine darüber hinausgehende Argumentation für eine holistische Wertorientierung liefert Nozick[163]. Auch er präsentiert eine Theorie des Transzendierens – allerdings ohne sich dabei wie Luckmann bezüglich der einzelnen Stufen einer Bewertung zu enthalten: „Bemühungen, im Leben Sinn zu finden, zielen darauf ab, die Grenzen eines individuellen Lebens zu überschreiten"[164], wobei gleich ein Beurteilungskriterium mitgeliefert wird: „Je enger die Grenzen eines Lebens, umso sinnloser ist es"[165]. Ähnlich wie bei Luckmanns Begriff des Erlebnisstroms besteht auch bei Nozick das denkbar „am engsten begrenzte Leben aus einer Vielzahl isolierter Augenblicke"[166]. Über dieses Stadium hinaus führen bei Nozick wie bei Luckmann Lebensorientierungen, die den Moment transzendieren und dadurch „[z]usammenhängendes Leben … in verschiedenen Abstufungen"[167] realisieren. Der ‚kleinen Transzendenz' Luckmanns entsprechend steht auf Nozicks erster Stufe „eine Art von Leben, dessen langfristige Ziele nicht über die eigene Person und die engen Grenzen der

[161] Zu einer ähnlichen Argumentation gegen die Plausibilität einer ‚Graduierung' bzw. einer „Abstufung des Eigenwertes" vgl. Gorke, Albert Schweitzers Ethik, 265–269.
[162] Diesem Punkt kann hier nicht weiter nachgegangen werden. Vgl. exemplarisch Gorke, Eigenwert der Natur.
[163] Nozick, Sinn des Lebens**,** 394.396-398.403.
[164] Nozick, Sinn des Lebens, 392.
[165] Nozick, Sinn des Lebens, 392.
[166] Nozick, Sinn des Lebens, 392.
[167] Nozick, Sinn des Lebens, 393.

Privatinteressen hinausreichen“[168]. Im Rahmen der Kritik an solcher Wertorientierung führt Nozick sein entscheidendes Beurteilungskriterium ein: Um die Sinnhaftigkeit eines Lebensentwurfs zu beurteilen, muss gefragt werden, wie er das betreffende Leben mit anderen Dingen verknüpft. Laut Nozick liegt es an solchen Verknüpfungen, dass etwas Sinn hat: „Nach dem Sinn von etwas zu fragen heißt, wissen zu wollen, wie es mit anderen Dingen verknüpft ist“[169]. Mit anderen Worten: „Alle Dinge und Gründe, die einem das Gefühl eines sinnvollen Lebens verschaffen, führen über die eigenen engen Grenzen hinaus und stellen eine Verbindung mit etwas anderem her“[170].

Damit ist der Weg zur zweiten Transzendenzstufe geebnet, die Luckmanns ‚mittlerer Transzendenz‘ entspricht, und die auf soziale Einbettung des eigenen Lebens zielt. „Kinder, Kontakte zu anderen Menschen, anderen zu helfen, für Gerechtigkeit zu streiten, alte Sitten zu bewahren und zu tradieren, Wahrheit, Schönheit oder eine bessere Welt zu suchen – das und anderes verbindet den Menschen mit etwas, was größer ist als er“[171]. Die Problematik solcher Selbsttranszendenz ist allerdings nach Nozick dadurch gegeben, dass man sich stets die Grenzen des erweiterten Sinnhorizonts bewusst machen kann, der erreichte Sinn jedoch aus einer Perspektive jenseits dieser Grenzen erneut fraglich wird. „Doch wie weit unsere Verknüpfungen und Verbindungen auch reichen und wie weit sich das Netz unseres Sinnvollseins auch ausdehnt, wir können uns all dies als einen abgegrenzten Bereich vorstellen, ihn von außen betrachten und bezüglich dieser Gesamtheit fragen: ‚Was ist der Sinn des Ganzen? Was bedeutet es?‘“[172] Selbst für die heroischste soziale Existenz, die man sich denken kann, die des Messias, ergibt sich nach Nozick das Problem, „wie wichtig das ist, was der Messias den Lebewesen bringt, die auf dem dritten Planeten eines kleineren, dezentralen Sterns in der Galaxie Milchstraße hausen, in einer Galaxie also, die sich in ihrer Metagalaxie, einer von vielen im Universum, durch nichts Besonderes auszeichnet“[173].

Nach Nozick „[entsteht] [d]as Sinnproblem … durch Grenzen“[174]. Dieses Problem kann daher nicht dadurch gelöst werden, dass man den Kreis der Dinge und Personen, mit denen man sich verbunden fühlt, stets erweitert, denn „egal, wie weit wir über uns hinaus in neue Gebiete vordringen: Auch diese sind begrenzt - und das alte Problem stellt sich von neuem“[175].

Aus dieser Kritik an mittleren Transzendenzen resultiert Nozicks Plädoyer für jene Werthaltung, die Luckmann ‚große Transzendenz‘ nennt. Denn nach Nozick kann das Sinnproblem nur durch Rekurs auf „etwas Grenzenloses vermieden oder transzendiert werden, zu dem es, selbst in der Vorstellung, keinen äußeren Standpunkt mehr gäbe“[176]. Dieses ist jedoch identisch mit dem Ganzen der Wirklichkeit. Denn nur das Ganze hat keine Grenze, da es alles beinhaltet, was es gibt: „Begrenzt sein heißt, etwas auszuschließen; zwischen einem Bereich und den aus ihm ausgeschlossenen Dingen liegt eine Grenze.

[168] Nozick, Sinn des Lebens, 393.
[169] Nozick, Sinn des Lebens, 393.
[170] Nozick, Sinn des Lebens, 393.
[171] Nozick, Sinn des Lebens, 393.
[172] Nozick, Sinn des Lebens, 394.
[173] Nozick, Sinn des Lebens, 394.
[174] Nozick, Sinn des Lebens, 393. Vgl. Nozick, Sinn des Lebens, 396.
[175] Nozick, Sinn des Lebens, 396.
[176] Nozick, Sinn des Lebens, 396.

Unbegrenzt würden wir eine alles enthaltende und allumfassende Gesamtheit nennen. Genau dann, wenn ein Ding alles enthält und allumfassend ist, gibt es keinen Standpunkt mehr, von dem aus seine Grenzen und Begrenzungen überblickt werden können“[177].

Leider gibt sich Nozick nicht mit dieser (empirisch-naturalistischen) Bestimmung des Ganzen zufrieden. Ihn stört die unvermeidliche Kontingenz des so erreichten Unbedingten. Tatsächlich ist Nozick zuzustimmen, dass die Gesamtheit aller Dinge „nur ein spezielles Universum“[178] darstellt. Nozick will demgegenüber „noch höher hinaus“ und zu der „Vorstellung von etwas gelangen, was irgendwie alle Möglichkeiten, alle möglichen Universen enthält und nichts ausschließt“[179]. Damit aber verwirft Nozick die empirisch-naturalistische Konzeption faktischer Ganzheit zugunsten des idealistischen Begriffs von Ganzheit als Totalität aller möglichen Bestimmungen, welcher wie ausgeführt auch für das Denken von Koschorke und Lyotard maßgeblich ist.

Die idealistische Konzeption einer omnitudo realitatis als Totalität möglicher Bestimmungen ist bereits einer Kritik unterzogen worden. An dieser Stelle ist zu ergänzen, dass sie auch Nozicks Problem der Kontingenz nicht lösen kann. Insbesondere in der realistischen Interpretation, die Nozick seiner Konzeption der Totalität aller Möglichkeiten gibt, kann nach wie vor nach dem Woher dieser Totalität gefragt werden. Zudem ergeben sich interne Unklarheiten. So ist zum Beispiel rätselhaft, wie aus rein logischen Möglichkeiten Wirklichkeiten bzw. reale Möglichkeiten werden sollen[180]. Nozick müsste hier nach platonischem Vorbild eine Form der Emanation annehmen, wodurch das Rätsel nicht geringer würde. Aber auch geltungstheoretisch lässt sich die Kontingenz des postulierten Unbedingten nicht vermeiden, was nach Kanitscheider mit dem synthetischen Charakter der dabei benötigten Aussagen zu tun hat: „Eine nicht abbrechende Reihe tieferer Theorien ist durch kein Apriori-Argument aufzuhalten. Wenn man nicht dogmatisch den unendlichen Regress an einer Stelle abschneidet, kann man nicht verbieten zu fragen, warum die Fundamente der Natur … gerade so und nicht anders sind“[181]. Sowohl bei realistischer als auch bei transzendentaler Interpretation des Ganzen kann schließlich nach der Existenz dieser omnitudo realitatis gefragt werden. Die Legitimität dieser Frage wird von Nozick auch explizit eingeräumt: „‚Selbst wenn das Leben nur dann einen Sinn haben kann, wenn es ein unbegrenztes Wesen gibt, besteht die Möglichkeit, dass es eine solche Entität nicht gibt, das Leben folglich sinnlos ist. Wir dürfen nicht das, was wir wünschen, und das, was der Fall ist, durcheinander bringen; wir müssen weiterhin Evidenz und Vernunft zur Grundlage unserer Annahmen über die Welt machen und die Stärke des Glaubens, dass etwas der Fall ist, an den verfügbaren Beweisen ausrichten. Dass nur durch das Unbegrenzte Sinn in unser Leben einkehren kann, ist kein Grund dafür, an die Existenz eines unbegrenzten Wesens zu glauben, es sei denn, es gäbe hiervon unabhängige Gründe für die Annahme, das Leben sei sinnvoll oder könne sinnvoll sein‘“[182].

[177] Nozick, Sinn des Lebens, 397.
[178] Nozick, Sinn des Lebens, 397.
[179] Nozick, Sinn des Lebens, 397.
[180] Vgl. Schmuck, Peirces Religion of Science, 328–331.340–344.513ff.
[181] Kanitscheider, Natur, 98. Damit ist allerdings nicht der Weg eröffnet, sich auf synthetische Urteile a priori zurückzuziehen, sofern dies auf einen dogmatischen Abbruch des Prüfungsverfahrens hinausliefe.
[182] Nozick, Sinn des Lebens, 403.

Nun ist allerdings die Wirklichkeit der Totalität aller möglichen Bestimmungen fraglich[183]. Diese Konsequenz ergibt sich bei realistischer Interpretation aufgrund der genannten Konsistenzpobleme. Selbst bei transzendentalem Verständnis kann die Frage nach Realität und Wahrheit eines solchen ‚letzten Gedankens' nicht einfach als unzulässig abgewiesen werden[184]. In diesem Rahmen scheint die Idee einer Totalität von Bestimmungen nicht nur per se in ihrem Realitätsstatus fragwürdig zu sein, vielmehr liegt der Verdacht nahe, dass es sich um eine bloße Reifizierung der Variationsmöglichkeiten menschlicher Sprache handelt. Nozick würde daher gut daran tun, zu seinem ursprünglichen Begriff empirischer Ganzheit zurückzukehren, statt zu suggerieren, dass eine Antwort auf die von ihm gestellte Sinnfrage auf die Annahme einer überempirischen und immateriellen Ganzheit angewiesen sei.

### *5.3.3. Narration, Religion, Dogmatik*

Entscheidend für die Qualifikation als ‚religiös' ist bei Luckmann wie erwähnt das anthropologisch aufweisbare Vorliegen von Transzendenzerfahrung, welche sich in der Ausbildung eines Sinnhorizonts niederschlägt[185]. Da dieser Sinnhorizont wie gezeigt narrativer Art ist, scheint über die anthropologische Universalität des Ausgangspunktes auch die Annahme der Möglichkeit eines allgemeinen Begriffs von Narration gerechtfertigt. Insofern ergeben sich Berührungspunkte zu Koschorkes Projekt einer allgemeinen Erzähltheorie. Folgt man Koschorkes narratologischen Bestimmungen und blendet seine darüber hinaus gehenden kulturtheoretischen und epistemischen Geltungsansprüche aus, so ergeben sich wie ausgeführt weitgehende Übereinstimmungen zu Luckmanns Beschreibung von Erfahrungstranszendenz und Sinndeutung. Dies wird durch die Untersuchung Zipfels bestätigt, der unter anderem folgende bekannte Charakteristika von Erzählungen herausarbeitet:

Zipfel setzt voraus, dass Fiktionalität eines Textes nicht nur rein textimmanent bestimmt werden kann. Er lehnt diesen (strukturalistischen) Ansatz ab, da seine Vertreter „von der fragwürdigen Prämisse ausgehen, daß sich Fiktionalität stets an der Textoberfläche manifestiert"[186]. Dies ist nach Zipfel nicht der Fall: „An der Textoberfläche sind fiktionale Texte … als Sachverhaltsdarstellungen zu bezeichnen, auch wenn die dargestellten Sachverhalte keine Entsprechung in der Wirklichkeit haben"[187]. Zipfel bestätigt die hier vertretene

[183] Dies reflektiert bereits die metaphysische Tradition, auf die Nozick, Sinn des Lebens, 397, Bezug nimmt: „Doch wenn die Tatsache, dass etwas existiert, schon eine Begrenzung impliziert, … dann würde dasjenige, das alles umfasst, streng genommen nicht *existieren.* Es würde das Begriffspaar ‚existent'/‚inexistent' transzendieren, da es die in ihm enthaltene Voraussetzung einer Begrenzung nicht erfüllt". Hier liegt auch das Wahrheitsmoment der Bestreitung der Existenz der Welt durch Gabriel, Welt, 22.

[184] Vgl. Wenz, Religion, 269 im Verweis auf Henrich, Religion und Philosophie, 223: „Sollten wir nicht bei der Erklärung letzter Gedanken, die doch den Status einer religiösen Lebenssumme haben, jeden Rekurs auf Ontologie und Metaphysik vermeiden, sollten wir nicht Deutung ausschließlich aus Sinn verstehen und dabei auch auf das Insspielbringen von Wahrheit verzichten? Ich antworte: Nein, auf diesen Verzicht können wir uns gar nicht einlassen – welche Vorteile er auch immer versprechen vermag".

[185] Vgl. exemplarisch Luckmann, Unsichtbare Religion, 87, wo er ‚Transzendieren' „einen grundlegend religiösen Vorgang" nennt. Vgl. auch Luckmann, Unsichtbare Religion, 88f.

[186] Zipfel, Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität, 16.

[187] Zipfel, Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität, 57. Entsprechend bestätigt auch Koschorke, dass der Realitätsbezug nicht an der Form ablesbar ist: „Faktualität lässt sich zum Erzählen hinzuschalten, ohne dass der Erzählvorgang

Auffassung, dass sich die Fiktionalität entscheidend aus dem Kontext des Hintergrundwissens ergibt: „Diejenigen Erzählungen, die Gesetzesannahmen implizieren, die durch kein kulturell als möglich bzw. gültig erachtetes Wirklichkeitsmodell abgedeckt werden“, sind als fiktiv[188] bzw. – wenn Sie real Unmögliches behaupten – als phantastisch[189] anzusehen. Vorausgesetzt ist dabei, dass es sich bei Fiktivität nach wie vor um ein notwendiges Kriterium zur Bestimmung der Narrativität bzw. Fiktionalität einer Darstellung handelt. Jedenfalls lehnt Zipfel den Versuch ab, Fiktionalität ganz ohne Fiktivität zu bestimmen[190]. Wichtig ist Zipfels Hinweis, dass es fiktiven Erzählstoff ohne ‚spezifisch fiktionale Narrationstechniken‘[191] gebe. Dieser Fall dürfte vor allem bei biblischen Stoffen die Regel sein, handelt es sich doch um Texte, die ursprünglich unter anderem als wörtlich zutreffende Beschreibungen der Wirklichkeit angesehen worden sind. Hier hat vermutlich erst die Einsicht in die Fiktivität der Berichte zur Wahrnehmung ihrer Fiktionalität geführt. Der dabei zutage tretende Befund, dass die Texte ursprünglich unter anderem auch Berichtscharakter hatten, muss dabei ihrer Fiktionalität nicht widersprechen. Zipfel weist darauf hin, dass man eine fiktive Geschichte unbeschadet ihrer Fiktionalität auch faktual erzählen kann[192]. Das Charakteristikum eines ‚einfachen‘ Erzählens ohne spezifische Narrationstechniken scheint auch für die meisten populären Erzählungen zu gelten. Diese These lässt sich im Hinweis auf die Bedeutung erhärten, welche mythische Erzählstrukturen und -motive für populärkulturelle Erzählungen besitzen[193].

Konsequenterweise wendet sich Zipfel – entsprechend der Bedeutung, die er der Kategorie der Fiktivität für eine Bestimmung von Narration zumisst – gegen eine Infragestellung der fiction-fact-Unterscheidung[194]. Selbst Goodman halte an dieser Unterscheidung fest – im

dadurch modifiziert werden müsste“. Es gibt demnach keine zuverlässigen ‚Fiktionsmarker‘ (Koschorke, Wahrheit und Erfindung, 333).

[188] Kablitz, Erzählung und Beschreibung, 69; vgl. Zipfel, Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität, 109.

[189] Zipfel, Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität, 109, vgl. Zipfel, Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität, 112.

[190] Zipfel, Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität, 166.

[191] Zipfel, Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität, 167. ‚Fiktionssignale‘ ergeben sich somit entscheidend aus der Differenz von Erzählinhalt und Weltwissen.

[192] Zipfel, Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität, 168.

[193] Eine Schlüsselrolle bei der ‚neomythischen‘ Readaption mythischer Erzählstrukturen und Motive scheint dabei wie bereits im ersten Teil dieser Arbeit erwähnt der Forschung Joseph Campbells zuzukommen (Campbell, Heros. Vgl. Brinkmann, Es war einmal ein kleiner Junge und Brinkmann, Praktische Theologie, 284–307), sofern ein großer Einfluss seines Konzepts der Heldenreise auf die Drehbücher des US-amerikanischen populären Erzählkinos nachweisbar ist (Vogler, Odyssee des Drehbuchschreibers, 49ff).

[194] Vgl. etwa Zipfel, Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität, 56. Einen entsprechenden Panfiktionalismus hält Zipfel, Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität, 74, Anm. 30, für ‚kategorialen Unsinn‘. Zipfel wendet sich auch dagegen, einer Ununterscheidbarkeit von historischem Bericht und Erzählung das Wort zu reden. Hierbei verweist er auf die Differenz von narrativer Geschichtsschreibung (Zipfel, Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität, 171) und non-fiction novel (Zipfel, Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität, 168ff). Es bleibe eine Differenz zwischen ‚historiographischen und literarisch-fiktionalen narrativen Konstruktionsmechanismen‘ bestehen (Zipfel, Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität, 175f) – und ebenso eine Differenz, was das Ziel angehe, das bei Historiographie in der „adäquaten Darstellung tatsächlichen Geschehens“ (Zipfel, Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität, 178, beruft sich an dieser Stelle auf Ricoeur, Zeit und Erzählung I) bestehe. „[D]as Wissen darum, daß historiographische Texte durch narrative Strukturen modelliert und konstruiert werden, änder[t] nichts an der grundlegenden Orientierung der Geschichtsschreibung am Bezug auf das in der Vergangenheit Geschehene“ (Zipfel, Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität, 178). Schließlich kritisiert er die ‚falsche Voraussetzung‘, „daß sich aus der Gefahr einer entstellenden Auswahl von Ereignissen die prinzipielle Unmöglichkeit wahrheitsgetreuer Darstellung ableiten lasse“ (Zipfel, Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität, 175): „[D]ie Tatsache, daß eine Geschichte gemacht ist, bedeutet noch nicht, daß sie erfunden ist“ (Zipfel, Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität, 177).

Übrigen ebenso an der Unterscheidung von wahr (Goodman: richtig) und falsch[195]. Allerdings seien „fiktive Geschichten … nie ganz und gar fiktiv“[196]. Dementsprechend deutet Zipfel im Rekurs auf Goodman[197] einen Begriff von Fiktivität an, der die Möglichkeit eines ‚übertragenen‘ Wirklichkeitsbezuges nicht ausschließt. ‚Fiktiv‘ heißt dann lediglich ‚buchstäblich falsch‘. Eine literarische Fiktion ist eine fiktive Denotation, die dennoch – metaphorisch – bezogen ist auf eine Welt[198]. So kann Zipfels Hinweis verstanden werden, epistemische Fiktivität sei von literarischer Fiktivität zu unterscheiden, sofern letztere bezogen sei auf eine bestimmte vorgegebene Weltversion[199]. Wirklichkeit ist somit grundsätzlich, wenn auch indirekt, Hintergrund bzw. Bezugspunkt fiktiver Welten: „Fiktive Welten sind stets in der ein oder anderen Art und Weise auf die wirkliche Welt bezogen“[200].

An dieser Stelle scheint es zur Aufklärung des ‚Fiktionenrealismus‘ von Narrationen lohnend, auf Goodmans Ansatz genauer einzugehen: „Einige Abbildungen und Beschreibungen denotieren … im buchstäblichen Sinn nichts. Gemalte oder geschriebene Schilderungen von Don Quichotte zum Beispiel denotieren Don Quichotte nicht – der nicht denotiert werden kann, weil es ihn einfach nicht gibt“. Dennoch kann der Gedanke der Realität solcher Fiktionen nicht einfach aufgegeben werden, spielen doch offensichtlich solche Abbildungen und Beschreibungen für unser Wirklichkeitsverständnis – mit Goodman gesprochen: ‚bei der Welterzeugung‘ – eine Rolle[201]. Da Goodman Verlegenheitslösungen wie die Referenz auf ‚fiktive Entitäten‘ oder ‚mögliche Welten‘ ablehnt, macht er den Vorschlag, dass fiktive Abbildungen oder Schilderungen auf bestimmte Züge des Menschen, das heißt auf bestimmte existenzielle Grundsituationen referieren: „‘Don Quichotte‘ trifft wörtlich genommen auf niemanden zu, bildlich verstanden jedoch auf viele von uns“[202]. Somit können solche Darstellungen buchstäblich falsch und doch metaphorisch wahr sein[203]. Gleichzeitig ist die Frage nach metaphorischer Wahrheit epistemisch ebenso valide wie die nach wörtlicher Wahrheit und „ebensowenig willkürlich“[204]: „Ob eine Person ein Don Quichotte (d.h. donquichottisch) oder ein Don Juan ist, ist eine ebenso echte Frage wie die, ob eine Person paranoid oder schizophren ist, und vermutlich leichter entscheidbar“[205]. Auch die Einführung (und Bewahrheitung) einer Metapher kann somit ebenso wie wissenschaftliche Ergebnisse „eine Reorganisation unserer vertrauten Welt“ bewirken, sich also als relevant für unsere Erkenntnis erweisen: „Ob geschrieben, gemalt oder gespielt, die Fiktion trifft in Wahrheit

[195] Zipfel, Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität, 71, im Verweis auf (das englische Original von) Goodman, Welterzeugung, 114. Dort heißt es: „Natürlich müssen wir Falschheit und Fiktion von Wahrheit und Tatsache unterscheiden; aber ich bin mir sicher, daß wir dies nicht auf der Basis tun können, daß Fiktionen erfunden und Tatsachen gefunden werden“.
[196] Zipfel, Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität, 79.
[197] Goodman, Of mind and other matters, 55-71.
[198] Zipfel, Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität, 72f.
[199] Zipfel, Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität, 73.
[200] Zipfel, Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität, 82.
[201] Goodman, Welterzeugung, 128.
[202] Goodman, Welterzeugung, 128.
[203] Goodman, Welterzeugung, 128
[204] Goodman, Welterzeugung, 128.
[205] Goodman, Welterzeugung, 128.

weder auf nichts noch auf durchsichtige mögliche Welten zu, sondern, wenn auch metaphorisch, auf wirkliche Welten“[206].

Dieser Extensionalismus führt Goodman dazu, sogar „rein abstrakten Gemälden und anderen Werken, die kein Sujet haben, die auf nichts wörtlich oder metaphorisch zutreffen“, eine Art Referenz zuzusprechen. Denn auch solche Werke können ja unsere Sicht auf die Welt umstrukturieren[207] und somit im obigen Sinn erkenntnisrelevant sein. Laut Goodman kann „das, was nicht denotiert, immer noch durch Exemplifikation und Ausdruck *Bezug nehmen*“[208]. „[N]icht-deskriptive, nicht-darstellende Werk [sic!] [fungieren] dennoch als Symbole für Eigenschaften …, die sie entweder wörtlich oder metaphorisch besitzen. Indem solche Werke als Proben und Muster unsere Aufmerksamkeit auf bestimmte, oft unbeachtete und vernachlässigte, geteilte oder teilbare Formen, Farben oder Gefühle lenken, induzieren sie entsprechend diesen Eigenschaften eine Reorganisation unserer gewohnten Welt“[209].

Dabei ist jedoch darauf zu achten, in welcher Hinsicht von einer neuen Erkenntnis die Rede sein kann. Kunst erschließt ja keine neuen Eigenschaften von Dingen und erst recht keine neuen Gegenstände, kann also nicht den epistemischen Anspruch erheben, mehr und anderes zu exemplifizieren als das, was die Realwissenschaften denotieren. Die von Goodman genannten ‚Formen, Farben oder Gefühle‘ indizieren, dass es um phänomenale Eigenschaften geht, die den Dingen nur subjektiverweise zukommen bzw. dass es um subjektive Wertungen von Eigenschaften geht[210]. Damit sind allerdings auch ‚moralische oder ethische‘ Bereiche der Darstellung berührt, die Goodman mit seiner Fokussierung der ‚Wiedergabe‘-Funktion von Darstellungen gerade ausblenden will[211]. Wenn Goodman das Beispiel eines ‚Malers oder eines Fotografs‘ bringt, der „früher ungesehene Aspekte einer Welt erzeugt oder uns enthüllt“ bzw. „neue Aspekte der Realität entdeckt“[212], so kann damit keine Erweiterung unseres Weltwissens im Sinne objektiver Wirklichkeit gemeint sein, so wie Physiker das Higgs-Teilchen oder Gravitationswellen entdecken. Vielmehr geht es nach üblichem Verständnis dieser Redeweise um subjektive Wirklichkeiten, veränderte Wahrnehmung, neue ästhetische oder ethische Perspektiven auf die Wirklichkeit. Es geht um „eine neue Weise des Sehens …, eine neue Weise, unsere Erfahrung zu organisieren“[213].

Mit Petersen verweist Zipfel entsprechend darauf, dass literarischen Texten bzw. Erzählungen insbesondere ‚Daseinsrelevanz‘ eigne[214]. Damit ist das angesprochen, was im Kontext dieser Arbeit als Existenzialität bezeichnet worden ist. Zipfel liefert darüber hinaus eine Reihe von Hinweisen auf den episodischen und damit mesokosmischen Charakter narrativer

[206] Goodman, Welterzeugung, 129.
[207] Goodman, Welterzeugung, 130.
[208] Goodman, Welterzeugung, 130.
[209] Goodman, Welterzeugung, 130f.
[210] Goodman, Welterzeugung, 130f.
[211] Goodman, Welterzeugung, 134.
[212] Goodman, Welterzeugung, 159.
[213] Goodman, Welterzeugung, 167.
[214] Petersen, Fiktionalität, 68, betont „daß wir über eine eigenständige, den Fiktionalaussagen allein entsprechende Rezeptionsart verfügen müssen, die nicht durch die bloße Suspendierung der Realbezüge aller Aussagen zustandekommen kann, sondern aufs engste mit unserem Wesen zusammenhängen und also in der Existenz des Menschen selbst begründet und mit ihr eng verbunden sein muß“; vgl. Zipfel, Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität, 47.

Darstellungen[215]. Daraus ergibt sich auch bei Zipfel eine Art erfahrungsbezogener Basisontologie der Erzählung, bestehend aus Ereignis (event), Zustandsveränderung (transition), Handlung (action) und Handelnden (actors)[216]. Bezugspunkt der Erzählung ist die Erfahrungswelt des Alltags[217]. Zipfel bestätigt hier die Annahme eines Wirklichkeits- bzw. Weltbezugs der Erzählungen, der im Verweis auf die Erfahrungswelt des Alltags jedoch prinzipiell unterbestimmt bleibt. In diesem Zusammenhang ergibt sich laut Zipfel unter anderem auch für die Wissenschaft eine Interpretationsaufgabe[218].

Luckmann zentriert Religiosität um die Frage nach Identität, ‚Relevanz' bzw. (Lebens-) Sinn und bietet die Möglichkeit einer Klassifizierung der Reichweite von solchen Identifikationen. Er setzt kulturhermeneutisch bei der narrativen Darstellung von Identifikationen bzw. Wertorientierungen an und ermöglicht dadurch ein konstruktives Gespräch jenseits der Religion-Nichtreligion-Dichotomie. Somit scheint der sich aus Luckmanns Theorie des Transzendierens und seinem Religionsbegriff ergebende Schluss nachvollziehbar, narrative Darstellung und Religion gleichzusetzen. Die als religiös verfassten bzw. anerkannten Erzählungen der Religionen wären dann bestenfalls als eine Untergattung von Erzählung aufzufassen. Dabei sollten jedoch gerade in religiös-existenzieller Hinsicht die vordergründigen Gattungsunterscheidungen nicht verabsolutiert werden. Zu wissen, dass in religiösen Erzählungen in der Regel übernatürliche Akteure eine Rolle spielen[219], beantwortet noch nicht die Frage, wie diese supranaturalistische Motivik zu deuten ist bzw. inwiefern die Verwendung solcher Motivik als religiös gelten kann[220]. Und umgekehrt sollte nicht ohne Not das Reflexionsniveau von Sölle unterschritten werden, die darauf hinweist, dass das, was wir beispielsweise mit ‚Gott' meinen, auch in Erzählungen eine entscheidende Rolle spielen kann, die ohne diese Terminologie auskommen[221]. Luckmanns breiter, funktionaler Religionsbegriff trägt dieser Problemlage Rechnung, ohne dabei beliebig zu werden. Denn der erfahrungstheoretische Hintergrund sorgt für eine hinreichende Bestimmung des Religiösen. Dabei ermöglicht erst die Weite des Religionsbegriffs die von Luckmann über die Lehre von den Transzendenzen vorgenommene Ausdifferenzierung des religiösen Feldes, die bekanntlich angesichts der spätmodernen Situation ‚schrumpfender Transzendenzen'[222] ein nicht zu unterschätzendes Erklärungspotential aufweist. Insofern erweist sich Luckmanns

[215] Zipfel, Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität, 60.
[216] Zipfel, Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität, 77.
[217] Zipfel, Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität, 74.
[218] Zipfel, Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität, 74f.
[219] Brinkmann, Es war einmal ein kleiner Junge, 142: „*Das Genre macht's möglich* Das Kind fragt die Eltern: ‚Warum kann Superman fliegen? Wie ist das möglich?' ‚Nun', sagt der Vater, ‚weil es ein Superman-Comic ist. Ein Superheldencomic. Und im Superheldencomic kann man eben alles Mögliche. Blitzschnell rennen, Häuser tragen, fliegen …' […] ‚Ach', sagt das Kind, ‚das verstehe ich. Es ist genau wie mit Jesus.' ‚Wie mit Jesus?' runzelt der Vater die Stirn, und auch die Mutter schaut komisch drein. ‚Ja. Jesus kann über Wasser gehen, weil es eine Jesusgeschichte ist. Eine Bibelgeschichte. In Bibelgeschichten kann man auch alles Mögliche. Meere teilen, Sonne stillstehen lassen, über das Wasser gehen … Es liegt also am Buch, an der Geschichte. Nicht am Helden selber …".
[220] Auf die sich hier ergebende Differenz von Religiosität und den Genrekonventionen verfasster Religion verweist Brinkmann in anderem Zusammenhang selbst: „Können Kinder die Welt und das Leben religiös deuten, wenn sie nicht in einem religiösen Sektor darauf vorbereitet worden sind? Welcher Sprache bedienen sie sich in diesem Fall? Und wer bestimmt, wenn diese Spreche nicht explizit religiös ist, dass es dennoch religiöse Deutungen sind?" (Brinkmann, Religionspädagogik, 251).
[221] Sölle, Das Eis der Seele, 9.
[222] Luckmann, Schrumpfende Transzendenzen.

Bemühen, für ‚große Transzendenzen' und ihre ‚heiligen Kosmen' einen engeren Religionsbegriff zu reservieren, als unnötig. Darüber hinaus ist dieses Vorgehen, samt der daraus resultierenden Unterscheidung von Alltagswelt und heiligem Kosmos auch irreführend, da auf diese Weise die Unterscheidung zwischen Luckmanns erfahrungstheoretischen Begriff der ‚Transzendenz der Welt' und den aus der Motivik der Religionen abgeleiteten klassisch-metaphysischen bzw. dualistischen Transzendenzpostulaten verwischt wird.

Für ein sachgemäßes Verständnis von Narration ist nach dem Gesagten entscheidend, dass die narrative Darstellung, das heißt sowohl die Beschreibung des Handlungsverlaufs (Fabel, plot) als auch die dabei verwendeten Motive in Bezug auf die herausgearbeitete Struktur existenzieller Erfahrung interpretiert werden. Dies setzt ein Bewusstsein für die Differenz von narrativer Darstellungsoberfläche und existenzieller Tiefenstruktur voraus. Insofern ist die populäre Auffassung, dass das Medium die Botschaft[223] bzw. die narrative Oberfläche bereits Träger der wesentlichen Bedeutungen sei[224], zurückzuweisen. Wie eingangs erwähnt kann der Verzicht auf ein ‚tieferes' Verständnis nur dazu führen, dass Erzählungen wörtlich bzw. mythisch verstanden werden. Dass Menschen ‚in Geschichten verstrickt' sind[225], muss zugegeben werden; jedoch liegt nach den bisherigen Ausführungen insbesondere im Zusammenhang des religionspädagogischen Bildungsauftrags alles daran, diese narrative Unmittelbarkeit immer wieder aufzubrechen und die Narration einer kritischen Reflexion zugänglich zu machen. Nur auf diese Weise lassen sich die eingangs geschilderten Missverständnisse vermeiden sowie die existenziellen Gehalte von Erzählungen zur Geltung bringen und kritisch reflektieren. Dieses Verfahren der Interpretation im Horizont existenzieller Erfahrung zwingt Erzählungen keine fremden Verständniskategorien auf. Stattdessen darf mit Bultmann angenommen werden, dass die erfahrungsorientierte Interpretationen in den Erzählungen selbst angelegt ist[226].

Während die Interpretation der Handlungskonstellationen in Narrationen relativ unproblematisch ist, da in dieser Hinsicht kaum Differenzen zwischen narrativer Darstellung und Erfahrungsstruktur bestehen, wirft die Interpretation der verwendeten Motive grundsätzliche Fragen auf. Dabei bestätigt sich die erwähnte Einschätzung, dass sich ein Interpretationsbedarf besonders dann einstellt, wenn der Inhalt der Motive dem aktuellen Hintergrundwissen entgegensteht. Im Wesentlichen handelt es sich dabei um Motive, die mit Versionen des Supranaturalismus spielen, sowie um im weitesten Sinne teleologische und eschatologische Motive. Wie diese Motive zu deuten sind, scheint oft unklar zu sein; dies gilt für die biblischen Erzählungen ebenso wie für die meist popularkulturellen Narrationen, in denen von solchen (neo-) mythischen Vorstellungen Gebrauch gemacht wird. Wo aber ein Interpretationsdefizit herrscht, da nimmt die Wahrscheinlichkeit zu, dass die entsprechenden Motive wörtlich genommen werden.

[223] McLuhan, Die magischen Kanäle, 21–43.
[224] So etwa Sontag, Gegen Interpretation, die sich indirekt auch gegen das Projekt einer Entmythologisierung und existenzialen Interpretation wendet (Vgl. Sontag, Gegen Interpretation, 11f).
[225] Schapp, In Geschichten verstrickt.
[226] Vgl. Bultmann, Neues Testament und Mythologie, 22: „Der eigentliche Sinn des Mythos ist nicht der, ein objektives Weltbild zu geben; vielmehr spricht sich in ihm aus, wie sich der Mensch selbst in seiner Welt versteht; der Mythos will nicht kosmologisch, sondern anthropologisch – besser: existential interpretiert werden".

Andererseits besteht wie bereits erwähnt die Gefahr, dass die betreffenden narrativen Motive auf die Reflexionsebene der existenzialen Interpretation überwechseln und dadurch einerseits der Interpretation entzogen bleiben, andererseits als vermeintliche Erfahrungskategorie neue Plausibilität in Anspruch nehmen. Um einen solchen ‚mythologischen Rest'[227] zu vermeiden, ist es notwendig, Entmythologisierung und existenziale Interpretation konsequent durchzuführen. Dies setzt wiederum eine klare Unterscheidung voraus, was erfahrungstheoretische Interpretationsgrundlage und was narrative Motivik ist. Mit den eingangs zitierten Worten Bultmanns gesagt: „Man kann das mythische Weltbild nur als ganzes annehmen oder verwerfen. Hier schuldet der Prediger sich und der Gemeinde und denen, die er für die Gemeinde gewinnen will, absolute Klarheit und Sauberkeit. Die Predigt darf die Hörer nicht darüber im Unklaren lassen, was sie nun eigentlich für wahr zu halten haben und was nicht"[228]. Bultmanns Zitat verdeutlicht, dass diese Problemlage insbesondere in praktisch-thelogischer bzw. religionspädagogischer Hinsicht von höchster Relevanz ist.

Vieles spricht dafür, dass das Defizit an existenzialer Reflexion und Interpretation der Grund ist, warum in den verfassten Religionen die scheinbar unausrottbare Tendenz besteht, in metaphysische Behauptung oder moralische Imperative zu überführen, was zunächst lediglich narrative Motivik ist. Mit anderen Worten: An dem existenzialen Verständnis der Motivik entscheidet sich das sachgemäße Verständnis der Narration.

Es ist somit eine Disziplin nötig, welche es unternimmt, auf erfahrungstheoretischer Grundlage und vor dem Hintergrund des aktuellen Weltwissens eine Überführung narrativer Motive in existenziale Begriffe vorzunehmen. Eine solche Disziplin mit der Aufgabe existenzialer Interpretation auf empirischer Grundlage scheint im theologischen Kontext zunächst die Dogmatik zu sein. Allerdings spricht prima facie wenig dafür, ausgerechnet die Dogmatik mit der soeben skizzierte Aufgabe zu betrauen: Zum einen ist sie das Musterbeispiel dafür, wie eine Religion narrative Motive begrifflich kurzschließen und damit remythisieren bzw. metaphysizieren kann. Zum anderen scheint sich Dogmatik am nachhaltigsten der kulturhermeneutischen Perspektive zu verweigern, aus der allein die kulturelle Vielfalt und Dynamik narrativer Motive deutlich wird.

So richtig diese Einwände der Sache nach sind, lassen sie sich doch auch als Argumente zugunsten eines neuen Verständnisses von Dogmatik verstehen. Denn wenn in der Dogmatik die Remythisierung ihren Ort hat, dann ist es erstens nötig, dort anzusetzen und ein neues Verständnis von Dogmatik als existenzialer Interpretation narrativer Motive zu fördern. Dieses veränderte Verständnis von Dogmatik wäre zweitens in der Lage, eine kulturhermeneutische Weite des Blicks auf die Vielfalt narrativer Motive zu praktizieren. Denn natürlich benötigen narrative Motive, die nicht der jüdisch-christlichen Erzählwelt angehören, ebenso eine existenziale Interpretation, wie solche, die lediglich aus ihr stammen, aber schon lange in die populäre Kultur ausgewandert sind und dort verschiedene Transformationen durchgemacht haben. Wie insbesondere die Auseinandersetzung mit Koschorke zeigt, bewirkt der kulturhermeneutische Blick zwar formal eine Dynamisierung und ‚Verflüssigung' der narrativen Motive im Kulturzusammenhang, liefert aber nicht ohne weiteres eine

[227] Bultmann, Neues Testament und Mythologie, 63f.
[228] Bultmann, Neues Testament und Mythologie, 21.

Interpretation, die als wirksame Alternative zu einem mythischen Verständnis in Frage käme. Eine pauschale Abweisung der dogmatischen Perspektive ist daher ambivalent, da sie einerseits einer direkten metaphysichen Ausdeutung narrativer Motive wehren kann, andererseits das Kind mit dem Bade ausschüttet, indem sie das gesamte Projekt der Überführung des Mythos in Begriffe bzw. eines vernünftigen Verständnisses des Mythos verwirft.

Es ist daher nur scheinbar paradox, dass ausgerechnet der theologische Antidogmatismus der liberalen Theologie und Religionspädagogik einem mythischen Verständnis der narrativen Motive Vorschub leistet. Insofern ist es bedauerlich, dass im sogenannten Neuprotestantismus der Gegenwart der Aufgabe der Dogmatik eher mit Vorbehalt begegnet wird[229]. Denn an sich bringt dieser theologische Ansatz alle Voraussetzungen für ein neues Verständnis von Dogmatik mit. Vor allem erschöpft er sich nicht in der direkten begrifflichen Ausschärfung der (narrativen) Glaubenstradition. Vielmehr treten bei ihm Religion und Theologie auseinander, so dass Theologie als Religions- bzw. Glaubensreflexion eine Metaperspektive einnimmt, sich also als Religionstheologie[230] aufstellt, die offen ist sowohl für eine allgemein-philosophische Explikation als auch für die kulturhermeneutische Weite ihres Gegenstandes.

Dogmatik in diesem kulturübergreifenden Verständnis hätte die Aufgabe, eine Übersetzung narrativer Motive in Begriffe zu leisten bzw. einen begrifflichen Schlüssel zum Verständnis von (bestimmten) narrativen Motiven anzubieten. Die Dogmatik als allgemeine, kulturhermeneutisch belehrte Disziplin böte somit genau jene Übersetzungsleistung, die Habermas von den Religionen als notwendige Bedingung für die konstruktive Teilnahme am gesellschaftlichen Diskurs gefordert hat[231]. Auch wenn der hier vorgelegte Ansatz Habermas nachmetaphysischem Denken und seiner Bestreitung philosophischer Zuständigkeit für Sinnfragen nicht folgt, so liegt ein Berührungspunkt darin, dass auch Habermas eine ‚Transformation' und ‚Übersetzung'[232] des Religiösen mit dem Ziel der „säkularisierenden Entbindung religiös verkapselter Bedeutungspotentiale"[233] fordert. Notwendiger Hintergrund dieser Interpretationsforderung ist auch bei Habermas die Aufgabe von „Dogmatismus und Gewissenszwang"[234], die Anerkennung der „Säkularisierung des Wissens"[235] sowie die Aufgabe des „Anspruchs auf Interpretationsmonopol und umfassende Lebensgestaltung".

[229] Slenczka, Flucht aus den dogmatischen Loci, 46ff. Zumindest die ‚historisch arbeitenden' systematischen Theologien liberaler Provenienz sind demnach „überwiegend an den Konstitutionsbedingungen der Theologie und des christlichen Glaubens interessiert" (Slenczka, Flucht aus den dogmatischen Loci, 47).
[230] Wagner, Religion der Moderne, 17–22.
[231] Habermas, Vorpolitische Grundlagen.
[232] Habermas, Vorpolitische Grundlagen, 32.
[233] Habermas, Vorpolitische Grundlagen, 32.
[234] Habermas, Vorpolitische Grundlagen, 31.
[235] Habermas, Vorpolitische Grundlagen, 34. In diesem Zusammenhang kritisiert Habermas, Vorpolitische Grundlagen, 29, Versuche einer Rehabilitierung der Metaphysik durch Reflexion auf angebliche Grenzen bzw. ein Anderes der Vernunft, wobei ausdrücklich auch auf Schleiermachers subjektivitätstheoretische Religionstheorie Bezug genommen wird. Das ‚kosmisch umgreifende Bewusstsein' Schleiermachers ist nach Habermas nur einer der „anonymen Götter der nachhegelschen Metaphysik", welche „für die Theologie leichte Beute" darstellen. Demgegenüber „besteht eine Philosophie, die sich ihrer Fehlbarkeit und ihrer fragilen Stellung innerhalb des differenzierten Gehäuses der modernen Gesellschaft bewusst ist, auf der generischen, aber keineswegs pejorativ gemeinten Unterscheidung zwischen der säkularen, ihrem Anspruch nach allgemein zugänglichen, und der

Die hier vorgeschlagene kulturhermeneutisch modifizierte Form der Dogmatik hätte die Aufgabe, dieser Übersetzungsforderung im Sinne einer existenzialen Interpretation nachzukommen. Das würde aber auch bedeuten, dass die im Lichte des gegenwärtigen Wahrheits- und Wirklichkeitsbewusstseins zu explizierenden narrativen Vorstellungen – allen voran der Ausdruck ‚Gott' – in ihrem Status als explanandum nicht ohne Weiteres im begrifflichen Diskurs verwendet werden können. Legitim scheint in diesem Kontext lediglich die Terminologie der Erfahrungstheorie, welche als explanans der existenzialen Interpretation zu Grunde liegt. Eine Einschränkung dieser Bedingung wäre nur unter der Voraussetzung denkbar, dass kontrollierende Bedingungen vorliegen, welche Missverständnisse bezüglich der religiös-narrativen Darstellungen weitgehend ausschließen.

## 5.4. Religionspädagogische und -didaktische Konkretisierungen

### *5.4.1. Religionspädagogik als kritisch-rationale Hermeneutik*

Nimmt man die bisherigen Hinweise auf religionspädagogische bzw. religionsdidaktische Konsequenzen zusammen, so lässt sich als Leitlinie formulieren, dass es darum gehen muss, Kindern und Jugendlichen Religion verständlich zu machen. Die zunehmende Manifestierung (latent) fundamentalistischer Religionsverständnisse verdeutlicht diese Notwendigkeit ebenso, wie die ‚Einbruchstellen des Glaubens' (Nipkow), die zur Abkehr von Religion führen. Die theologische Nichtverobjektivierbarkeitsdoktrin hat einen maßgeblichen Anteil daran, dass diese religionspädagogische Aufgabe bislang nicht konsequent in Angriff genommen worden ist. Dabei stellt die Nichtverobjektivierbarkeitsthese durchaus das Ergebnis eines rationalen Interpretationsvorschlags bezüglich (biblischer) Narrationen dar, sofern sie eine Metaphysik des unerkennbaren Absoluten impliziert. Wie erläutert funktioniert sie jedoch gleichermaßen als Immunisierungsstrategie, welche mit ihrer In-Geltung-Setzung umgehend die eigene Gegenstandssetzung verschleiert und ihre rationale Diskussion unterbindet. Dies erklärt zum einen, warum Religionspädagogik über weite Strecken ihre systematisch-philosophischen Voraussetzungen lediglich exekutiert, statt sie transparent zu machen und auch in den von ihr angestoßenen religiösen Bildungsprozessen kritisch zur Disposition zu stellen. Dies erklärt zum anderen, warum Religionspädagogik den Weg einer kritisch-rationalen Hermeneutik höchst selten beschreitet, warum sie selbst unter hermeneutischem Vorzeichen den Schwerpunkt auf Kulturgeschichte und Exegese statt auf (existenziale) Interpretation gelegt hat[236], warum sie in den letzten fünfzig Jahren vornehmlich handlungstheoretisch bzw. wahrnehmungstheoretisch orientiert gewesen ist – und warum immer wieder Unklarheit über die ‚Theologizität' der Religionspädagogik zu bestehen scheint[237]. Eine kritisch-rationale Hermeneutik ist aber nicht zuletzt deshalb notwendig, weil die theologische Kernüberzeugung, die mit der Nichtverobjektivierbarkeitsthese einhergeht,

religiösen, von Offenbarungswahrheiten abhängigen Rede" (Habermas, Vorpolitische Grundlagen, 30). Habermas lehnt somit wie in der vorliegenden Arbeit solche religionstheoretischen Begründungsfiguren als Grenzüberschreitungen säkularer Vernunft ab – ausdrücklich ohne die Religion damit aus der Pflicht zur Übersetzung ihrer religiösen Rede zu entlassen.

[236] Grethlein, Fachdidaktik Religion, 244ff, konstatiert für die Konzeption des hermeneutischen RU diese Verschiebung von (existenzialer) Interpretation der Überlieferung zur bloßen „*Pflege des Überlieferungszusammenhangs*".

[237] Schlag/Suhner, Theologie als Herausforderung religiöser Bildung.

sich auch in ihrer modernen kulturwissenschaftlichen oder postmodernen Version als nicht tragfähig bzw. zumindest als kritikwürdig herausgestellt hat.

Spätestens seit den 80er Jahren ist jedoch auch die kognitive Dimension der Religion thematisch; dies insbesondere durch den Elementarisierungsansatz von Nipkow, durch den es zur Aufnahme kognitiv-entwicklungspsychologischer Theorien in die Religionspädagogik gekommen ist. Von dort aus lassen sich Entwicklungslinien zum Ansatz der Kinder- und Jugendtheologie ziehen, innerhalb dessen die kognitiv-theologischen Fragen eine besondere Rolle spielen. Dieser Ansatz ist geeignet, den im Zusammenhang mit dem Projekt einer kritisch-rationalen Hermeneutik naheliegenden Einwand zu entkräften, es handele sich um eine Abbilddidaktik, die dem Entwicklungsstand des Denkens der Kinder und Jugendlichen nicht gerecht werde. Allerdings ist, wie im ersten Kapitel erörtert, auch bei den genannten kognitiven Ansätzen die entsprechende Bearbeitung religiöser Fragen und Vorstellungen in hohem Maße von der genannten Metaphysik eines transzendenten Unverfügbaren geprägt, was sich bis in die Konzeption der entsprechenden Entwicklungstheorien hinein nachweisen lässt.

In der Praxis religionsdidaktischer Arbeit kann es natürlich nicht darum gehen, diese alteritätstheologische Voraussetzung einfach durch die in dieser Arbeit erreichte und vertretene holistische Alternative zu ersetzen. Eine kritisch-rationale Hermeneutik wird vielmehr von ihren eigenen epistemischen Voraussetzungen her einen ‚theoretischen Pluralismus' (Albert) anvisieren, in dem die genannten Verständnisalternativen neben anderen transparent gemacht und kritisch evaluiert werden können. Dies entspricht auch der pädagogischen Notwendigkeit, den pluralen Denkvoraussetzungen der Kinder und Jugendlichen Rechnung zu tragen. Darüber hinaus ist selbstverständlich der religionspädagogisch vertrautere religionskulturelle Pluralismus in Rechnung zu stellen, der sich weniger auf die kognitiven Verständniskategorien, als vielmehr auf die narrativen Traditionen und Ausdruckselemente bezieht, an denen die Verständniskategorien zur Anwendung kommen. Die traditionelle Korrelationsmethode ist also in doppelter Hinsicht zu überwinden: Genauso wie Kinder und Jugendliche nicht nur kritische Fragen stellen, die nicht zu unseren Antworten passen, sondern auch alternative Antworten präsentieren, sind es nicht nur unsere traditionellen (christlich-biblischen) Narrationen, die diese Fragen aufwerfen, sondern andere Erzählungen, die aus der Popularkultur und aus individuellen Kulturprägungen stammen. In letzterem liegt die Notwendigkeit einer kulturhermeneutischen Herangehensweise der Religionspädagogik begründet.

### *5.4.2. Verstehensbedingungen des Narrativen: religiös, populär, szientistisch*

*Religiöse Narrationen*

Zu beachten ist, dass die angedeuteten drei Formen von Narration unter sehr verschiedenen Verstehensbedingungen stehen. Die christlich-biblischen Erzählungen (wie übrigens auch diejenigen aus anderen Religionen) stehen unter einem unbedingten Geltungsanspruch; durch ihre narrative Tradition werden Identität und Grenze der jeweiligen verfassten Religion bestimmt. Den verfassten Religionen ist daher ein antihermeneutischer und antipluralistischer Zug eigen, der die direkte Verobjektivierung der narrativen Motive befördert. Wagner hat in

entsprechenden Analysen des Protestantismus von einer ‚Wendetheologie des Wortes Gottes' gesprochen[238]; sie profitiert davon, die christlichen Narrationen ohne größeren hermeneutischen Klärungsaufwand ins Spiel bringen zu können, marginalisiert dafür aber die faktisch bestehenden, zum Teil erheblichen Verständnisunterschiede und riskiert einerseits einen Offenbarungspositivismus, der offen ist für fundamentalistische Verhärtungen, andererseits einen Plausibilitätsverlust der religiösen Tradition. Hier scheint aus religionspädagogischer Sicht dreierlei angezeigt:

Zum einen ist auf die Notwendigkeit einer existenzialen Interpretation hinzuwirken – dass narrative religiöse Darstellung samt ihrer formelhaften Verdichtungen in Gestalt traditioneller ‚Glaubensaussagen' nur sinnvoll verstanden werden kann als Ausdruck bzw. Explikation von menschlichen Erfahrungen. Diese Verortung des Religiösen im Existenziellen ist im Prinzip weithin anerkannt[239]; auf dieser Grundlage kann dann sinnvoll über die verschiedenen epistemischen und metaphysischen Überzeugungen, die daran ansetzen, diskutiert werden.

Zweitens ist religionspädagogisch auf die Pluralität narrativer Orientierungen hinzuweisen – nicht zuletzt, da außerbiblische Erzählungen bei allen Zeitgenossen eine große existenzielle Bedeutung haben. Dies wiederum stärkt die existenziale bzw. anthropologische Grundlage, auf der eine Reflexion narrativ vermittelter Erfahrungen über die Grenzen der narrativen Traditionsbestände hinaus möglich ist. Wie noch zu zeigen sein wird, kommt allerdings unter religiösen Verstehensbedingungen dieser reflexiven Klärung der narrativen Ausdrucksmotive existenzieller Erfahrungen eine besondere Bedeutung zu, was im Kontext populärkultureller Rezeption von Erzählungen prima facie nicht der Fall zu sein scheint, sofern sich letztere primär auf die existenziellen Konflikte im Handlungszusammenhang fokussiert. Darauf wird zurückzukommen sein.

Drittens ist unter religiösen Verstehensbedingungen unter allen Umständen das aktuelle Weltwissen in Geltung zu setzen, um der Tendenz zur direkten Verobjektivierung der religiösen narrativen Bestände zu wehren. Aber auch die Begriffe erfahrungsorientierter Interpretation können sich dogmatisch verhärten, wenn sie epistemisch vom empirischen Wirklichkeitsverständnis abgschottet werden – zumal ohne dieses Korrektiv wie erwähnt die Gefahr zunimmt, dass sich narrative Motive durch ‚Einwandern' in die Terminologie der Erfahrungstheorie der existenzialen Interpretation entziehen, so dass ein ‚mythologischer Rest' bleibt. Nicht umsonst begleitet die verfassten Religionen eine breite und geistesgeschichtlich ebenso vielgestaltige wie äußerst wirkmächtige Denkströmung, die darin übereinkommt, die Ergebnisse realwissenschftlicher Forschung metaphysisch zu entschärfen – mit dem (beabsichtigten oder unbeabsichtigten) Resultat, dass für die metaphysischen

[238] Wagner, Religion der Moderne, 22f.

[239] Allerdings scheint das Insistieren darauf ein charakteristischer Zug des liberalen Neuprotestantismus zu sein. So kritisiert Gräb, Religion als individuelle Erfahrung, 68, eine intellektuelle Arbeit am Gottesbegriff, welche diesen „von den menschlichen Daseinsherausforderungen lös[t]". Daraus resultiert allerdings wiederum das Problem, dass diese liberal-theologische Richtung dazu tendiert, jedem „spekulativ ausgreifenden Gottesgedanken" eine Absage zu erteilen – und darüber blind zu werden gegenüber den eigenen Voraussetzungen einer Metaphysik der absoluten Subjektivität (Vgl. Gräb, Religion als individuelle Erfahrung, 69.71). Zur Kritik an dieser transzendentalen Subjektmetaphysik, die allerdings ihrerseits metaphysikfeindlich bleibt, vgl. Ricoeur, Gott nennen, 163f und Dalferth, Wirklichkeit des Möglichen, Kap. II C (‚Aporien der subjektivitätstheoretischen Denkform').

Ansprüche, die mit einem religiösen Glauben verbunden werden, Platz geschaffen wird. Die entsprechenden Bestrebungen reichen vom Instrumentalismus eines Osiander[240] über Kants empiristische und konstruktivistische Wissenschaftsauffassung[241] bis hin zu dem besonders in der Auseinandersetzung mit Koschorke kritisierten poststrukturalistischen Wissenschaftrelativismus[242]. Der religionspädagogisch leider weit verbreiteten antiszientistischen Einstellung, welche religiöse Bildungsprozesse als ‚Infragestellung'[243] bzw. ‚Störung'[244] naturwissenschaftlichen Unterrichts oder als ‚Therapie'[245] gegen Wissenschaftsgläubigkeit inszenieren will, sollte daher klar entgegengetreten werden. Von daher wäre die populistische Forderung nach Behandlung der biblischen Schöpfungserzählungen im Biologieunterricht[246] umzukehren: Wenn Searle Recht damit hat, dass „die Atomtheorie der Materie und die Evolutionstheorie" die „zwei Eigenschaften unserer Auffassung der Wirklichkeit" markieren, die „nicht zur Disposition" stehen bzw. „für uns als Bürger des späten 20. und frühen 21. Jahrhunderts sozusagen nicht optional [sind]"[247] – dann sollten diese Theorien auch im Religionsunterricht als gültige Hintergrundüberzeugung präsent sein[248]. Dies gilt umso mehr, als die verfasst religiösen Erzählungen notwendig mit einem Geltungsanspruch verbunden sind, der problematischerweise ihrer Verobjektivierung bzw. Metaphysizierung oder Remythologisierung zuverlässig Vorschub leistet. Ontologische Bestimmungen, auch wenn sie im Rahmen einer Theorie der Erfahrung vorgenommen

[240] Vgl. Albert, Traktat, 126f, Anm. 5 (ohne Hervorhebungen). Die Entschärfung der Wissenschaft wird dadurch erreicht, „daß die Physik als eine gewissen Zwecken dienende künstliche Konstruktion aufgefaßt wird, während die Metaphysik wahre Erklärungen anbiete, die die objektive Wirklichkeit träfen … Bekanntlich ist diese Strategie schon in dem Vorwort Osianders zu Kopernikus' großem Werk ‚De revolutionibus orbium coelestium' zu finden, was aber den Auffassungen des letzeren kaum entsprechen dürfte".

[241] Ohne den Hintergrund der Philosophie Kants würde etwa der bekannten theologischen Unabhängigkeitsthese Barths die Pointe fehlen: "Die Naturwissenschaft hat freien Raum jenseits dessen, was die Theologie als das Werk des Schöpfers zu beschreiben hat. Und die Theologie darf und muss sich da frei bewegen, wo eine Naturwissenschaft, die nur das und nicht heimlich eine heidnische Gnosis und Religionslehre ist, ihre gegebene Grenze hat" (Barth, Kirchliche Dogmatik, Vorwort).

[242] Zur Kritk poststrukturalistischer Wissenschaftsauffassung über das zu Koschorke gesagte hinaus vgl. Sokal/Bricmont, Eleganter Unsinn.

[243] Rothgangel, Naturwissenschaft und Theologie, 254; vgl. Kliss, Hat Gott die Welt geschaffen, 68.

[244] Preul, Kritik an der Schule, 448-463; vgl. Rothgangel, Naturwissenschaft und Theologie, 256.

[245] Fetz et al., Weltbildentwicklung, 355; vgl. Kliss, Hat Gott die Welt geschaffen, 67. Wie diese Therapie aussehen soll, illustrieren Fetz et al. in ihrer Beschreibung von ‚Komplementarität der Erkenntnisweisen als Entwicklungsziel': „Hinsichtlich der naturwissenschaftlichen Theorien herrscht anfänglich die Tendenz vor, sie für die Wirklichkeitserklärung schlechthin zu nehmen, sie also gleichsam zu, ‚ontologisieren', zumindest für die Natur. Erst in einer zweiten Phase wird erkannt, daß die Natur nicht einfach so *ist*, wie sie von den Naturwissenschaften vorgestellt wird, daß vielmehr auch die Naturwissenschaften Modellcharakter haben. Nun kann komplementär zu den Naturwissenschaften die Bibel wieder an Bedeutung gewinnen, sofern sie nicht mehr als wörtlich verstanden, sondern symbolisch genommen, d.h. in ihrer eigentlichen Bedeutung erkannt wird" (Fetz et al., Weltbildentwicklung, 321). Fetz et al. übersehen dabei jedoch erstens, dass es wissenschaftstheoretisch legitim ist, die aktuell am besten bestätigten Theorien zu ontologisieren: „Was wir vernünftigerweise als existierend ansehen, ist der Objektbereich, über den die zum gegenwärtigen Zeitpunkt besten Theorien sprechen" (Kanitscheider, Von der mechanistischen Welt, 6). Zweitens konterkariert die fragwürdige Behauptung eines Wirklichkeitsbereichs jenseits wissenschaftlicher Erfassbarkeit das Bemühen, den in der Tat ganz andersartigen, nämlich symbolisch-existenziellen Zugriff biblischer Erzählungen auf Wirklichkeit konsequent herauszuarbeiten.

[246] May, Schöpfungsgeschichte im Biologieunterricht.

[247] Searle, Konstruktion, 16.

[248] Hier ergibt sich die religionspädagogische Aufgabe, im Grundschulbereich ein Angebot zu machen, das dem Projekt ‚Evokids' der Giordano Bruno Stiftung entspricht (gbs, Evokids).

werden, können heute aber nicht mehr ohne Berücksichtigung der Realwissenschaften erfolgen[249]. Damit fungieren realwissenschaftliche Theorien und epistemisch-wissenschaftstheoretische Einsichten auch didaktisch als wichtiges Kriterium zur Beurteilung der verschiedenen im Religionsunterricht auftretenden metaphysisch-weltanschaulichen Interpretationen.

*Populäre Narrationen*

Erzählungen der Populärkultur spielen – insbesondere in Form von Filmen – für das Selbstverständnis von Kindern und Jugendlichen eine große Rolle. Die dort oft verwendeten Motive – von sprechenden Tieren über supranaturalistische Motive von Superhelden oder magischen Wesen bis hin zu Spekulationen über multiple Dimensionen, Parallelwelten oder Mächte der Vorsehung – werfen jedoch in den meisten Fällen für die Rezipienten keine metaphysischen Fragen auf[250]. Dies dürfte daran liegen, dass im Unterschied zu den Erzählungen der verfassten Religionen der fiktionale Status solcher Erzählungen offen kommuniziert wird und keine Geltungsansprüche erhoben werden. Vielmehr dominiert der Unterhaltungsaspekt, der durch die Dominanz der spannenden Handlungsabläufe zusätzlich hervorgehoben wird und die verwendeten Erzählmotive in ihrer potentiellen metaphysischen Bedeutung zusätzlich herabstuft. Der Literaturwissenschaftler Eibl, einer der wenigen Kulturwissenschaftler, der auf seinem Feld von den Erklärungsleistungen der Biologie Gebrauch macht, hat das, was als ‚paradox of fiction' bezeichnet werden kann, im Hinblick auf seinen Funktionsmechanismus zu erklären versucht: „Wir folgen dem Schicksal fiktionaler Personen mit ähnlichem emotionalem Engagement wie dem Schicksal wirklicher Personen, obwohl wir wissen, dass es die fiktionalen gar nicht gibt, und wir lassen uns von Gefahren beeindrucken, obwohl wir uns in Sicherheit wissen"[251]. Ultimative Ursache dieses Verhaltens ist laut Eibl ein psychischer Anpassungsmechanismus, der dabei nicht im ‚Funktionsmodus' sondern im ‚Organisationsmodus', das heißt in einer Art Trainingssituation, tätig wird: „Sich ‚gut' fürchten zu können, d.h. furchterregende Situationen gut zu identifizieren und die richtigen Folgerungen daraus zu ziehen, lernen wir am schonendsten in Situationen, in denen keine unmittelbare Gefahr droht. Die Lust, die dabei entsteht, ist die intrinsische Belohnung solchen unmittelbar sinnfreien, mittelbar aber sehr sinnvollen Verhaltens"[252]. Seeßlen bestätigt dieses Verständnis, wenn er populärkulturellen (Film-) Erzählungen die Funktion

[249] Kanitscheider, Materie, 202f, weist am Beispiel des „Standard-FLRW-Modell[s]" der physikalischen Kosmologie – benannt nach seinen Begründern Friedmann, Lemaître, Robertson und Walker – darauf hin, dass alle philosophisch-metaphysischen Spekulationen vernünftigerweise auf der Grundlage der am besten bewährten realwissenschaftlichen Theorien erfolgen sollten: „Keine von ihnen [den Konkurrenztheorien, Anm.] konnte das FLRW-Modell aus der Bahn werfen, es wurde in wachsendem Maße bestätigt und so ist es sinnvoll, bei allen naturphilosophischen Folgerungen dieses bewährte Modell zugrunde zu legen". Vgl. Kanitscheider, Materie, 204: „Dies ist die maßgebende Modellvorstellung für alle … anknüpfenden philosophischen Überlegungen; es ist fruchtlos und Zeitverschwendung, Spekulationen an mögliche, aber nicht realisierte kosmologische Szenarien anzuhängen".

[250] Gottwald, Zwischen Mythos und Spiel, 48: „Die trivialen Geschichten populärer Unterhaltung und ihre Sinnchiffren sind nicht von Dauer, sie kommen im aktuellen Trend und wechseln mit den Stimmungen des Publikums. Sie entwerfen zwar Sinnfiguren, mit denen wir spielen und im Alltag auch zeitweilig leben, aber sie haben keinen Bestand".

[251] Eibl, Von der biologischen Furcht zur literarischen Angst, 169.

[252] Eibl, Von der biologischen Furcht zur literarischen Angst, 169.

zuspricht, „ein wohliges Gefühl des Selbstverständlichen in der Welt, aber auch die Angstlust von Überraschung und Thrill“ zu bieten[253]. Ob die dargestellte Gefahr dabei von mysteriösen Geistwesen aus einer dystopischen Unterwelt ausgeht oder von einem gut gekleideten älteren Herrn mit einer Spritze in der Hand vor einer US-amerikanischen Mittelschichtskulisse, ist in diesem Zusammenhang zweitrangig. Im populärkulturellen Erzählkontext dominiert nicht „wie in der Religion“ der „Wunsch, die Welt noch einmal zu schaffen, … als verpflichtende und mehr oder weniger dogmatische Erklärung …“[254].

Damit scheint sich eine Differenz zwischen allgemein populärkulturellem und verfasst-religiösem Verständnishorizont zu ergeben, sofern in verfasst-religiösen Kontexten der Interessensschwerpunkt eher auf den verwendeten Motiven als auf den Handlungskonflikten liegt. Der Religionspädagoge Englert hat dies für den religionspädagogischen Umgang mit biblischen Geschichten angedeutet: „Sie zeigen mit Bildern aus einer anderen Welt, was die Schüler/innen aus ihrer eigenen Welt bereits kennen: Gewalt (Kain und Abel), unverhoffte Rettung (Josef), Solidarität (Ruth) … Diese Geschichten sind von bleibender Aktualität. Trotzdem bleibt bei diesem illustrativen Ansatz etwas auf der Strecke. Doch was?“[255] Englert macht den Vorschlag, dass es die mythisch-heilsgeschichtlichen Rahmungen der Geschichten sind, die ihnen die typisch religiöse Bedeutung vermitteln: „In diesem Geflecht von guter Schöpfung, Paradies, Vertreibung aus dem Paradies, Sintflut und Bekehrung Gottes – der seinen (Kriegs-) Bogen als Zeichen seines Bundes mit den Menschen in die Wolken setzt – erhält diese Erzählung [von Kain und Abel, Anm.] eine höchst komplexe Bedeutung“[256]. Ebenso sei auch die Ruth-Erzählung letztlich „Anstoß, Gott ‚universal‘ zu denken“[257]. Man muss diesen Kommentar Englerts nicht als Plädoyer für die Restitution einer heilsgeschichtlichen Dogmatik lesen, sondern kann ihn zunächst lediglich als Aufforderung der Religionspädagogik verstehen, die „hermeneutische[] Grundaporie im Umgang mit Traditionen überhaupt“[258] durch offensive theologische Wahrnehmung der hermeneutischen Aufgabe zu überwinden.

Dass allerdings in populärkulturellen Erzählungen grundsätzliche Werthaltungen der fiktiven Akteure sichtbar werden und daher auch leicht thematisiert werden können, ist offenkundig. An dieser Stelle scheint der Vorwurf zu kurz zu greifen, welcher populären Narrationen Unterkomplexität durch ‚kanonische Story-Schemata‘[259] bzw. die „Versicherung einer sinnvoll geordneten, einfach strukturierten und beherrschbaren Welt“[260] sowie bloße ‚Bestätigung‘ herrschender „Wünsche, Wertorientierungen und Weltsichten“ bescheinigt. Dass Narrationen in diesem Sinne eine gesellschaftliche Stabilisierungsfunktion haben können, bestätigen (und kritisieren) alle der in dieser Arbeit erörterten Erzähltheoretiker. Auch kann schwer bestritten werden, dass gesellschaftliche Wertvorstellungen in solche (wie auch in alle

[253] Seeßlen, Kino und Mythos, 540. Vgl. Herrmann, Sinnmaschine, 92.
[254] Seeßlen, Kino und Mythos, 540. Vgl. Herrmann, Sinnmaschine, 92.
[255] Englert, Religion gibt zu denken, 34.
[256] Englert, Religion gibt zu denken, 34f.
[257] Englert, Religion gibt zu denken, 35.
[258] Englert, Religion gibt zu denken, 35.
[259] Herrmann, Sinnmaschine, 88f.
[260] Eder, Dramaturgie des populären Films, 99 (Zusammenfassung); vgl. Herrmann, Sinnmaschine, 89.

anderen) Erzählungen eingehen[261]. Allerdings ist bereits darauf hingewiesen worden, dass die Stärke populärer Erzählungen in ihrer Nähe zu existenziellen Lebensproblemen besteht[262]. Demgegenüber erweisen sich dann möglicherweise sowohl ein avantgardistischer, auf die „prinzipielle Unfaßbarkeit unseres Daseins“[263] setzender Erzählbegriff, wie er von Lyotard her nahegelegt wird, mindestens ebenso stark von theoretischen Vorgaben dominiert wie ein poststrukturalistischer Erzählbegriff im Umkreis der Überlegungen Koschorkes, der von der narrativen Dynamik von Zeichenprozessen bzw. dem „ironische[n] Spiel mit den Versatzstücken der Medienrealität“[264] ausgeht. Solche theoretischen Vorgaben und Erzählkonzepte, wie sie in der Auseinandersetzung mit Koschorke und Lyotard zu Tage getreten sind, sollten nicht vorschnell mit den Merkmalen erhöhter kritischer Distanz, gesteigterter Selbstreflexion oder zunehmenden Komplexitätsbewusstseins verwechselt werden[265]. Ein populärkultureller Film mit ‚kanonischer‘ Erzählstruktur kann hochkomplexe Lebensfragen thematisieren, wobei die ‚Erlösung‘[266] ggf. auch ausfällt, weil die „wesentlichen Fragen“ der Rezipienten durchaus offen, „Erwartungen und Wertorientierungen“ unbestätigt bleiben[267]. Währenddessen stehen die Erzählungen des ‚postmoderne Kunstkinos‘[268] durch die Prädominanz der leitenden philosophisch-weltanschaulichen Idee (der Intertextualität und Zeichendynamik bzw. des ‚Undarstellbaren‘) unter Umständen in der Gefahr, „nur von anderen Filmen …, niemals über das Leben“ zu sprechen[269].

An dieser Stelle ergibt sich daher für die Religionspädagogik ein Anknüpfungspunkt, der sowohl das Entscheidene der narrativen Darstellungsform als auch der humanen erfahrungsbezogenen Religiosität trifft. Entsprechend resümiert Herrmann: „Populäre Filme tragen … zur Identitätsbildung und zur weltanschaulichen Orientierung bei. Damit erfüllen sie typische Funktionen der Religion und können als moderne Religionsanaloga gelten“[270]. Nach dem Gesagten kann gegen Herrmann eingewandt werden, dass sich diese Orientierungsleistung gerade nicht in der Vorgabe von Antworten – und erst Recht nicht in ‚weltanschaulicher Orientierung‘ – manifestieren muss. Es ist nicht ausgemacht, dass populärkulturelle ‚Mythen‘ „die Grenze zum Unvertrauten und Bedrohlichen“ nur berühren „um es ins Vertraute zu integrieren“[271]. Selbst im Falle klarer narrativer Wertungen und Antworten kann im Rückgriff auf Luckmann argumentiert werden, dass die entsprechenden Narrationen in einem argumentativen Wettstreit um Legitimität stehen, so dass kritische Distanzierung und Reflexion möglich sind. Diese Distanz ist darüber hinaus auch nötig, sofern

[261] Herrmann, Sinnmaschine, 92 im Verweis auf Gottwald, Zwischen Mythos und Spiel, 48: In den massenmedial vermittelten populären Geschichten „begegnen und begleiten uns alltäglich die Leitbilder und Wertvorstellungen unserer Zeit“.
[262] Herrmann, Sinnmaschine, 36: „Sie [populäre Filme, Anm.] sind … darum so erfolgreich, weil sie auf spannende und eingängige Weise universale Grundkonflikte aufbereiten. Die religionsähnliche Bedeutung der populären Kultur basiert … im Wesentlichen auf der Auseinandersetzung mit existenziellen Grundfragen“.
[263] Eder, Dramaturgie des populären Films, 99; vgl. Herrmann, Sinnmaschine, 89.
[264] Eder, Dramaturgie des populären Films, 99; vgl. Herrmann, Sinnmaschine, 89.
[265] So der Tenor in Herrmann, Sinnmaschine, 83ff.86f.
[266] Herrmann, Sinnmaschine, 91.93.
[267] Gegen Herrmann, Sinnmaschine, 91.
[268] Herrmann, Sinnmaschine, 87.
[269] Kennedy, Der Wille zum Cool; vgl. Herrmann, Sinnmaschine, 85.
[270] Herrmann, Sinnmaschine, 93.
[271] Herrmann, Sinnmaschine, 93.

die ‚Antworten' nicht auf der semantischen Oberfläche zu finden sind, sondern durch Interpretation der narrativen Motive erhoben werden müssen. Dabei stellen die existenziellen Lebensfragen den gemeinsamen Bezugspunkt traditionell religiöser und populärkultureller Erzählungen dar[272].

Ein reiner Motivvergleich hingegen, so er überhaupt möglich ist, dürfte nicht nur am Entscheidenden der populären Erzählungen vorbeigehen, er beantwortet auch nicht die allein im Kontext der verfassten Religionen virulente Frage, wie solche Motive zu verstehen seien. Gerade der kulturgeschichtliche Aufweis, dass biblische Motive in vielfältiger und zum Teil rückgekoppelter Form in die populäre Kultur ausgewandert sind, beantwortet diese Frage nicht, sondern setzt sich dem Verdacht aus, lediglich die Aktualität und Attraktivität, welche diese Motive im populärkulturellen Kontext scheinbar erworben haben, für die biblischen Ursprungstexte ausnutzen zu wollen. Dabei tauchen sie in populären Erzählungen oft in einer gegenüber den religiösen Ursprüngen verschärft-mythischen Form auf, die ihre existenziale Interpretation eher erschwert denn befördert[273]. Da die populären Erzählungen andererseits die Werthaltungen von Kindern und Jugendlichen stark beeinflussen und einen Diskurs darüber leicht ermöglichen, sind sie religionspädagogisch wertvoll. Dies gilt ungeachtet des Umstands, dass gegenüber religiösen Erzählungen auch in dieser Hinsicht eine Komplexitätsreduktion zu verzeichen sein kann. So verweist die komplexe Behandlung der Sündenproblematik in biblischen Erzählungen auf die Perspektive ‚großer' Transzendenz hin, während „simples Schwarz-Weiß-Denken" in vielen populärkulturellen Erzählungen[274] tendenziell eher auf Gruppenidentität zu zielen scheint, so dass ein ‚Schrumpfen' der Transzendenz zu konstatieren wäre[275]. Ähnliches ließe sich nach einem Vergleich des Antiheldentums der biblischen Christusfiguren mit der Egozentrik und Gewinnermentalität vieler populärer Heroen konstatieren.

### *Szientistische Narrationen*

Luckmann hat angedeutet, dass auch die moderne säkulare Weltanschauung durchaus als Narration anzusehen sein könnte. Wie erwähnt haben Berger und Luckmann auch einer kommunistischen oder naturalistisch-atheistischen Weltanschauung den Status eines modernen heiligen Kosmos zugeschrieben: „Auch der moderne Atheist, der dem Tode durch den Glauben an Evolution oder Revolution Sinn verleiht, integriert ihn in ein wirklichkeitsumfassendes, symbolisches Sinnsystem"[276]. Dies sollte allerdings nicht vorschnell, wie theologisch üblich, als Infragestellung der weltanschaulichen Relevanz der

[272] Herrmann, Sinnmaschine, 48.
[273] Man vergleiche nur das Auferstehungsmotiv bei Harry Potter mit dem biblischen Original (siehe Kumlehn, Der letzte Feind).
[274] Vgl. Kunstmann, Religionspädagogik, 267.
[275] Luckmann, Schrumpfende Transzendenzen.
[276] Berger/Luckmann, Konstruktion, 108, vgl. Luckmann, Nachtrag, 164: Auch in den „Industriegesellschaften" gebe es „dominierende[] Ideologien", die sich „auf die Wissenschaft als rhetorischen Urquell ihrer Legitimationen [stützen]".

Naturwissenschaften interpretiert werden[277]. Die naturwissenschaftlichen Ergebnisse werden nicht per se dadurch verzerrt oder ungültig, dass man sie zur Grundlage einer Weltanschauung macht bzw. ihre ontologischen Implikationen ernst nimmt. Die postulierte Dichotomie zwischen methodischem und ontologischem Naturalismus atmet exakt jenen Geist transzendentalphilosophischer Abgrenzungsbemühungen, der in dieser Arbeit an den verschiedensten Stellen einer eingehenden Kritik unterzogen worden ist. Insbesondere ändert die narrative Übersetzung wissenschaftlicher Ergebnisse bzw. der Versuch ihrer Popularisierung mittels fiktionaler Darstellung nichts an ihrer hypothetischen Wahrheit und weltanschaulichen Relevanz. Somit geht die triumphierend vorgetragene Auskunft, auch bei wissenschaftlichen Theorien handele es sich um nichts anderes als um narrative Konstruktionen, schon deshalb ins Leere, weil nicht unterschieden wird zwischen fiktionaler Erzählung mit Faktenbezug narrativer Motive (science fiction), faktualer Erzählung (non-fiction novel) und fiktionalem Bericht (narrativer Geschichtsschreibung).

Letzterer dürfte dem hier interessierenden Fall des Szientismus am nächsten stehen, der die wissenschaftliche Weltauffassung als Grundlage existenzieller Weltorientierung betont. Es geht dabei letztlich um eine existenziell-narrative Aufarbeitung wissenschaftlicher Überzeugungen, das heißt um eine narrative Kosmologie und Geschichtsauffassung. In dieser Hinsicht scheint die Einordnung von Berger und Luckmann hilfreich zu sein, weist sie doch darauf hin, dass viele Menschen über die bloße Kenntnisnahme wissenschaftlicher Ergebnisse und ihr Interesse an einer hypothetisch wahren Weltauffassung hinaus mit diesem Wissen auch existenzielle Fragen verbinden. Dies ist der Fall, wenn sie nach der ‚Stellung des Menschen im Kosmos' (Scheler) fragen, die Endlichkeit des Menschen angesichts kosmischer Unendlichkeit reflektieren oder mit dem Weltall Heimatgefühle verbinden[278]. Solche Bekenntnisse stellen allerdings gerade keine metaphysische Erweiterung oder subjektive Verzerrung wissenschaftlicher Ergebnisse dar, wie etwa Mutschler mit der Formel der ‚spekulativen' Vermittlung von ‚menschlichem Selbstverständnis' und ‚Ergebnissen der Wissenschaft' andeutet[279]. Die hier in der Tat waltende ‚Hermeneutik der verwissenschaftlichten Natur' (Mutschler) bedeutet schlicht, dass Menschen den Versuch machen können, die wissenschaftlich erschlossene Wirklichkeit existenziell zu deuten: „[D]er ‚gestirnte Himmel' erzeugte eben nicht nur bei Kant, sondern auch bei modernen Wissenschaftlern erhabene kosmische Gefühle … An sich ist nichts gegen emotive Konnotationen von faktischen Termen einzuwenden, nur sollte man begleitende Gefühlsassoziationen nicht mit kognitiver Bedeutung verwechseln"[280]. Solche Deutungen des materiellen Kosmos und seiner Evolution, die bereits bei Schmidt-Salomons rationaler Mystik begegnet sind[281], reflektieren nun in der Tat kein zusätzliches Wissen, das wahrheitsfähig wäre. Allerdings haben die Überlegungen Alberts zu einer naturalistischen Wertlehre gezeigt, dass auch ein radikal nonkognitivistisches Verständnis zu kurz greift. Die expressiv-

[277] So etwa, Schröder, Abschaffung der Religion, 26, der den „zur Weltanschauung erweiterte[n] Darwinismus" von Dawkins kritisiert und darwinistischen Erklärungen ‚absolute Grenzen' verordnen möchte (Schröder, Abschaffung der Religion, 73–80).

[278] Kanitscheider, Kosmologie, 468, spricht von „unserem Universum, das uns hervorgebracht hat, unserer Heimat".

[279] Mutschler, Naturphilosophie, 87.

[280] Kanitscheider, Materie, 82f.

[281] Schmidt-Salomon, Rationalität und Mystik.

existenzielle Darstellung wissenschaftlicher Sachverhalte kann durchaus einen diskutierbaren, rationalen Gehalt haben, der allerdings nicht deskriptiver, sondern normativer (genauer: ästhetisch-ethischer) Art ist. Diese Form der Darstellung macht dann die wissenschaftliche Weltauffassung zu einer Erzählung, in der bestimmte Werthaltungen zum Ausdruck kommen. Diese kann durchaus die Höhen ‚großer Transzendenz' erreichen, wenn wie in Schmidt-Salomons rationaler Mystik eine selbstvergessene Identifikation mit dem Kosmos stattfindet, sie kann aber auch lediglich ‚kleine Transzendenzen' beinhalten, wie etwa Monods Erzählung kosmischer Entfremdung[282] oder Kanitscheiders Hedonismus[283].

Aufschlussreich scheint die Überlegung, dass religiöse und szientistische Narrationen einerseits diametral entgegengesetzte Verstehensbedingungen mit charakteristischen Stärken und Schwächen mit sich führen, dabei jedoch auch bemerkenswerte Gemeinsamkeiten aufweisen. So ist beiden gemeinsam, dass sie eine relativ stabile Orientierung darstellen, was sie von der populärkulturellen Mentalität der steten Suche nach neuen Erzählwelten abhebt. Nicht umsonst findet etwa im Umfeld von humanistischen Überzeugungen mittlerweile eine Institutionalisierung statt, so dass sich Weltanschauungsgemeinschaften bilden, die sich in ihren Organistationsstrukturen mit verfassten Religionen oder Konfessionen vergleichen lassen[284]. Religionen und Szientismus teilen auch mehrheitlich die Auffassung, dass es sich um gegensätzliche und unvereinbare Haltungen handele, das heißt die Religionen sind mehrheitlich antiszientistisch eingestellt, die Szientisten religionskritisch. Das Konfessorisch-Positionelle bezieht sich allerdings beim Szientismus primär auf die Wahrheit des Glaubens bzw. des Fürwahrgehaltenen (fides quae), bei den Religionen primär auf die mit ihm einhergehende existenzielle Wertorientierung oder gar nur auf den Bezug zur verfasst-religiösen Deutungstradition (fides qua). Das Hauptproblem der religiösen Narrationen besteht darin, ein Verständnis zu erreichen, dass ein sacrificium intellectus vermeidet, während das Hauptproblem der existenziellen Wissenschaftserzählungen darin besteht, für das eigene Lebensgefühl tragfähige narrative Ausdrucksformen zu finden[285] – und zum Teil auch darin, sich des narrativ-existenziellen Charakters der eigenen Erzählung überhaupt bewusst zu werden[286]. In religiösen Narrationen sollte es darum gehen, die religiösen Darstellungen und Motive im Horizont des rationalen

[282] Monod, Zufall und Notwendigkeit, 211: „Wenn er diese Botschaft [der Zerstörung „aller[r] mythischen oder philosophischen Ontogenien" durch die Wissenschaften, Anm.] in ihrer vollen Bedeutung aufnimmt, dann muss der Mensch endlich aus seinem tausendjährigen Traum erwachen und seine totale Verlassenheit, seine radikale Fremdheit erkennen. Er weiß nun, dass er seinen Platz wie ein Zigeuner am Rande des Universums hat, das für seine Musik taub ist und gleichgültig gegen seine Hoffnungen, Leiden und Verbrechen". Vgl. Kanitscheider, Materie, 199.

[283] Kanitscheider, Materie, 214: „Da das Welt-Wissen selbst aber aus sich heraus nicht glückbringend ist, erscheint es unausweichlich, dass es einer besonderen Einstellung bedarf, um mit dem Schrecken fertig zu werden, dass wir eine unendliche Zeit nicht existierten und nach kurzem Leben abermals unendlich lang nicht sein werden. Epikur schlägt vor, der Härte der Situation zu begegnen, indem wir uns auf den endlichen verfügbaren Zeitraum konzentrieren, am besten sogar auf den kommenden Tag und die darin realisierbaren Möglichkeiten … Besser ist es, den Wein heute zu öffnen, diesen Tag zu ergreifen und nicht dem nächsten zu trauen".

[284] Entsprechend bietet der Humanistische Verband bzw. die Humanistische Gemeinschaft Hessen (HVD bzw. HuGH) einen Unterricht ‚Humanistische Lebenskunde' nach dem Vorbild des konfessionellen RU an; vgl. HuGH, Unsere Angebote.

[285] HuGH, Unsere Angebote.

[286] Kahl, Weltlich-humanistische Spiritualität.

Wissens über sich aufzuklären – mit der steten Gefahr des Rückfalls in ein sacrificium intellectus. In den szientistischen Narrationen hingegen sollte es darum gehen, die wissenschaftlich erfasste Welt im Horizont existenzieller Erfahrung zu deuten – mit der steten Gefahr des Rückfalls in Nihilismus oder defizitäre Formen der Sinnorientierung. Insofern besteht religionspädagogisch genügend Anlass, nicht nur einen interreligiösen Dialog zu führen, sondern im eigenen Interesse auch in einen ernsthaften Dialog mit szientistisch eingestellten Weltanschauungen einzutreten.

#### *5.4.3. Anwendungsbedingungen des Narrativen: performativ, theologisierend, problemorientiert*

Aktuell ergibt sich im Blick auf die Religionsdidaktik ein uneinheitliches Bild. Neben vielen älteren Ansätzen prägen zwei neuere Entwicklungen das Feld. Dabei handelt es sich auf der einen Seite um den performativen Ansatz des Religionsunterrichts in seinen vielen Spielarten[287], der sich aus symboldidaktischen, semiotischen und kulturhermeneutischen Impulsen speist und dezidiert erfahrungsorientiert agiert und argumentiert. Daneben ist ein eher kognitiv ausgerichteter Strom religionsdidaktischen Denkens zu identifizieren, der sich von Nipkow bis zum Konzept der Kinder- und Jugendtheologie verfolgen lässt. Bei aller Gemeinsamkeit, der etwa in der konstruktivistischen Ausrichtung oder in der Subjektorientierung zu erblicken ist, fallen insbesondere in der Einschätzung von Reflexion und Theologie deutliche Unterschiede ins Auge. Neben diesen beiden neueren Entwicklungen nehmen sich die aktuellen Reaktionen auf den älteren Ansatz des problemorientierten Religionsunterrichts, der – inspiriert insbesondere von den gesellschaftspolitischen Umbrüchen um 1968, der politischen Theologie und der kritischen Theorie – die Religionspädagogik der 70er Jahre bestimmt hat, merkwürdig verhalten, manchmal geradezu ablehnend[288] aus, obwohl doch dessen Potentiale noch nicht ausgeschöpft zu sein scheinen[289].

Somit ist ein weitgehend unverbundenes Nebeneinander zwischen anthropologischer, theologischer und gesellschaftspolitischer Begründung von Religionsdidaktik zu konstatieren, welches ggf. auf theoretische Defizite hinweist. Im Folgenden soll daher versucht werden, auf der Grundlage der erfolgten Auseinandersetzungen und der erreichten Positionierung einer kritisch-rationalen Hermeneutik bzw. ‚narrativen Ontologie der Erfahrung' einen Kontrapunkt zu diesem unverbundenen Nebeneinander zu setzen.

[287] Einen Überblick über die entsprechende Diskussion versucht Mendl, Religion zeigen.

[288] Vgl. programmatisch Kunstmann, Religionspädagogik, Vorwort zur 2. Aufl.: „Kognitive, problemorientierte und funktionale Zugänge bekommen dessen [gemeint ist das ‚Phänomen Religion', Anm.] spezifische Eigenart und Logik nicht ausreichend in den Blick".

[289] Knauth, Problemorientierter Religionsunterricht, Teil III („Das unabgegoltene Potential problemorientierten Religionsunterrichts").

*Schlussfolgerungen für einen performativen Religionsunterricht*

Der erfahrungsorientiert-performative Ansatz hat sein gutes Recht weniger im Befund des Traditionsabbruchs[290] als darin, dass er die biblischen Erzählungen ‚in Szene setzt' und damit durch die Identifikation mit den handelnden Figuren existenzielle Erfahrungen ermöglicht[291]. Auf diese Weise aktiviert er die entscheidende Bedeutung von Narrationen als Ausdruck von Erfahrungen und bringt damit zugleich Religiosität zur Sprache. Hinzu kommt, dass der performative Ansatz zugleich offen ist für die narrativen Lebenswelten der Populärkultur[292]. Wie bereits im ersten Kapitel angedeutet besteht das Problem dieses Ansatzes darin, dass die Frage, nach welchem Theoriedesign die in Aussicht gestellte Reflexion der qua Performanz erreichten Erfahrungen erfolgt, weitgehend offen bleibt. Die ausgearbeitete und modifizierte Transzendenzenlehre von Luckmann könnte hier Abhilfe schaffen. Hinzu kommt die bereits erwähnte Besonderheit biblischer Erzählungen, die sich aus ihren religiösen Verstehensbedingungen ergibt. Die narrativen Motive biblischer Erzählungen bedürfen aufgrund des mit biblischen Erzählungen verbundenen Geltungsanspruchs und der langen Tradition ihrer direkt-metaphysischen Ausdeutung einer kritisch-rationalen hermeneutischen Aufklärung. Deren Aufgabe wäre zunächst, die narrativen Motive der biblischen Erzählungen nicht nur praktisch und genetisch, sondern auch geltungstheoretisch auf ihren Ursprung in menschlichen Erfahrungen zurückzubeziehen.

Der Ansatz der Kinder- und Jugendtheologie könnte an dieser Stelle fruchtbar gemacht werden. Denn wie die Ausführungen dieser Arbeit deutlich gemacht haben, geht auch mit Erfahrung notwendig eine Reflexion ihres Gegenstandes einher – und diese Notwendigkeit führt über eine erfahrungstheoretische Reflexion letztlich auch zu ontologisch-metaphysischen Fragen und Antworten. Insofern ist der vor allem in der liberalen Theologietradition verbreiteten Tendenz entgegenzutreten, die Rückbindung narrativer biblischer Motive an die „menschlichen Daseinsherausforderungen" mit einer Skepsis oder Ablehnung ‚spekulativen' metaphysischen Denkens zu verbinden[293]. Einflussreich ist hier Schleiermachers These geworden, es sei ‚nicht Religion', was über das „Anschauen des Universums" hinaus „tiefer hineindringen [will] in die Substanz des Ganzen"[294]. aus und Deshalb sei ein ‚Grübeln' „über dem Sein dieses Gottes vor der Welt und außer der Welt"[295] vielleicht „in der Metaphysik gut und nötig", religiös gesehen aber „leere Mythologie", das heißt eine Verwechslung „desjenigen, was nur Hülfsmittel der Darstellung ist" mit dem, was

[290] Pirner hat auf die „Zusammenhänge zwischen Medienkonsum und religiös-weltanschaulichen Einstellungen" (Pirner, Religiöse Mediensozialisation, Kap. 2 und 4) hingewiesen, so dass Kinder heute über Medien Erfahrungen mit religiösen Vorstellungen und Vollzügen machen können, obwohl diese nicht mehr Teil ihrer Sozialisation sind. Grundsätzlich gibt Kunstmann im Verweis auf Gräb zu bedenken, ob sich hinter der Klage über die ‚Tradierungskrise' nicht eher eine religionspädagogische ‚Innnovationskrise' verberge (Kunstmann, Subjektorientierte Religionspädagogik, 85).

[291] Brinkmann, Gott in Szene setzen, 12: „Wer religiös reden will, kann sich biblischer Sprache bedienen … Viel entscheidender freilich ist, ob die äußere Sprache mit der inneren Gestimmtheit harmoniert, ob also die tiefe religiöse Regung eines Menschen als seine reine persönliche Empfindung in den biblischen Sprachspielen und Erzählungen wirklich eine ideale Ausdrucksmöglichkeit findet".

[292] Vgl. Klie, Religion zu lernen geben, mit Bezug zu Werbung; Brinkmann, Gott in Szene setzen, mit gegenwartsbezogener Transformation biblischer Motive und Erzählungen.

[293] Gräb, Religion als individuelle Erfahrung, 68.

[294] Schleiermacher, Reden, 55f.

[295] Schleiermacher, Reden, 57f.

das religiös „Wesentliche“ sei. Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, dass sich auch Schleiermachers Votum nicht reiner Anschauung verdankt, sondern einer religionstheoretischen Reflexion von Anschauung, die, sofern sie sich auf Kant und Spinoza bezieht, durchaus den Anspruch erhebt, der Natur der Dinge auf den Grund gegangen zu sein. Offensichtlich verdankt sich hier Schleiermachers Ablehnung der Metaphysik ihrerseits klaren metaphysischen Präferenzen, nämlich einem idealistischen Begriff von Unendlichkeit und Ganzheit[296], welche als Gegenstand der (religiösen) Anschauung fungiert.

In diesem Zusammenhang ist festzustellen, dass die grundsätzlich als Fortschritt zu wertende Unterscheidung von Erfahrung und rationalem Verstehen ebenso wenig zur Vernachlässigung des interpretativen Zusammenhangs der beiden Darstellungsformen führen darf wie die wichtige Unterscheidung von Erfahrung und Deutung. Dadurch, dass Erfahrung inklusive der Differenz von Erfahrung und rationaler Interpretation nur einsichtig wird durch eine Theorie der Erfahrung, wird jedoch der Zusammenang augenfällig. Dass insofern auch Schleiermachers Erfahrungstheorie abhängig ist von den metaphysischen Überzeugungen seiner Zeit, scheint offenkundig. Eine aktuelle Relektüre Schleiermachers sollte daher berechtigt sein, den Begriff des ‚Universums‘ von seinen transzendentalidealistischen Voraussetzungen zu lösen[297] und ihn im Horizont der naturalistischen Wirklichkeitsauffassung der Gegenwart zu interpretieren.

In analoger Weise wäre das Verhältnis von Erfahrung und Deutung zu behandeln. Wenn sich bereits aus Schleiermachers Überlegungen ergibt, dass (a) Erfahrung wie Deutung einen Gegenstandsbezug aufweisen, (b) Deutung keine direkten metaphysischen Ansprüche erheben kann und auf die Wirklichkeit von Erfahrung verwiesen ist und (c) Erfahrung ohne Deutung nicht auskommt, dann liegt es auf der Hand, Deutung in ihrer Tendenz zur Verobjektivierung interpretativ auf die Wirklichkeit von Erfahrung zurückzubeziehen. Schleiermacher bahnt dieser Lösung selbst den Weg, wenn er seine neue, philosophisch belehrte Form von Religionstheologie nicht in einen Gegensatz zu traditionellen Glaubenslehren bringt[298], sondern dogmatisch fruchtbar macht[299]. So formuliert er bereits in seiner berühmten Frühschrift revolutionierende und bis heute aktuelle Auslegungen alter dogmatischer Topoi wie ‚Wunder‘, ‚Offenbarung‘, ‚Gnadenwirkungen‘, ‚Glauben‘, ‚Gott‘ und ‚Unsterblichkeit‘[300].

[296] Vgl. Schleiermacher, Reden, 128.

[297] Vgl. Otto, Fortlaufende Übersicht, 50f Anm. **: „Zwar um das ‚Universum‘, um Welt und Geschichte so erleben zu können, dazu bedarf es der Voraussetzung, dass sie nicht ein steriler, inhaltloser Mechanismus, an dem nichts zu erleben, anzuschauen oder zu fühlen ist, sondern wirklich voll ewigen Sinnes und Gehaltes, wirklich Ausdruck von Unendlichem im Endlichen sind. Für Schleiermacher und ebenso für seine Leser (Idealisten aus Kants und Goethes Schule) galt diese Voraussetzung“.

[298] Einen solchen Gegensatz konstruiert (im Verweis auf Barth, Religion oder Gott, 33) Herrmann, Sinnmaschine, 51: „Der Begriff Religion löst den Gottesgedanken im Zentrum der Theologie ab“. Vgl. Gräb, Religion als individuelle Erfahrung, 68: „Die liberale Theologie nach Kant unternahm es, Kants Erkenntnis- und Theologiekritik dadurch Rechnung zu tragen, dass sie von Gott auf die Religion als ihren Ausgangspunkt umstellte“.

[299] Vgl. etwa Gräb, Lebensgeschichten, 25: „Die Praktische Theologie muß also in ihrer Grundlegung immer auch Theorie der Religion, darf keineswegs nur ‚Kirchentheorie‘ sein: Nicht um ihre Wahrnehmungen gelebter Religion gegen kirchliche Lehre und kirchliches Leben auszuspielen, sondern um zu fragen, wie diese Lehre heute zu formulieren und wie das kirchliche Leben heute zu gestalten wären …“.

[300] Schleiermacher, Reden, 116–133.

Umso bedauerlicher ist es, dass sich auf praktischer Ebene vor allem Schleiermachers Ablehnung der „Wut des Verstehens“[301] bzw. seine Kritik am vermeintlichen „Joch des Verstehens und Disputierens“[302] auswirken. Eine Konsequenz dessen ist die Entstehung eines theologischen Vakuums im Bereich gelebter Religion: Theologie spielt wie bereits im ersten Kapitel erwähnt bei Schleiermacher zumindest im Religionsunterricht der unteren Klassen keine Rolle, sie bleibt reserviert für die religiöse Elite, die mit kirchenleitenden Aufgaben betraut ist. Nicht bedacht ist dabei, dass Religion immer mit einer Reflexion ihrer selbst und somit auch mit theoretisch-theologischen Positionierungen einhergeht. Die künstliche Trennung von akademischer Theologie und Laientheologie verhindert somit letztlich, dass akademische Theologie ihre aufklärerische Kraft entfalten kann und befördert einen theologischen Obskurantismus.

Im Hinblick auf die Auswirkungen der Theologie Schleiermachers für die Voraussetzungen des Konzepts performativen Religionsunterrichts könnte die Kritik noch radikalisiert werden. Denn die Reflexionsdefizite dieses Ansatzes sind entscheidend auf die subjektivitätstheoretische Abschottung subjektiver Darstellung zu den Realwissenschaften zurückzuführen. Denn durch diese epistemische Bereichstrennung bleibt die subjektive Reflexion in den abstrakten Zirkel von Erfahrung und Deutung eingeschlossen. Dadurch aber wird ein enger, als Interdependenz verstandener, Zusammenhang von Erfahrung und Deutung zementiert, wodurch die reflexive Emanzipation der Erfahrung von ihrer jeweiligen Deutung in der Gefahr steht, rein formal zu bleiben. Die paradoxe Konstellation von behaupteter Nichtverobjektivierbarkeit (der Erfahrung) und zugestandener Unvermeidbarkeit von Verobjektivierung (in Gestalt von Deutung) verschiebt letztendlich doch immer wieder den Realitätsakzent in Richtung der Deutungen. Dies gilt umsomehr, als dabei in der Regel die Grenzen verschwimmen zwischen rationaler (etwa subjektivitätstheoretischer) Erklärung bzw. Aufklärung von Erfahrung auf der einen und narrativer Deutung von Erfahrung auf der anderen Seite.

Vor allem aber wird das Ausmaß unterschätzt, in dem gerade existenzielle Erfahrungen von Realfaktoren der konkreten empirisch-sinnlichen Lebensvollzüge abhängen, welche dem Einzelnen über das verobjektivierende Denken der Realwissenschaften präsent sind: Das Wissen um die Unausweichlichkeit des mit dem Tod gegebenen Abbaus aller komplexen neuronalen Strukturen als realer Bedingungen der Möglichkeit von Ichbewusstsein, kultureller Betätigung, Kommunikation und Gemeinschaft, das Wissen über Anfang, Entwicklung und Ende des physikalischen Kosmos, sowie über die Sinnlosigkeit eines ‚Darüber-Hinaus-Fragens‘ im klassisch-metaphysischen Sinne sind als Quellen existenzieller Grunderfahrungen und des Bedürfnisses nach Kontingenzbewältigung von Seiten der Theologie bisher vernachlässigt worden. Solche Erfahrungen fügen sich nicht dem transzendentalidealistischen Abschirmungsprinzip, sofern sie nicht nur bereits eine ontologische Interpretation mit sich führen, sondern geradezu aus der existenziellen Auseinandersetzung mit einer bestimmten aktuellen Metaphysik des physikalischen Universums und der Stellung des Menschen in ihm erwachsen. Diese konkrete naturalistische Metaphysik und Anthropologie stellt jedoch die

[301] Schleiermacher, Reden, 144.
[302] Schleiermacher, Reden, 147.

Bedingung der Möglichkeit existenzieller Erfahrung der gebildeten Menschen unserer Tage dar.

Das bedeutet, dass auch grundlegende existenzielle Erfahrungen durchaus abhängig sein können von Überzeugungen, die das eigene Weltbild ausmachen. So mag Sterben nicht viel bedeuten für einen Menschen, der von der postmortalen Fortsetzung seines irdischen Lebens in einer paradiesischen Parallelwelt zutiefst überzeugt ist bzw. diese Fortsetzung als Tatsache ansieht. Es ist daher eine zentrale Frage, ob die biblisch-christlichen Deutungstraditionen, die als Mythen lange Zeit zugleich auch eine Welterklärungsfunktion inne hatten bzw. vor dem Hintergrund entsprechender weltanschaulicher Überzeugungen zustande gekommen sind, Erfahrungen kommunizieren, welche auch in unserem heutigen Weltbild relevant sind. Wenn nicht, hätte Albert Recht, wenn er behauptet, „daß wir heute, die wir in einem *anderen* kosmologischen Rahmen denken, auch ein anderes Existenzverständnis haben müssen“[303]. Die Ausführungen zum ‚faktischen Apriori‘ haben jedoch gezeigt, dass mit guten empirischen Gründen davon ausgegangen werden kann, dass die von Luckmann im phänomenologischen Theorierahmen rekonstruierte Erfahrungsstruktur universell, das heißt vor dem Hintergrund des aktuellen Weltwissens auch heute noch relevant ist. Das ändert allerdings nichts an dem Befund, dass eine erfahrungsorientierte Religionspädagogik sich nicht nur an Erfahrungen orientieren sollte, die vermeintlich in (narrativen) Deutungen ‚aufbewahrt‘ sind, sondern vor allem an jenen Erfahrungen, die in Auseinandersetzung mit heutigem Weltwissen zu Stande kommen. Hier wäre von ‚freireligiösen‘ Bewegungen wie den ‚evolutionären Humanisten‘ und anderen Szientisten zu lernen, deren (mystisches) Lebensgefühl sich entscheidend der intellektuellen Auseinandersetzung mit den Tatsachen der Gesellschaft und des Universums verdankt[304].

*Schlussfolgerungen für eine Kinder- und Jugendtheologie*

Wie angedeutet ist religionspädagogisch wie allgemein theologisch von einem engen interpretativen Wechselspiel von religiöser Erfahrung und narrativer Deutung auszugehen, wobei einerseits die Erfahrungstheorie die narrative Tradition in Grundzügen erschließt, andererseits die narrativen Deutungen einen Blick auf Details und Nuancen der ihr zu Grunde liegenden Erfahrung ermöglichen. Somit wenden sich in religiöser Hinsicht alle Interpretationsversuche, die zunächst von der religiösen Deutungstradition weg zu einer Theorie humaner Erfahrung und von dort bis zu grundsätzlichen Fragen des Wirklichkeitsverständnisses führen, schließlich erneut der religiösen Deutungstradition zu.

Vor diesem Hintergrund hätte das Konzept der Kinder- und Jugendtheologie die Aufgabe, eine religionstheoretische Reflexion anzubahnen, welche der Differenz von Erfahrung, narrativer Deutung und erfahrungstheoretischer Reflexion Rechnung trägt. Darüber hinaus könnten im Rahmen einer erfahrungstheoretischen Reflexion die verschiedenen theologischen Versuche der Bestimmung des Gegenstands (religiöser) Erfahrung eingespielt werden. Es versteht sich von selbst, dass die Erarbeitung theologischer Verständnisalternativen mit Kindern und Jugendlichen eine didaktische Reduktion voraussetzt. Allerdings gibt es bereits eine Reihe von

[303] Albert, Traktat, 133.
[304] Schmidt-Salomon, Rationalität und Mystik.

Versuchen, verschiedene philosophisch-theologische Denkansätze in typologisierender Vereinfachung zu präsentieren – etwa mit der Unterscheidung von Theismus, Deismus, Panentheismus, Pantheismus, Atheismus und Agnostizismus[305]. Ähnliche Typologien, die ggf. zu überarbeiten wären, lassen sich für das Schöpfungsmotiv[306] oder das Wundermotiv[307] finden. Diese Kategorien wären allerdings in ihrer Relevanz beschränkt, wollte man sie als Formen abstrakter Spekulation über Gott einführen. Ihre didaktisch sinnvolle Thematisierung setzt die genannte Unterscheidung von Erfahrung, Deutung und erfahrungstheoretischer Reflexion über den Gegenstand von (religiöser) Erfahrung voraus. Andererseits bleibt es gerade für Kinder und Jugendliche, die nicht in der Lage sind, den ‚Doppelsinn' (Ricoeur) von Narrationen und damit ihren Erfahrungsbezug zu erschließen, wichtig, eine Interpretation anzubieten, die sich auf den Verständnisrahmen des aktuellen Weltwissens bezieht. Da solche Kinder und Jugendliche auf Eindeutigkeit des Verständnisses drängen, für existenziale Interpretationen aber schwer zugänglich sind, kann allein die szientifische Interpretation des narrativen Materials die Verfestigung eines naiv-wörtlichen Verständnisses verhindern.

Bei alledem kommt der Klärung des narrativen Gottesmotivs als der kulturell wirkmächtigsten ‚Supersignatur'[308] nicht nur des Christentums zweifellos eine besondere didaktische Bedeutung zu[309]. Besonders wichtig erweist sich in diesem Zusammenhang erneut die Unterscheidung von (narrativer) Deutung und (kognitiv-theoretischer) Erklärung, zumal wie im ersten Kapitel entfaltet das Gottesmotiv gerade in religionspädagogischer Hinsicht immer wieder sowohl als Ausdruck von Erfahrung, als auch als Ansatz zur Welterklärung bzw. zur Erklärung der zu Grunde liegenden Erfahrung verstanden wird. Hier kommt der Religionspädagogik die grundlegende Aufgabe einer ‚Entkopplung' dieser beiden Verständnisse zu. Denn so unverzichtbar das Gottesmotiv im Kontext der biblisch-christlichen Tradition als Ausdruck und Medium der Mitteilung der Wirklichkeit der zu Grunde liegenden Erfahrungswirklichkeit sein mag: damit ist noch nichts über die Tauglichkeit des Gottesmotivs für die Erklärung bzw. Aufklärung dieser Erfahrungswirklichkeit im Kontext des Weltwissens entschieden. Nach den bisherigen Überlegungen zur narrativen Ontologie wird die Religionspädagogik daher gezwungen sein, vermeintlich gegenläufige Ziele zu verfolgen, nämlich einerseits das Gottesmotiv als Moment der Deutung existenzieller Erfahrung ‚großer

[305] Solche Kategorien zur Reflexion von Gottesverständnissen, welche dem üblichen Vorgehen des assoziativen Austauschs über Gottesbilder bei Voraussetzung des Gottesverständnisses im Sinne der Nichtverobjektivierbarkeitsthese entgegengesetzt werden könnten, werden bislang nur am Rande präsentiert; so etwa in Baumann, Gott als Geheimnis, 146. Dieses ‚Schlüsselwissen' (Baumann) steht allerdings in Spannung zur genannten programmatischen Überschrift des vom Autor gewählten Schulbuchkapitels.

[306] Rothgangel, Naturwissenschaft und Theologie, 129ff.280f, Anm. 34, präsentiert auf der Grundlage von Barbour, Religion in an Age of Science, 1990, 3–30 (‚Ways of relating science and religion'), die bekannte Unterscheidung von Konflikt-, Unabhängigkeits-, Dialog- und Integrationsmodell.

[307] Kollmann, Neutestamentliche Wundergeschichten, 14–18.180ff; vgl. Freudenberger-Lötz, Theologische Gespräche, 113–127.

[308] Brinkmann, Praktische Theologie, 310.

[309] Nipkow, Erwachsen werden ohne Gott? Vgl. EKD, Identität und Verständigung, 30: „Religion bewahrt und beantwortet die *Frage nach Gott*. Wie in keinem Fach sonst erhalten die Schüler und Schülerinnen im Religionsunterricht die Gelegenheit, über Gott nachzudenken und zu reden. Die angemessene Behandlung dieses einzigartigen ‚Unterrichtsgegenstandes' ist für die Lernenden wie für die Lehrenden die verantwortungsvolle Mitte des Faches".

Transzendenz‘ zu stärken und andererseits die mit ihm traditionell verbundenen Ansprüche der Aufklärung bzw. Erklärung der erfahrenen Wirklichkeit kritisch zur Disposition zu stellen.

In diesem Zusammenhang ist es nötig, zwei Missverständnisse auszuräumen: Zum einen ist die hier aus didaktischen Gründen propagierte pluralistische Herangehensweise nicht als Votum für einen absoluten Pluralismus bzw. Relativismus misszuverstehen, der oben am Beispiel von Beuscher und Zilleßen, Lyotard und Welsch einer ausführlichen Kritik unterzogen worden ist. Abzuweisen ist somit die Strategie Alkiers, im ausdrücklichen Rekurs auf das „postmoderne Projekt eines qualifizierten Plurals“[310] und des (semiotisch-poststrukturalistischen) Verzichts auf „jeden Singular, auch den der einen Wahrheit“ etwa „die Wunderfrage als offene Frage“ zu behandeln[311]. Alkiers antifundamentalistische Begründung dieses Ansatzes ist ehrenwert, ebenso die etwas widersprüchliche Auskunft, „auf den Anspruch der einen Wahrheit“ dann doch nicht ‚verzichten‘ zu wollen. Ein absoluter Pluralismus oder Relativismus löst jedoch wie gezeigt dieses Problem nicht, sondern verschärft es sogar, weil mit der Verabschiedung des (korrespondenztheoretischen) Wahrheitsbegriffs auch das Prinzip kritischer Prüfung verabschiedet wird[312]. Dies zeigt sich an der zugleich vom Autor verfolgten Strategie, auf dem Boden postmodernen Skeptizismus die bewährte säkular-szientifische Weltsicht zu relativieren und zugleich überkommene metaphysische Interpretamente biblischer Texte erneut als (supranaturalistische) Erklärungsalternativen epistemisch zu rehabilitieren[313]. Wer aber ernsthaft die theologischen Motive von ‚Gott‘, ‚Wunder‘ etc. ins Spiel bringt um die Frage zu beantworten „welche Kräfte wir in unserer Wirklichkeit am Werk sehen“, der hat offenbar das Dilemma von Entmythologisierung und Rehistorisierung bzw. Remythisierung zugunsten der letztgenannten Alternative aufgelöst. Die formale Beteuerung der Offenheit der Frage ändert daran gar nichts, wenn zwischenzeitlich kognitive Entscheidungen fallen und fallen müssen, für die keine rationale

[310] Alkier, Die Wunderfrage, 23. Vgl. Alkier, Jenseits, 42, wo er die „kulturelle Bedingtheit der eigenen Wirklichkeitsannahmen“ betont. Mit Greimas und Eco setzt Alkier eine ‚Kulturtheorie‘ voraus „die die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit, den Pluralismus der menschlichen Welten als gegeben und unhintergehbar akzeptiert“ (Alkier, Jenseits, 46).

[311] Alkier, Die Wunderfrage, 23. Letztlich kommt in Alkiers Position der bereits kritisierte semiotische Fehlschluss zum Tragen, von der unhintergehbaren Darstellungsabhängigkeit aller Wirklichkeitsaussagen und Wahrheitsansprüche auf deren Relativität zu schließen. Daher kann er an Ansätzen der Entmythologisierung und Rehistorisierung kritisieren, dass sie Bedeutung bzw. Referenz der Zeichen stillstellten; beide gingen „letztlich von einem geschlossenen Wirklichkeitsbegriff aus. Wirklichkeit ist demnach das außersprachliche Kontinuum der Welt … Sprache wird auf ein Ausdrucksphänomen reduziert“ (Alkier, Jenseits, 42). Aber dieser Schluss ist nicht stichhaltig, da die Frage nach außersemiotischer Wirklichkeit wie erläutert über die Darstellungsfunktion von Zeichen als semiotische bestehen bleibt.

[312] Daher bleibt bei Alkier die Hauptfrage unbeantwortet, wie es zu bewerkstelligen ist, dass das prinzipielle Offenlassen der Frage nach Wahrheit und Wirklichkeit zu einer „die eigene Position ernst nehmende[n] und sich für die der anderen interessierende[n] Haltung der Toleranz“ und nicht zu „kommunikationstötende[r] Gleichgültigkeit“ führt (Alkier, Jenseits, 42).

[313] Auch in dieser Frage bleiben die Bemerkungen Alkiers widersprüchlich: Zum einen polemisiert er (verständlicherweise) gegen eine Rehabilitierung des Wunderglaubens als eines Versuchs, „sich … auch eine Scheibe vom dicken esoterischen Kuchen unserer Zeit ab[zu]schneiden“ (Alkier, Jenseits, 39.37–39) und bemerkt, dass Versuche, die Historizität von Totenauferstehungen zu beweisen „bei kritischen Historikerinnen und Historikern nur Kopfschütteln aus[lösen]“ (Alkier, Jenseits, 39f). Andererseits ist er nicht bereit, ein fundamentalistisches Wunderverständnis zu problematisieren: „Mit Blick auf das ökumenische Gespräch der Gegenwart hieße das …, weite Teile der evangelischen Kirchen Ostafrikas als ‚kindliche Menschheit‘ zu begreifen…“.

Rechtfertigung für nötig erachtet wird. Auch bei Alkier steht offenbar hinter der Betonung der Offenheit der Wunderfrage kein Verzicht auf Positionalität, sondern die Metaphysik des unerkennbaren Absoluten, welche als nicht hinterfragter interpretativer Fluchtpunkt dient und damit den epistemischen Anspruch des Mythos sichert. Der ‚dritte Weg' zwischen Entmythologisierung und Rehistorisierung bzw. Remythisierung führt aber nicht über eine epistemische Rehabilitierung des Mythos im Horizont eines absoluten Pluralismus und seiner alteritätstheoretischen Ontologie, sondern über eine existenziale Interpretation, welche der kritischen Vernunft in Weltbildfragen vorbehaltlos Rechnung trägt[314].

Es ist daher auch kein Weg, wie etwa Freudenberger-Lötz ohne jede Begründung einen epistemischen Gegensatz zu konstruieren zwischen entscheidbaren, weil bezüglich der möglichen Antworten ‚intersubjektiv überprüfbaren' „Wissensfragen" und „Glaubensfragen", für deren Antworten es kein „‚richtig' oder ‚falsch'" gebe, da sie vom „Bezugssystem"[315] abhingen und nur weiche Kriterien wie ‚Plausibilität' und (lebenspraktische) ‚Bewährung' zuließen[316]. Die Konstruktion einer solchen „Zwei-Sphären-Metaphysik … in Verbindung mit der Idee der doppelten Wahrheit" ist schon lange als eine Immunisierungsstrategie durchschaut, sofern sie „geeignet erscheint, gewisse tradierte Anschauungen gegen bestimmte Arten der Kritik abzuschirmen"[317]. Auch hier wird erneut deutlich, wie religiöse Deutungen unter der Hand mit epistemischen Ansprüchen befrachtet werden, die anschließend epistemische Immmunisierungsstrategien nötig machen. Eine intellektuell redliche Unterscheidung von Wissen und Glauben muss mit einem Verzicht epistemischer Ansprüche bezüglich des Glaubens einhergehen. Dies wiederum ist aus semiotischen Gründen (Darstellungsfunktion von Zeichen) nur so zu realisieren, dass die epistemischen Ansprüche des Glaubens qua Interpretation mit denen des Wissens identifiziert werden. Bezogen auf die ‚Supersignatur' ‚Gott' bedeutet dies, dass mit ‚Gott' keine separate Wirklichkeit behauptet wird, die dem Wissen angeblich nicht zugänglich ist, sondern dass die mit der Signatur ‚Gott' bezeichnete Wirklichkeit identisch ist mit der erfahrungstheoretisch festgestellten Wirklichkeit ‚großer Transzendenzen' bzw. der realwissenschaftlich festgestellten Wirklichkeit des Universums als Ganzem bzw. seines physikalischen Grundzustandes.

Zum anderen ist darauf hinzuweisen, dass auch in didaktischer Hinsicht die gebotene pluralistische Perspektive des Theologisierens mit Kindern und Jugendlichen allein der faktischen Pluralität der Auffassungen und der entwicklungsbedingten Verständnishorizonte geschuldet ist und keinesfalls als fachdidaktische Leitlinie in Frage kommt. Dies hat damit zu tun, dass eine Didaktik religiöser Lernprozesse, die den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt, sich im Rahmen dessen halten muss, was aktuell als unproblematisches

[314] Diese ‚hermeneutische' Alternative wird von Alkier, Die Wunderfrage, 19, merkwürdigerweise kaum berücksichtigt bzw. auf die ‚negative' Dimension der ‚Entmythologisierung' verkürzt. Dabei bemerkt Alkier, Die Wunderfrage, 22, selbst, dass die Wundergeschichten in ihrem biblischen bzw. paulinischen Entstehungskontext „gerade nicht zum Bereich des Rätselhaften, Geheimnisumwitterten, Sensationsheischenden" gehören; vielmehr dominiere der Aspekt der „Gotteserfahrung" vor der Frage der weltanschaulichen „Außerordentlichkeit" des Erzählten (vgl. Strotmann, Der historische Jesus, 121; Bultmann, Neues Testament und Mythologie, 22).

[315] Freudenberger-Lötz, Theologische Gespräche, 14. Auf die Probleme insbesondere des damit zur Geltung gebrachten ‚Mythos des Rahmens' (Popper) bzw. der These der ‚Kritikimmunität letzter Voraussetzungen' (Albert) ist bereits im Rahmen der Auseinandersetzung mit Koschorke hingewiesen worden.

[316] Freudenberger-Lötz, Theologische Gespräche, 14.

[317] Albert, Traktat, 125.

Hintergrundwissen über die Wirklichkeit zu gelten hat. Im didaktischen Rahmen ist diese Verpflichtung auf das aktuelle Weltwissen sogar noch bindender als im theoretischen Rahmen, innerhalb dessen Abweichungen vom ‚Mainstream' sich zumindest auf den fallibilistischen Vorbehalt berufen können. Aus der Perspektive einer intellektuell redlichen und verantwortungsvollen Didaktik ist allerdings zu konstatieren, dass schon die Wirklichkeitsverständnisse der gängigen theologischen Ansätze metaphysischer, subjektivitätstheoretischer oder alteritätstheoretischer Provenienz[318], sofern sie fast durchweg den naturalistisch-ontologischen Implikationen der Realwissenschaften entgegenstehen, als problematisch zu gelten haben. Sie können daher lediglich als weltanschauliche Sondermeinungen angesehen werden, die mit unserem aktuellen Weltwissen letztlich nicht vereinbar sind. Umsomehr gilt für die klassischen Fragen nach der Plausibilität von Theismus und Teleologie, dass sie in didaktischer Hinsicht höchstens als kritische Problemexposition, als Mittel zum Nachvollzug von historisch gewachsenen grundlegenden Einsichten in Frage kommen – so wie das auch im Naturwissenschaftsunterricht üblich ist, wenn historische Stationen der Erkenntnisentwicklung aus didaktischen Gründen im Unterricht nachvollzogen werden. In diesem Sinne wären Theismus und Teleologie – aber eben auch die in der Theologie allgegenwärtig scheinende Geheimnistheologie – im Religionsunterricht ebenso zu thematisieren, wie etwa das Bohrsche Atommodell in der Physik, die Phlogistontheorie in der Chemie oder die Lehre der Artkonstanz und der Lamarckismus in der Biologie.

Das Konzept der Kinder- und Jugendtheologie ist als Referenzgröße genannt worden, weil dort vor allem mit Mitteln der kognitiven Entwicklungspsychologie gezeigt worden ist, dass die Möglichkeiten kritischer Reflexion auch bei Kindern schon in hohem Maße gegeben sind. Es ist daher nicht mehr so, dass die Entwicklungspsychologie im Blick auf die vermeintliche Inkommensurabilität der „spezifische[n] Verstehensniveaus" von vornherein den Verzicht auf „‚Richtig' und ‚Falsch'" und damit auf kritische Reflexion im Religionsunterricht überhaupt nahelegt, weil etwa das „Grundschulkind ein Gleichnis *ganz* anders versteht als ein Erwachsener"[319]. So weist Freudenberger-Lötz darauf hin, dass „[s]chon junge Kinder" in der Lage seien, „facettenreiche Gottesbilder zu entwickeln" – dass es ihnen etwa möglich ist, „sowohl in personalen als auch in apersonalen Kategorien von Gott zu sprechen"[320]. Dazu gehöre auch die Fähigkeit, situationsbezogene „Vergleiche und Metaphern" zu entwickeln[321], sowie die Fähigkeit, kritische Fragen zu stellen – und doch an einem ‚Sicherheit spendenden Gottesbild'[322] festzuhalten.

Darüber hinaus hat Schweitzer darauf aufmerksam gemacht, dass die Theologie von und mit Kindern und Jugendlichen durch eine Theologie für Kinder und Jugendliche ergänzt werden müsse[323]. Es besteht also die religionsdidaktische Aufgabe, „eine Theologie *für* Kinder und

[318] Vgl. dazu die verschiedenen Kategorisierungen aktueller (fundamental)theologischer Grundpositionen bei Dalferth, Wirklichkeit des Möglichen, Korsch, Antwort auf Grundfragen, 7–16, Slenczka, Flucht aus den Dogmatischen Loci und Evers, Neuere Tendenzen.
[319] Büttner, Konstruktivistische Perspektiven, 11.
[320] Freudenberger-Lötz, Schüler/in – theologisch, 254.
[321] Freudenberger-Lötz, Schüler/in – theologisch, 254f.
[322] Freudenberger-Lötz, Schüler/in – theologisch, 256: „Kinder können verschiedene Ansätze fantasievoll integrieren".
[323] Schweitzer, Was ist und wozu Kindertheologie?

Jugendliche“[324] anzubieten, um „die von Kindern [und Jugendlichen[325], Anm.] hervorgebrachte Theologie … zu ergänzen, zu differenzieren und zu flexibilisieren“[326].

Hinzu kommt der im erweiterten Kontext der Kinder- und Jugendtheologie erhobene Vorwurf, das empirisch konstatierbare Desinteresse von Jugendlichen, welches in relativierenden Kommentaren zur Religion zum Ausdruck komme, sei von der Religionspädagogik „ein Stück weit auch selbstverschuldet“[327]. Englert macht dabei folgende Defizite aus:

- Zu oft sei gerade auch aus Schüler*innensicht „kein[] wirkliche[r] Erkenntnisgewinn“ im Verhandeln theologischer Fragen im Religionsunterricht feststellbar. Vielmehr herrsche das Empfinden vor, „die Arbeit an den großen Fragen der Religion … verlaufe letztlich im Sande“[328]. In diesem Zusammenhang sei an die im ersten Kapitel vorgetragene Kritik am religionspädagogischen Umgang mit ‚Gottesbildern‘ erinnert. Englert kritisiert in diesem Zusammenhang auch ausdrücklich die bereits angedeutete Auffassung von Kindertheologie, welche bereit sei, zugunsten der „Spontaneität“ und des „hohe[n] Konkretionsgrad[es]“ der Gedanken von Kindern auf das kritische Instrument der Kategorien ‚Richtig‘ und ‚Falsch‘ zu verzichten[329].
- Die religionspädagogische „Scheu vor schweren Gehalten“, führe zu einem bemerkenswerten Missverhältnis zwischen religiös-theologischer und sonstiger Bildung – etwa im mathematisch-naturwissenschaftlichen Bereich. Desinteresse und Abbruch der Beschäftigung mit Religion resultierten demnach „aus einer Stagnation der Entwicklung des Gottesverständnisses (kindliches Gottesbild) bei gleichzeitig deutlich zunehmender kognitiver Kompetenz und differenziertem Weltverstehen“[330]. Englert zieht ein entsprechendes Fazit: „Meines Erachtens steht der Religionsunterricht heute nicht in der Gefahr, seine Schüler/innen intellektuell zu *über*fordern, sondern sie zu *unter*fordern. Gerade neugierige und interessierte Schüler/innen empfinden den Religionsunterricht nicht selten als ein ‚Fach ohne Ansprüche‘ – und deshalb als langweilig“[331].
- Als tiefere Ursache macht Englert unter anderem einen Mangel an normativen theologischen und religionspädagogischen Überlegungen aus. Dabei sei eine berechtigte

[324] Freudenberger-Lötz, Schüler/in – theologisch, 252. Freudenberger-Lötz, Theologische Gespräche, 62, weist auf die ‚Rückkopplung‘ zwischen angebotenen theologischen Leitlinien und der konstuktiven Weiterentwicklung kindlichen Theologisierens hin. Vgl. Englert, Religion gibt zu denken, 41.

[325] Zu den im Detail zu berücksichtigenden Unterschieden von Kindertheologie und Jugendtheologie und verschiedenen Konzepten von Jugendtheologie vgl. Schlag/Schweitzer, Brauchen Jugendliche Theologie, 28–42.

[326] Zimmermann, Art. Kindertheologie, 1.

[327] Englert, Religion gibt zu denken, 23. Er verweist auch auf Schlag/Schweitzer, Brauchen Jugendliche Theologie, 15ff. Dort heißt es unter anderem: „Bezeichnend scheint uns auch, dass Versuche der theologischen Fachwissenschaft, ihre Erkenntnisse in spezifisch jugendgemäßer, gar literarisch leichter zugänglicher Weise zu vermitteln, bislang mindestens für den deutschsprachigen Raum nicht vorliegen“ (Schlag/Schweitzer, Brauchen Jugendliche Theologie, 15).

[328] Englert, Religion gibt zu denken, 23.

[329] Englert, Religion gibt zu denken, 40: „Aber schüttet man nicht das Kind mit dem Bade aus, wenn man nun den Eindruck erweckt, als sei alles, was an religiösen Vorstellungen möglich ist, auch gleichermaßen denkbar? Und müßte man daher nicht von Anfang an – behutsam! – deutlich machen, dass es durchaus Möglichkeiten gibt, unterschiedliche Zulänglichkeitsgrade religiöser Vorstellungen zu unterscheiden?“ Vgl. Englert, Religion gibt zu denken, 40: „Langfristig wird man niemanden zu Aktivitäten ermutigen können, wenn man ihm sagt, dass er dabei nichts falsch machen könne“.

[330] Freudenberger-Lötz, Schüler/in – theologisch, 260.

[331] Englert, Religion gibt zu denken, 27.

Abneigung gegenüber dem theologischen Dogmatismus der Vergangenheit wirksam[332]. Unter dem Schutz von Phänomenologie und Kulturhermeneutik beschränke man sich in (vermeintlicher) Neutralität auf das Konstatieren und Beobachten religiöser Gegebenheiten ohne den Anspruch, die „Theorie einer besseren Praxis“[333] zu konzipieren.

- Als weitere tiefere Ursache, die in den Entwicklungen der Religionspädagogik zu suchen ist, benennt Englert die Konzentration auf Ästhetik bzw. die Konzeption der Religionspädagogik als Wahrnehmungswissenschaft. Englert kritisiert hier und ähnlich wie im ersten Kapitel ausgeführt eine Erfahrungsorientierung, die dazu tendiert, Erfahrung gegen Lehre, Wissen, Verstehen und Theologie auszuspielen[334]. Auch darin sieht Englert eine „Tendenz vom Bezeugen zum Beobachten“ am Werk, da es ja primär um das Initiieren „von (‚subjektiven‘) Erfahrungen im Umgang mit religiös relevanten Medien“ gehe[335].

Englerts Meinung nach „muss es in religiösen Lernprozessen entscheidend auch um den Aufbau von Urteils- und Unterscheidungsfähigkeit in Konfrontation mit geprägten Formen von Religion gehen“[336]. Dies entspricht im Prinzip durchaus dem in dieser Arbeit anvisierten Ansatz kritisch-rationaler Hermeneutik und erfahrungsbasierter narrativer Ontologie. Insbesondere ist Englert zuzustimmen, dass es diesbezüglich – „gerade im Zeichen religiöser Pluralität und gerade im schulischen Religionsunterricht“ – nicht gehe „ohne angeleitetes Verstehen, ohne vernetztes Wissen, ohne kognitive Orientierungsschemata“[337].

Nicht zustimmungsfähig scheint hingegen Englerts Vorschlag, theoretische und ästhetische Vernunft als „komplementäre Rationalitätsformen“ aufzufassen[338]. Das aktuell religionspädagogisch dominierende Konzept der Komplementarität weist mit seinem pluralistischen Wirklichkeitsverständnis[339] eine zu große Nähe zu den in Kapiteln zwei und drei kritisierten poststrukturalistischen und postmodernen Konzeptionen auf. Nach der in der vorliegenden Arbeit vertretenen Auffassung müssen die genannten Darstellungsformen der ästhetischen Vernunft (in Gestalt von Erfahrung und Deutung) und der theoretischen Vernunft wie ausgeführt stärker interpretierend aufeinander bezogen werden, soll es zu einem

[332] Englert, Religion gibt zu denken, 39.
[333] Englert, Religion gibt zu denken, 38.
[334] Englert, Religion gibt zu denken, 43 im Verweis auf Kunstmann, Religionspädagogik, 244.
[335] Englert, Religion gibt zu denken, 44.
[336] Englert, Religion gibt zu denken, 43.
[337] Englert, Religion gibt zu denken, 44.
[338] Englert, Religion gibt zu denken, 43, im Verweis auf Kropač, Dimensionen religiöser Rationalität, 35-40. Zur Kritik am komplementären Denken in der Religionspädagogik vgl. Schmuck, Komplementarität.
[339] ‚Relational contextual reasoning (RCR)‘ (Reich, Horizons, 52) setzt voraus, dass es non-kompatible Erklärungen der Wirklichkeit (A, B, …) gibt, die aber nur zusammen eine vollständige Erklärung darstellen. Dies aber impliziert einen ontologischen Pluralismus, zumindest aber die Annahme, dass die eine Wirklichkeit unvereinbare Eigenschaften hat. Reich gibt auch zu, RCR „implies a certain ontology, that is, makes assumptions about the nature of reality“ (Reich, Horizons, 35). Angesichts der realistischen Wende auch in der Interpretation der Quantentheorie (Bauberger, Welt, 160.166–171.181) kann aber keinesfalls die Rede davon sein, es sei „im naturwissenschaftlichen Bereich deutlich geworden, dass es nicht möglich ist, die logischen Widersprüche in der Welt aufzulösen“ (Büttner/Dieterich, Entwicklungspsychologie, 96). Zudem erscheint Kanitscheiders Grundsatzkritik am absoluten Pluralismus bzw. Kulturalismus im Allgemeinen und am ‚komplementären Denken‘ im Besonderen einleuchtend: „Wenn man nicht wahllos *alle* Aspekte von Wirklichkeit, die je von einer kulturellen Tradition vorgelegt wurden … als Teile der Wirklichkeit ansehen will, entkommt man nicht der vernunftgeleiteten Beurteilung ... Die Flucht in die Aspekthaftigkeit der Realität schützt nicht vor der Notwendigkeit einer Urteilsbildung, ob ein angeblicher Aspekt auch existiert“.

plausiblen Verständnis kommen. Es kann dann nicht darum gehen, nach allen wahrnehmungstheoretischen und semiotischen Transformationen im Verständnis der religiösen Traditionsbestände deren Elemente – Englert nennt „Kirche, Jesus Christus, Erlösung, Sakramente, Gott“ – einfach wieder in ihrem „‚epistemischen Status‘“ zu rehabilitieren. Vielmehr käme es darauf an, die Frage ihrer „Denkbarkeit“ so zu stellen, dass ein entsprechendes Theologisieren sich nicht dem Verdacht aussetzt, „in diesen Diskursen“ werde eine „voraufgeklärte[], bewußt naive[] Theologie [aufgerufen]“[340]. Ein sachgemäßes Theologisieren kommt nicht um die semiotische Feststellung herum, dass es sich um narrative Darstellungen handelt, die auf wahrnehmungstheoretisch aufweisbare Erfahrungen verweisen. Diese Erfahrungen stehen dann allerdings auch theoretischen Verstehensbemühungen offen, insbesondere der (ontologischen) Frage nach dem Gegenstand der Erfahrung und der (werttheoretischen) Frage, mit welcher existenziellen Einstellung bzw. Wertorientierung auf diesen Gegenstand Bezug genommen wird.

Auf diese Weise scheint es möglich, zwei religionsdidaktische Ansätze nämlich den performativen RU und die Kinder- und Jugendtheologie, so aufeinander zu beziehen, dass sie sich in konstruktiver Weise ergänzen und zu einem tragfähigen und plausiblen Verständnis der biblischen Traditionsbestände im Kontext andersreligiöser, popkultureller und nichtreligiöser Erzählungen beitragen.

*Schlussfolgerungen für einen problemorientierten Religionsunterricht*

Die hier skizzierte religionspädagogische Konzeption kritisch rationaler Hermeneutik und narrativer Ontologie ist über die erfahrungsorientiert-performativen und die kognitiv-theologischen Ansätze hinaus auch in der Lage, die Wahrheitsmomente des problemorientieren Religionsunterrichts aufzunehmen, welcher in der aktuellen religionspädagogischen Diskussion stark in den Hintergrund gerückt ist[341]. Denn der religionspädagogischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsorientierung mag es gelingen, anhand von Erzählungen existenzielle Erfahrungen und Wertorientierungen aufzudecken. Möglicherweise kommen dabei auch allgemein-menschliche Problemkonstellationen des Lebens zur Sprache[342]. Diese existenziellen Grunderfahrungen bleiben aber abstrakt, wenn sie nicht mit konkreten Lebenssituationen und –problemen verbunden werden. Die Kritik an der phänomenologischen Fundierung des Ansatzes von Luckmann hat deutlich gemacht, dass die auf Grundfragen des Wirklichkeitsverständnisses gegebenen Antworten entscheidenden Anteil daran haben, ob die empirisch aufweisbaren Realfaktoren und konkreten Lebensverhältnisse von Individuen eine Chance haben, eine Berücksichtigung zu finden. Entsprechendes dürfte für eine praktisch-theologische Konzeption von Religion als Erfahrung des „Eingelassensein[s] in unbedingte Sinnbedingungen“[343] gelten, wenn die

[340] Brinkmann, Religionspädagogik, 251f.
[341] Vgl. Kunstmann, Religionspädagogik, Vorwort zur 2. Aufl..
[342] Barth, Religion bevor sie Religion ist, 157, nennt mit Simmel, Heil der Seele, 61-66, entsprechend „die dem sozialen Erleben eigentümlichen Spannungseinheiten von Gebundenheit und Selbständigkeit im Gefüge einer umfassenden Einheit, die Wechselseitigkeit von Hingabe und Annahme oder auch das individualpsychologische Motiv der Sehnsucht nach einem Zu-sich-selbst-Kommen aus aller Entfremdung“.
[343] Gräb, Individuelle Erfahrung, 71.

selbstaufgerichtete epistemische Grenze einer Subjektivitätstheorie die Reflexion dieses Sinngrundes von der Reflexion der empirischen Welt konkreter Lebensverhältnisse trennt.

Sicher ist es grundsätzlich richtig und wichtig, wenn etwa Gräb die Autonomie von „Wissenschaft, Wirtschaft und Gesellschaft“[344] gegenüber religiösen Geltungsansprüchen betont. Dennoch scheint es problematisch, die Aufgabe von Religion bzw. Theologie auf das „Interesse der Menschen an der Sinndeutung ihrer … Individualität“, bzw. auf „die Selbstthematisierung individueller Freiheit“[345] zu verengen. Gräb bemerkt ja im gleichen Atemzug, dass Individualität „durch … sozio-kulturelle[] Veränderungen zugleich zur eigenen Gestaltung freigesetzt[] wie in ihrer Eigenheit bedroht[]“[346] sei. Es käme daher darauf an, die Funktion von Religion und die Bedeutung von Individualität in der Gesellschaft genauer zu bestimmen, statt auf philosophischen Prämissen zu beharren, die eine künstliche Unterscheidung befördern.

Schon bei der Erörterung der Schwierigkeiten eines transzendentalidealistischen Begriffs von Ganzheit ist darauf hingewiesen worden, dass dieser im Unterschied zu einem empirischen Begriff von Ganzheit als Totalität alles Existierenden erneut offen ist für eine dualistische Unterscheidung von immaterieller Ganzheit und materieller Individualität der Teile. Dies hat unter anderem auch im Hinblick auf die existenzielle Wertorientierung am Ganzen Konsequenzen, da im idealistischen Verständnis biblisch gesprochen Gottes- und Nächstenliebe separierbar sind, was bei einem empirisch-naturalistischen Verständnis des Ganzen nicht der Fall ist. Eine Religionspädagogik, die hermeneutisch von einem empirisch-naturalistischen Begriff von Ganzheit als Gegenstand ‚großer‘ Transzendenzen ausgeht, ist daher auf die Konsequenz festgelegt, dass eine existenziell-werthaltige Orientierung an diesem Ganzen einen konkreten Einsatz für universelle Solidarität und Inklusion alles Seienden erforderlich macht. In diesem Zusammenhang ist es aufschlussreich, dass in der von Gräb angeführten EKD-Umfrage zu persönlichen Sinn- und Wertorientierungen exakt auf solche konkreten gesellschaftspolitischen Bezugnahmen Wert gelegt wird. Jedenfalls „rangieren die Selbstbestimmungsfähigkeit, die Entfaltung der eigenen Lebensmöglichkeiten, aber auch das Streben nach sozialer Gerechtigkeit und nach einer ökologischen Politik ganz oben [auf der Werteskala der Studierenden]“[347].

Es versteht sich von selbst, dass angesichts der universalen Konkurrenzsituation zwischen allem Seienden mit dieser absoluten ästhetisch-ethischen Wertorientierung noch keine konkreten ethischen Handlungsanweisungen verbunden sein können. Durch diese grundlegende religiös narrativ vermittelte Wertorientierung wird jedoch ein im engeren Sinne ethischer Reflexionsprozess in Gang gesetzt, der es möglich macht, über „Vorrangregeln“ im gegebenen Fall rational begründete bzw. plausible Verhaltensnormen festzulegen, „die es dem verantwortungsbewußten Individuum … erleichtern“ beispielsweise „unter Bezug auf die wahrscheinlichen Folgen seines Handelns Beeinträchtigungen der Natur zu minimieren“[348]. Dass damit die Notwendigkeit zum Kompromiss, das heißt (biblisch gesprochen) die

[344] Gräb, Lebensgeschichten, 26f.
[345] Gräb, Lebensgeschichten, 27f.
[346] Gräb, Lebensgeschichten, 27.
[347] Gräb, Lebensgeschichten, 30.
[348] Gorke, Albert Schweitzers Ethik, 270.

Unvermeidlichkeit der Schuld einhergeht, ist dabei kein zwingendes Argument gegen die holistische Wertorientierung. Die Ausschlussregel ‚Sollen impliziert können' greift hier nicht, weil die Forderung universeller Solidarität und Inklusion zwar nicht als konkrete ethische Maxime aufgefasst und entsprechend erfüllt werden kann, dennoch aber eine unverzichtbare Funktion darin hat, zu sensibilisieren und „Orientierungsfunktion für zukünftige Handlungen auszuüben" – indem sie uns „dazu an[hält], dilemmatischen Situationen, wo immer möglich, aus dem Wege zu gehen"[349].

Mit dieser Konstellation kann der im Kontext des problemorientierten Ansatzes immer wieder erhobene Vorwurf der Ethisierung entkräftet werden. So formuliert Grethlein die These: „Genau besehen kann der Religionsunterricht der Werteerziehung keinen Primat einräumen, sonst würde er Ethikunterricht"[350]. Nach dem Gesagten ist aber zu unterscheiden zwischen ‚absoluter Ethik' und ‚relativer Ethik' (Gorke)[351]. Allein letztere beinhaltet Ethik im landläufigen Sinne der Formulierung von handlungsleitenden Normen. Ethik im ersten, absoluten Sinn beschreibt eine grundlegende Wertorientierung, die zwar zur Formulierung konkreter ethischer Maximen führen muss und für diese auch notwendige Voraussetzung ist, sich selbst aber nicht im Ethisch-Normativen erschöpft. Die absolute Ethik kann beispielsweise die Gestalt holistischer Wertorientierung annehmen und basiert dann auf einer großen Erfahrungstranszendenz, welche das Ganze der empirischen Welt zum Gegenstand hat. Wie ausgeführt stellen egoistische Ethik oder konventionelle Ethik als Ergebnisse kleiner bzw. mittlerer Transzendenz ebenfalls Formen grundlegender Wertorientierung bzw. ‚absoluter Ethik' dar. Als grundlegenden Wertorientierungen eignet solchen Haltungen zudem wie erwähnt ein Bezug auf existenzielle Erfahrung, was nachvollziehbar ist, da grundlegende Wertorientierungen nie nur eine diskutierbare normative Aussage darstellen, sondern immer auch eine emotionale Bindung an etwas prinzipiell Wahrnehmbares beinhalten. Dies kann als Grund gelten, weshalb es solche existenziellen Werthaltungen nie ohne narrative Darstellungselemente gibt. Insofern erfüllen existenzielle Werthaltungen alle Bedingungen, die sich im Rahmen eines normativ vertretbaren modernen Religionsbegriffs stellen lassen. So verstanden lassen sich Religionsunterricht und Werteunterricht nicht gegeneinander ausspielen.

Schließlich kann dem Einwand der Ethisierung auch in seiner Spielart des Moralismusvorwurfs begegnet werden. Denn zumindest aus Sicht einer holistischen Wertorientierung ist die unvermeidliche Konflikthaftigkeit solcher Orientierung immer mitzudenken. Ziel kann demnach nicht die Selbstinszenierung moralischer Makellosigkeit bzw. Schuldlosigkeit sein, sondern der Versuch, dem Ziel umfassender Solidarität und Integration möglichst nahe zu kommen. Holistische Ethik ist zudem eine Verantwortungsethik, keine Prinzipienethik; sie zielt

[349] Gorke, Albert Schweitzers Ethik, 274.
[350] Grethlein, Fachdidaktik Religion, 243.
[351] Gorke, Albert Schweitzers Ethik, 270. Schon Ebeling, Studium, 157, unterscheidet (bei aller Unterschiedlichkeit in Grundlegung und Details) ganz ähnlich zwischen einer Ethik der konkreten Frage des richtigen Handelns und der theologischen Ethik, in der der Mensch „auf seine Grundsituation hin" zum Thema werde. Entsprechend wird von Ebeling auch die Verhältnisbestimmung von Ethik und Religion bzw. Religionstheorie vorgenommen: „Das Ethische würde in das bloß Pragmatische pervertiert ohne das Moment des Unbedingten. Dessen Wahrheit und Präsenz jedoch ist ein Thema, das nicht in die Kompetenz ethischer Erörterung fällt. An dieser Stelle ist das Ethische notwendig in umfassendere Zusammenhänge der Wirklichkeitserfahrung verwickelt, also in Fragen religiöser oder philosophischer Art" (Ebeling, Studium, 153).

nicht auf die innere Willensharmonie des ethischen Subjekts, sondern auf diejenige ethisch-politische Entscheidung, welche die beste für alle(s) ist. Ein ethischer Holismus auf naturalistischer Grundlage wird sich daher nicht auf private ethische Selbstvergewisserung beschränken lassen, sondern zielt auf die gesellschaftspolitischen Existenzbedingungen und somit auch auf politische Konkretion.

Was den Vorwurf des Religionsverlustes angeht, so ist daran zu erinnern, dass auch in zugespitzten Formulierungen des Programms problemorientierten Religionsunterrichts nie die Rede davon gewesen ist, Ethik und Politik ohne Erfahrung, (biblisch-) narrative Darstellung und theologische Reflexion zu betreiben. Bekanntlich bestreitet Kaufmann zwar eine Mittelpunktstellung des Bibelbuchs im Religionsunterricht, möchte damit jedoch gerade die „konstitutive *Bedeutung* der Bibel für die Kirche und den Glauben" ‚neu hervorheben'. Es geht ihm darum, die biblischen Erzählungen „als *Material* möglicher Selbst- und Weltauslegung angesichts der zu verantwortenden Zukunft"[352] neu bedeutsam werden zu lassen. Nach Kaufmann gehen die biblischen Zeugnisse „auf das Ganze der Wirklichkeit und des Menschseins. Sie kommen deshalb in ihrer Bedeutung nur dann recht in den Blick, wenn es gelingt, sie im Kontext der geschichtlichen Welt und der menschlichen Lebenswirklichkeit … zur Sprache zu bringen"[353].

Auch ist nicht zu vergessen, dass keineswegs pauschal von einem Theologiedefizit der Problemorientierung, eher schon von einem Erfahrungsdefizit der zeitgenössischen Theologie die Rede sein kann[354]. Vordenker dieses Ansatzes wie etwa Gert Otto haben mit dem Konzept des problemorientierten Religionsunterrichts durchaus auch den Anspruch der Entwicklung eines ‚zeitgemäßen Glaubens'[355] verbunden. Der Praktische Theologe Otto wagt sich dabei auf dem Weg aufgeklärter Vernunft bis in die Gefilde der Dogmatik vor, wenn er eine „Veränderung des Glaubens" fordert und konkrete Vorschläge macht, wie ‚Schöpfung', ‚Gott', ‚Heil', ‚Glaube' aber auch ‚Gebet', ‚Kirche', ‚Gottesdienst' und ‚Sakramente' heute gedacht bzw. verstanden werden können[356].

Abschließend sei am Beispiel Ottos noch einmal die grundlegende Relevanz der Ontologie für die Konzeptionierung einer Religionspädagogik des Narrativen veranschaulicht. Die Tendenz des problemorientierten Ansatzes zur politischen Radikalisierung bzw. Ideologisierung lässt sich nämlich im Rekurs auf die metaphysischen Implikationen der kritischen Theorie erklären, die Ottos Konzept praktischer Theologie als ‚Kritischer Theorie religiös vermittelter Praxis'[357] grundlegend bestimmen. Metaphysik wird in dieser Denktradition – Otto bezieht sich explizit

[352] Kaufmann, Bibel, 182.
[353] Kaufmann, Bibel, 183.
[354] Vgl. dagegen Meyer-Blanck, Kaufmann, 221, der „die theologischen Defizite mancher Unterrichtsmodelle" der problemorientierten Konzeption folgendermaßen kommentiert: „Das Erfahrungsdefizit wissenschaftlicher Theologie und das Theologiedefizit praktischer Entwürfe können sich gegenseitig verstärken".
[355] Vgl. den Untertitel von Otto, Vernunft. Vgl. Otto, Vernunft, 47: „*These 1: Vernünftiger Glaube verändert die Überlieferung des Glaubens produktiv, um seiner Zeit gerecht zu werden. Er befindet sich damit in Übereinstimmung mit den biblischen Zeugen. Das ist die Absage an traditionalistisches Verständnis von Glaubensaussagen*".
[356] Zu Beginn des Kapitels ‚Veränderung Gottes' heißt es zu Beginn: „*These 2: Vernünftiger Glaube hinterfragt das personale und metaphysische Gottesverständnis und umschreibt ‚Gott' als Chiffre für die aller Diesseitigkeit innewohnende ‚Transzendenz'. Das ist die Absage an die unreflektierte Fortsetzung des naiven Redens von Gott".*
[357] Otto, Praktische Theologie als kritische Theorie.

auf Adorno – keineswegs abgelehnt, sondern ‚dialektisch' wieder aufgenommen von einem Denken, welches ‚das Bestehende' überwinden will und deshalb „solidarisch [ist] mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes"[358]. Dabei soll Metaphysik nicht einfach ‚repristiniert' werden; sie wird vielmehr gebraucht „um über die Unmittelbarkeit des Realitätsprinzips hinaus die Idee dessen zu konzipieren, *was mehr ist als das Seiende*"[359]. Grötzinger hat dies aufgenommen, wenn er narrative Fiktionen unter anderem über ihre transzendierende Funktion bestimmt: Als Utopien gehe es ihnen darum „die jeweils herrschenden Verhältnisse kritisch zu hinterfragen und neue Perspektiven des Denkens, Fühlens und Handelns zu eröffnen"[360].

Allerdings ist gut zu sehen, dass dieser Dialektik eine ganz undialektische ontologische Position zu Grunde liegt, welche reale Möglichkeiten als jenseits und unabhängig von aller Faktizität bestehende Wirklichkeit konzipiert. Diese Möglichkeiten werden zugleich epistemisch als das Andere rationalen Denkens verstanden. Dem metaphysischen Dualismus von Wirklichkeit einerseits und Möglichkeit als ‚immanenter Transzendenz' andererseits entspricht somit ein epistemischer Dualismus von Verstand und Vernunft. Rationales Denken kann nach dieser Auffassung lediglich faktisch Gegebenes erfassen, während kritische Vernunft sich mit dem humanen Bedürfnis nach einer besseren Welt verbindet und auf jenes Andere der Wirklichkeit des Möglichen zielt: „Wo sich das Denken auf Rationalisierung des Bestehenden begrenzt und jene Vernunft – wie ehedem die Metaphysik – spekulativ schilt, die über Bestehendes, Gegebenes hinaus will, da ist es an der Zeit, in den Begriff der Vernunft das metaphysische Interesse an Veränderung, also an Praxis hereinzuholen. Oder aber Denken gibt sich auf"[361].

Vor dem Hintergrund dieser ontologischen Bestimmungen erklärt sich Ottos Gottesbegriff ebenso wie die ideologische Tendenz der Problemorientierung, Veränderungen vorwiegend über die Negation des Bestehenden zu denken. In beiden Fällen wird der grundlegende ontologische Sachverhalt übersehen, dass die Wirklichkeit auch der Möglichkeit zur Veränderung des Bestehenden, nur *im* Bestehenden gegeben sein kann und nicht in einem metaphysischen Bereich jenseits des Bestehenden[362]. Der oben skizzierte ontologische Reduktionismus impliziert eine evolutionäre Metaphysik, in der Materie nicht starr und unbeweglich, sondern kreativ und somit ontologisch als Potentialität bzw. Träger von Möglichkeiten gedacht werden muss[363]. Für eine holistische Wertorientierung ergibt sich daraus grundsätzlich, dass Veränderung realistisch nur als Evolution des Bestehenden, nicht als dessen revolutionäre Negation und Beseitigung gedacht werden kann. Eine in diesem Sinne

[358] Adorno, Negative Dialektik, 400.
[359] Adorno, Negative Dialektik, 389; vgl. Otto, Vernunft, 42.
[360] Grözinger, Die Sprache des Menschen, 196.
[361] Otto, Vernunft, 43.
[362] Somit wäre auch jene weit verbreitete Position zurückzuweisen, die vor dem Hintergrund der metaphysischen These dass „dieser Gott immer mehr ist als die uns umgebende ‚Wirklichkeit'" (Grözinger, Die Sprache des Menschen, 187) behauptet, „Fiktionen können zu einer Erweiterung des Realitätsbewußtseins führen", das Fiktionale sei gerade für das ‚religiöse Bewusstsein' von Bedeutung, wenn „es sich als Glaubensbewußtsein seiner kontrafaktischen Natur bewußt" sei. Grötzinger beruft sich hier auf Pannenberg, Das Irreale des Glaubens, 33f; vgl. Grözinger, Die Sprache des Menschen, 187.
[363] Kanitscheider, Von der mechanistischen Welt, 205; Schmuck, Peirces Religion of Science, Kapitel 4.4. und 5.2.

ökologische Religiosität kann daher per se nicht fundamentalistisch sein[364]. Es liegt auf der Hand, dass sich die Erzählungen der biblisch-christlichen Tradition für eine solche Interpretation in besonderem Maße offen zeigen.

[364] Gegen Gerber, Christentum, 155ff, der das populäre Plädoyer für die „universale[] Einheit der Natur, mit der er [der Mensch, Anm.] als ein Teilstück untrennbar verbunden ist“ unter der Kategorie ‚pantheistisches religiöses Fundamentalisieren‘ rubriziert und als „ganzheitlich-naive, projektive, auch regrediente Einsicht und Zuversicht“ abqualifiziert. Entsprechend greift auch die pauschale Kritik einer Bedürfnisreligion als ‚Narzißmus‘ – „bestimmt durch ein ozeanisches Gefühl, ein Versunkensein und Aufgehen im All“ (Bayer, Theologie, 238f; vgl. Beuscher/Zilleßen, RuP, 58) zu kurz.

## 6. Literatur


*Adam, Gottfried*: Erzählen, in: Ders./Rainer Lachmann (Hg.), Methodisches Kompendium für den Religionsunterricht, 3. Aufl. Göttingen 1998, 137–162.

*Adorno, Theodor W.*: Negative Dialektik [1966], in: Ders., Gesammelte Schriften, Band 6, R. Tiedemann et al. (Hg.), Darmstadt 1998, 7–408.

*Albert, Hans*: Der Mythos des Rahmens und der moderne Antirealismus, in: V. Gadenne/H. J. Wendel (Hg.), Rationalität und Kritik, Tübingen 1996, 9–28.

*Albert, Hans*: Kritik der reinen Erkenntnislehre. Das Erkenntnisproblem in realistischer Perspektive, Tübingen 1987.

*Albert, Hans*: Kritischer Rationalismus. Vier Kapitel zur Kritik illusionären Denkens, Tübingen 2000.

*Albert, Hans*: Traktat über kritische Vernunft, 4. Aufl. Tübingen 1980.

*Alkier, Stefan*: Die Realität der Auferweckung in, nach und mit den Schriften des Neuen Testaments. Neutestamentliche Entwürfe der Theologie, Band 12, Tübingen 2009.

*Alkier, Stefan*: Die Wunderfrage als offene Frage, Schönberger Hefte 3/2003, 18–23 https://www.rpi-ekkw-ekhn.de/fileadmin/download-alt/schoenberger_hefte/2003/3-03/SH_2003-3_18_Wunderfrage.pdf (Zugriff am 13.05.2019).

*Alkier, Stefan*: Jenseits von Entmythologisierung und Rehistorisierung. Skizzen zu einer Semiotik des Wunderbaren im frühen Christentum, in: Dressler, Bernhard/Meyer-Blanck, Michael (Hg.): Religion zeigen. Religionspädagogik und Semiotik, Grundlegungen 4, Münster 1998, 27-60.

*Andersson, Gunnar*: Kritik und Wissenschaftsgeschichte. Kuhns, Lakatos' und Feyerabends Kritik des Kritischen Rationalismus, Tübingen 1988.

*Antor, Heinz*: Art. Erzählung, in: Ansgar Nünning (Hg.), Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze-Personen-Grundbegriffe, Stuttgart 2008, 191.

*Apel, Karl-Otto*: Der Denkweg von Charles S. Peirce, Frankfurt a.M. 1975.

*Aristoteles*: Poetik, in: Ders., Hauptwerke, W. Nestle (Hg.), Stuttgart 1953, 1447a8–1462b19 (336–376).

*Armstrong, David M.*: Universals and Scientific Realism, Volume I: Nominalism and Realism, Cambridge 1978.

*Assmann, Aleida/Assmann, Jan*: Art. Mythos, in: H. Cancik et al. (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Band 4, Stuttgart u.a. 1998, 179–200.

*Austin, John L.*: Zur Theorie der Sprechakte. Zweite und elfte Vorlesung, in: Uwe Wirth (Hg.), Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M. 2002, 63–71 und 72–82.

*Barbour, Ian G.*: Religion in an Age of Science. The Gifford Lectures 1989-1991, Volume 1, London 1990.

*Bartels, Andreas*: Grundprobleme der modernen Naturphilosophie, Paderborn 1996.

*Barth, Karl*: Die Interpretation der Auferstehung durch R. Bultmann; in: Die Kirchliche Dogmatik, Band III. Die Lehre von der Schöpfung. Zweiter Teil, 2. Aufl. Zürich 1959, 524–616. Wieder abgedruckt in: B. Klappert (Hg.), Diskussion um Kreuz und Auferstehung, Auseinandersetzung in Theologie und Gemeinde, 6. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1992, 107–112.

*Barth, Karl*: Die Kirchliche Dogmatik, Band III. Die Lehre von der Schöpfung. Erster Teil, Zürich 1945.

*Barth, Roderich*: ‚Religion, bevor sie Religion ist', in: Katja Thörner/Martin Thurner (Hg.), Religion, Konfessionslosigkeit und Atheismus, Freiburg i.Br. 2016, 147–158.

*Barth, Roderich*: Evangelische Dogmatik? Überlegungen zu ihrer kritischen Identität, in: Schulz, Heiko (Hg.), Evangelische Theologie. Eine Selbstverständigung in enzyklopädischer Absicht. Kleine Schriften des Fachbereichs Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt a. M., Band 7, Leipzig 2016, 176–201.

*Barth, Ulrich*: Der Letztbegründungsgang der ‚Dialektik'. Schleiermachers Fassung des transzendentalen Gedankens, in: Ders., Aufgeklärter Protestantismus, Tübingen 2004, 353–388.

*Barth, Ulrich*: Religion in der Moderne, Tübingen 2003.

*Barth, Ulrich*: Religion oder Gott? Die religionstheoretische Bedeutung von Kants Destruktion der spekulativen Theologie, in: Ders./W. Gräb (Hg.), Gott im Selbstbewußtsein der Moderne. Zum neuzeitlichen Begriff der Religion, Gütersloh 1993, 11–34.

*Barthes, Roland*: Einführung in die strukturale Analyse von Erzählungen, in: Ders., Das semiologische Abenteuer, Frankfurt a.M. 1988, 102–143.

*Bauberger, Stefan*: Was ist die Welt? Zur philosophischen Interpretation der Physik, 4. Aufl. Stuttgart 2018.

*Baumann, Ulrike*: Gott als Geheimnis, in: U. Baumann/F. Schweitzer (Hg.), Religionsbuch Oberstufe, Berlin 2006, 134–175.

*Bayer, Oswald*: Theologie, Gütersloh 1994.

*Beckermann, Ansgar*: Haben wir einen freien Willen? 2005: http://www.philosophieverstaendlich.de/freiheit (Zugriff am 08.01.20).

*Behnke, Joachim*: Entscheidungs- und Spieltheorie, Studienkurs Politikwissenschaft, Baden-Baden 2013.

*Bennett, W.Lance/Feldman, Martha S.*: Reconstructing Reality in the Courtroom. Justice and Judgment in American Culture, New Brunswick 1981.

*Berg, Horst Klaus*: Grundriss der Bibeldidaktik. Konzepte-Modelle-Methoden, München 1993.

*Berger, Klaus*: Darf man an Wunder glauben? Stuttgart 1996.

*Berger, Peter L./Luckmann, Thomas*: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie [1969], 16. Aufl. Frankfurt a.M. 1999.

*Berhorst, Ralf*: Jugoslawien-1945. Marsch in den Tod, GeoEpoche, Das Magazin für Geschichte, Nr. 77, Hamburg 2016, 62–69.

*Berressem, Hanjo*: Art. Erhabene, das, in: Ansgar Nünning (Hg.), Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze-Personen-Grundbegriffe, Stuttgart 2008, 179f.

*Berressem, Hanjo*: Art. Poststrukturalismus, in: Ansgar Nünning (Hg.), Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze-Personen-Grundbegriffe, Stuttgart 2008, 620.

*Bettelheim, Bruno*: Kinder brauchen Märchen, 25. Aufl. München 2003.

*Beuscher, Bernd/Zilleßen, Dietrich*: Religion und Profanität. Entwurf einer profanen Religionspädagogik, Weinheim 1998.

*Bhaskar, Roy*: A Realist Theory of Science, 3. Aufl. London/New York 2008.

*Boghossian, Paul*: Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus, 3. Aufl. Berlin 2015.

*Bonhoeffer, Dietrich*: Widerstand und Ergebung, 14. Aufl. München 1990.

*Brinkmann, Frank Thomas*: Es war einmal ein kleiner Junge, der hatte nichts mehr auf der ganzen Welt als nur ... Die Monomythos-Logik des Herrn Campbell als Schlüssel für religiöse Erzählungen, in: C. Georg-Zöller/F.-J. Bäumer/T. Menges/M. Novian (Hg.): Mythos und Neomythos. Signaturen des Zeitgeistes, FS Linus Hauser, Paderborn 2016, 129–144.

*Brinkmann, Frank Thomas*: Gott in Szene setzen. Bibelperformance und Religionstheater im Unterricht, Göttingen 2013.

*Brinkmann, Frank Thomas*: Praktische Theologie. Ein Guide, Tübingen 2019.

*Brinkmann, Frank Thomas*: Religionspädagogik. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart 2013.
*Bruce, Steve:* Amerika ist keine Ausnahme, in: Willems, Ulrich u.a. (Hg.), Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung, Bielefeld 2013, 331–354.
*Bruner, Jérôme S.*: Actual minds, possible worlds, Cambridge, MA, 1986.
*Bultmann, Rudolf*: Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung [1941], E. Jüngel (Hg.), 3. Aufl. München 1988.
*Bultmann, Rudolf*: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? [1925], in: Ders., Glauben und Verstehen, Band 1, Tübingen 8.Aufl. 1980, 26-37.
*Bunge, Mario/ Mahner, Martin*: Über die Natur der Dinge. Materialismus und Wissenschaft, Stuttgart 2004.
*Buri, Fritz*: Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie, in: Hans-Werner Bartsch (Hg.), Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch, II. Band: Diskussionen und Stimmen zum Problem der Entmythologisierung, Hamburg-Volksdorf 1952, 85–101.
*Büttner, Gerhard/Dieterich, Veit-Jakobus et al. (Hg.)*: SpurenLesen 1, Religionsbuch für die 5./6. Klasse, Neuausgabe Stuttgart/Braunschweig 2007.
*Büttner, Gerhard/Dieterich, Veit-Jakobus/Roose, Hanna*: Einführung in den Religionsunterricht. Eine kompetenzorientierte Didaktik, Stuttgart 2015.
*Büttner, Gerhard/Dieterich, Veit-Jakobus*: Die religiöse Entwicklung des Menschen-Einleitung, in: Dies. (Hg.), Die religiöse Entwicklung des Menschen. Ein Grundkurs, Stuttgart 2000, 9–26.
*Büttner, Gerhard/Dieterich, Veit-Jakobus*: Entwicklungspsychologie in der Religionspädagogik, 2. Aufl. Göttingen 2016.
*Büttner, Gerhard/Dieterich, Veit-Jakobus*: Religion als Unterricht. Ein Kompendium, Göttingen 2004.
*Büttner, Gerhard*: Konstruktivistische Perspektiven für den Religionsunterricht – Einleitende Überlegungen, in: Ders. (Hg.): Lernwege im Religionsunterricht. Konstruktivistische Perspektiven, Stuttgart 2006, 9–21.
*Büttner, Gerhard*: Von der religiösen Wirklichkeit erzählen. Narratologische Impulse für die Religionspädagogik, in: G. Büttner/H. Mendl/O. Reis/H. Roose (Hg.), Narrativität, Religion lernen. Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik, Band 7, Babenhausen 2006, 9–22.
*Campbell, Joseph*: Der Heros in tausend Gestalten [1949], Berlin 2011.
*Casanova, José*: Europas Angst vor der Religion, Berlin 2009.
*Currie, Gregory/Jureidini, Jon*: Narrative and Coherence, In: Mind & Language 19 (2004) 4, 409–427.
*Dalferth, Ingolf U.*: Die Wirklichkeit des Möglichen, Tübingen 2003.
Danto, Arthur C.: Analytische Philosophie der Geschichte, Frankfurt a.M. 1974.
*Danz, Christian*: Die Krise der Subjektivität und deren geschichtsphilosophische Überwindung. Überlegungen zu Paul Tillichs frühem religiösen Sozialismus, in: I. U. Dalferth/ Ph. Stoellger (Hg.), Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas, RPT 18, Tübingen 2005, 157–174.
*Dawkins, Richard*: ‚Im Einsteinschen Sinne bin ich ein tief religiöser Mensch'. Dankesrede nach dem Erhalt des Deschner-Preises, in: Deschner-Preis 2007, Vom Virus des Glaubens, Schriftenreihe der Giordano Bruno Stiftung, Aschaffenburg 2008, 28–38.
*Dawkins, Richard*: Der Gotteswahn, 9. Aufl. Berlin 2007.
*Derrida, Jacques*: Grammatologie [1964], Frankfurt a.M. 1990.
*Deuser Hermann*: ‚… das ganze Universum des Seienden …'. Über alte und neue Metaphysik im Blick auf die Theologie, in: I. U. Dalferth/A. Hunziker (Hg.), Gott denken – ohne

Metaphysik? Zu einer aktuellen Kontroverse in Theologie und Philosophie, Religion in Philosophy and Theology 75, Tübingen 2014, 1–17.
*Deuser, Hermann*: Einleitung, in: Ders. (Hg.), Charles Sanders Peirce, Religionsphilosophische Schriften, Hamburg 1995, XIII–XLVII.
*Deuser, Hermann*: Gott: Geist und Natur. Theologische Konsequenzen aus Charles S. Peirce' Religionsphilosophie, Theologische Bibliothek Töpelmann, Band 56, Berlin/New York 1993.
*Deuser, Hermann*: Gottesinstinkt. Semiotische Religionstheorie und Pragmatismus, Tübingen 2004.
*Deuser, Hermann*: Religionsphilosophie, Berlin 2009.
*Dressler, Bernhard/Klie, Thomas*: Zeichenspiele inszenieren. Umrisse einer semiotischen Religionsdidaktik, in: Chr. Bizer et al. (Hg.), Religionsdidaktik, Jahrbuch der Religionsdidaktik (JRP) Band 18, Neukirchen-Vluyn 2002, 90–99.
*Dressler, Bernhard/Meyer-Blanck, Michael*: Vorwort, in: Dies. (Hg.), Religion zeigen. Religionspädagogik und Semiotik, Grundlegungen 4, Münster 1998, 5–9.
*Dressler, Bernhard*: Art. Performativer Religionsunterricht, evangelisch, in: Das Wissenschaftlich-Religionspädagogische Lexikon im Internet (WiReLex): https://www.bibelwissenschaft.de/wirelex/das-wissenschaftlich-religionspaedagogische-lexikon/wirelex/sachwort/anzeigen/details/performativer-religionsunterricht-evangelisch/ch/711eb6e4a849aed7d626d9f97be3c199/ (Zugriff am 02.01.2020)
*Dressler, Bernhard*: Darstellung und Mitteilung. Religionsdidaktik nach dem Traditionsabbruch, in: S. Leonhard/T. Klie (Hg.), Schauplatz Religion. Grundzüge einer performativen Religionspädagogik, Leipzig 2003, 152–165.
*Durkheim, Emile*: Die Regeln der soziologischen Methode [1895], R. König (Hg.), Darmstadt/Neuwied, 1984.
*Ebeling, Gerhard*: Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung [1975], 2. Aufl. Tübingen 2012.
*Eberle, Thomas Samuel*: Schütz' Lebensweltanalyse: Soziologie oder Protosoziologie? In: A. Bäumer/M. Benedikt (Hg.), Gelehrtenrepublik-Lebenswelt. Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung, Wien 1993, 293–320.
*Eco, Umberto*: Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte, Frankfurt a. M. 1977.
*Eder, Jens*: Dramaturgie des populären Films. Drehbuchpraxis und Filmtheorie, 3. Aufl. Hamburg 2007.
*Eibl, Karl*: Von der biologischen Furcht zur literarischen Angst, in: Ders., Evolution-Kognition-Dichtung. Zur Anthropologie der Literatur, Münster 2016, 157–186.
*Eickelpasch, Rolf/Lehmann, Burkhard*: Soziologie ohne Gesellschaft? Probleme einer phänomenologischen Grundlegung der Soziologie, München 1983.
*Eisen, Ute E./Müllner, Ilse*: Gott als Figur – eine Einführung, in: Dies. (Hg.), Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Adaptionen, Freiburg/Basel/Wien 2016, 11–26.
*Englert, Rudolf*: Religion gibt zu denken. Eine Religionsdidaktik in 19 Lehrstücken, München 2013.
*Erbele-Küster, Dorothea*: Art. Narrativität, in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex): https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/narrativitaet/ch/03b44d7b4fc1fb83d92f402a906a1ba1/ (Zugriff am 22.07.2020)
*Esfeld, Michael/Sachse, Christian*: Identität statt Emergenz. Plädoyer für einen konservativen Reduktionismus, in: J. Greve/A. Schnabel (Hg.), Emergenz. Zur Analyse und Erklärung komplexer Strukturen, 2. Aufl. Berlin 2014, 84–110.

*Esfeld, Michael/Sachse, Christian*: Kausale Strukturen. Einheit und Vielfalt in der Natur und den Naturwissenschaften, Berlin 2010.
*Esfeld, Michael*: Einführung in die Naturphilosophie, 2. Aufl. Darmstadt 2011.
*Esfeld, Michael*: Naturphilosophie als Metaphysik der Natur, Frankfurt am Main 2008.
*Evers, Dirk*: Gotteswahn? Religionsbeschimpfung im Kleid der Wissenschaft, in: Ders., Zwei Perspektiven und die eine Wirklichkeit. Anregungen zum Diskurs zwischen Glauben und Wissenschaft, Ev. Akademie Baden/Freundeskreis der Ev. Akademie Baden (Hg.), Herrenalber Forum Band 62, 21–54.
*Evers, Dirk*: Neuere Tendenzen in der deutschsprachigen evangelischen Dogmatik, Theologische Literaturzeitung 140 (2015), Heft 1/2, 3–22: http://www.thlz.com/artikel/17725/?recherche=%26o%3Da%26autor%3Devers%26titel%3Dneuere%2Btendenzen%26s%3D1%23r1 (Zugriff am 07.08.2020).
*Failing, Wolf-Eckart/Heimbrock, Hans-Günter*: Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt-Alltagskultur-Religionspraxis, Stuttgart 1998.
*Fetz, Reto Luzius/ Reich, Karl Helmut/ Valentin, Peter*: Weltbildentwicklung und Schöpfungsverständnis. Eine strukturgenetische Untersuchung bei Kindern und Jugendlichen, Stuttgart/Berlin/Köln 2001.
*Fischer, Joschka*: Der Weltfrieden ist keine Illusion, Interview mit B. Henrichs/K. Morgenthaler, greenpeace magazin 1/2019, 10–13.
*Fischer, Wolfram/Marhold, Wolfgang*: Das Konzept des Symbolischen Interaktionismus in der deutschen Religionssoziologie, in: K.-F. Daiber (Hg.), Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie, München 1983, 157–181.
*Fisher, Walter R.*: Human Communication as narration. Toward a Philosophy of Reason, Value, and Action, Columbia 1987.
*Fowler, James W.*: Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn, Gütersloh 1991.
*Fraas, Hans-Jürgen*: Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie, Göttingen 1990.
*Freudenberger-Lötz, Petra*: Schüler/in-theologisch, in: M. Rothgangel/G. Adam/R. Lachmann (Hg.), Religionspädagogisches Kompendium, 8. Aufl. München 2013, 252–264.
*Freudenberger-Lötz, Petra*: Theologische Gespräche mit Jugendlichen. Erfahrungen-Beispiele-Anleitungen. Ein Werkstattbuch für die Sekundarstufe, München 2012.
*Fricke, Michael*: Biblische Themen, in: M. Rothgangel/ G. Adam/ R. Lachmann (Hg.): Religionspädagogisches Kompendium, 8. Aufl. Göttingen 2013, 374–388.
*Gabriel, Markus*: Nachwort: Abgesang und Auftakt, in: P. Boghossian, Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus, 3. Aufl. Berlin 2015, 135–156.
*Gabriel, Markus*: Warum es die Welt nicht gibt, Berlin 2013.
*Genette, Gérard*: Die Erzählung, 3. Aufl. Paderborn 2010.
*Gennerich, Carsten*: Narrative Religionsdidaktik: Ansätze, empirische Grundlagen und Entwicklungsperspektiven, Theo-Web, Zeitschrift für Religionspädagogik 11 (2012) Heft 1, 226–247.
*Gerber, Doris*: Analytische Metaphysik der Geschichte. Handlungen, Geschichten und ihre Erklärung, Berlin 2012.
*Gerber, Uwe*: Wie überlebt das Christentum? Religiöse Erfahrungen und Deutungen im 21. Jahrhundert. Erlösung-Versöhnung-Erleichterung-Vereindeutigung-Alterität, Zürich 2008.
*Gerhardt, Volker*: Art. Sinn des Lebens, in: J. Ritter/K. Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWP), Band 9, Darmstadt 1995, 815–824.
*Ginzburg, Natalia*: Das imaginäre Leben, Berlin 1995.

*Giordano Bruno Stiftung (gbs)*: Evokids – Evolution in der Grundschule, 15.06.2013: https://www.giordano-bruno-stiftung.de/meldung/evokids-evolution-grundschule (Zugriff am 31.03.2019).
Goffman, Erving: Rahmen-Analyse. Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen, Frankfurt a. M. 1977.
*Goodman, Nelson*: Of mind and other matters, Cambridge, Mass. 1984.
*Goodman, Nelson*: Weisen der Welterzeugung, 8. Aufl. Frankfurt a.M. 2014.
*Gorke, Martin*: Albert Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben als Wegbereiterin einer holistischen Umweltethik. Gemeinsamkeiten und Unterschiede, in: M. Hauskeller (Hg.), Ethik des Lebens. Albert Schweitzer als Philosoph, Die graue Reihe 46, Kusterdingen 2006, 259–277.
*Gorke, Martin*: Eigenwert der Natur. Ethische Begründung und Konsequenzen, 2. Aufl. Stuttgart 2018.
*Gottwald, Eckart*: Zwischen Mythos und Spiel. Theologische Zugänge zum Unterhaltungsfilms [sic!], in: M. Ammon/E. Gottwald (Hg.): Kino und Kirche im Dialog, Göttingen 1996.
*Gräb, Wilhelm*: Glaube aus freier Einsicht. Eine Theologie der Lebensdeutung, Schriften zur Glaubensreform, Band 3, Gütersloh 2015.
*Gräb, Wilhelm*: Lebensgeschichten-Lebensentwürfe-Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion, Gütersloh 1998.
*Gräb, Wilhelm*: Religion als individuelle Erfahrung universalen Sinns, in: M. Kühnlein (Hg.), Gott und Sinn. Im interdisziplinären Gespräch mit Volker Gerhardt, Baden Baden 2016, 65–77.
*Grathoff, Richard*: Milieu und Lebenswelt. Einführung in die phänomenologische Soziologie und die sozialphänomenologische Forschung, Frankfurt a. M. 1995.
*Grethlein, Christian*: Fachdidaktik Religion, Evangelischer Religionsunterricht in Studium und Praxis, Göttingen 2005.
*Grethlein, Christian*: Praktische Theologie, 2. Aufl. Berlin/Boston 2016.
*Grözinger, Albrecht*: Die Sprache des Menschen. Ein Handbuch. Grundwissen für Theologinnen und Theologen, München 1991.
*Grözinger, Albrecht*: Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der praktischen Theologie, München 1987.
*Gutmann, Hans-Martin*: Der Herr der Heerscharen, die Prinzessin der Herzen und der König der Löwen. Religion lehren zwischen Kirche, Schule und populärer Kultur, 2. Aufl. Gütersloh 2000.
*Habermas, Jürgen*: Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? In: Ders./J. Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, F. Schuller (Hg.), Bonn 2005, 15–38.
*Hacking, Ian*: Was heißt ‚soziale Konstruktion'? Zur Konjunktur einer Kampfvokabel in den Wissenschaften, Frankfurt a. M. 1999.
*Hafemann, Michael*: Die Suche nach einer Umweltethik. Psychologie heute (1988), Heft 2, 41–45.
*Hahn, Hermann/Badewien, Jan*: Vorwort, in: D. Evers, Zwei Perspektiven und die eine Wirklichkeit. Anregungen zum Diskurs zwischen Glauben und Wissenschaft, Ev. Akademie Baden/Freundeskreis der Ev. Akademie Baden (Hg.), Herrenalber Forum Band 62, 7f.
*Hampe, Michael*: Eine kleine Geschichte des Naturgesetzbegriffs, Frankfurt a.M. 2007.
*Hanisch, Detlef Arthur*: Darstellung und Kritik des Konstruktivismus aus kritisch-rationaler Perspektive. Zur Frage nach der Existenz der Realität und ihrer objektiven Erkennbarkeit, Frankfurt a. M. 2009.
*Härle, Wilfried*: Dogmatik, Berlin 1995.

*Härle, Wilfried*: Warum Gott? Für Menschen, die mehr wissen wollen, Leipzig 2013.
*Henrich, Dieter*: Religion und Philosophie – letzte Gedanken – Lebenssinn. Drei Versuche, auf Rückfragen von Ulrich Barth zu antworten, in: D. Korsch (Hg.), Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich, Religion in Philosophy and Theology, Band 8, Tübingen 2004, 211–232.
*Herrmann, Jörg*: Sinnmaschine Kino. Sinndeutung und Religion im populären Film, Praktische Theologie und Kultur (PThK) 4, Gütersloh 2001.
*Hilger, Georg/Stögbauer, Eva*: Kinder und ihre religiöse Entwicklung: Entwicklungspsychologische Befunde, in: G. Hilger et al. (Hg.), Religionsdidaktik Grundschule. Handbuch für die Praxis des evangelischen und katholischen Religionsunterrichts, überarb. Neuausgabe 2014, 39–52.
*Hilger, Georg*: Erzählen und Zuhören, in: Ders. et al. (Hg.), Religionsdidaktik Grundschule. Handbuch für die Praxis des evangelischen und katholischen Religionsunterrichts, überarb. Neuausgabe 2014, 352–357.
*Hornung, Gerhard/Miram, Wolfgang/Paul, Andreas*: Verhaltensbiologie, Neubearbeitung, Materialien für den Sekundarbereich II Biologie, Hannover 1998.
*Horton, Robin*: Tradition and Modernity Revisited, in: M. Hollis/S. Lukes (Hg.), Rationality and Relativism, Oxford 1982, 201–260.
*Hübner, Kurt*: Die Wahrheit des Mythos, München 1985.
*Hügli, Anton/Lübcke, Poul (Hg.)*: Art. Utilitarismus, in: Dies. (Hg.), Philosophielexikon, 591f.
*Hügli, Anton/Lübcke, Poul (Hg.)*: Art. Wertphilosophie, in: Dies. (Hg.), Philosophielexikon, 615f.
*Humanistische Gemeinschaft Hessen (HuGH)*: Unsere Angebote, https://www.humanisten-hessen.de/unsere-angebote/ (Zugriff am 21.07.20).
*Husmann, Bärbel*: Symboldidaktik out – performative Didaktik in? Zur Rezeption alter und neuer didaktischer Ansätze, Loccumer Pelikan 3/2013, 109–115, https://www.rpi-loccum.de/material/pelikan/pel3-13/theo_husmann1 (Zugriff am 14.05.19).
*Husserl, Edmund*: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (Text aus Husserliana, Band VI), E. Ströker (Hg.), Hamburg 2012.
*Husserl, Edmund*: Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, L. Landgrebe (Hg.), Hamburg 1939.
*Husserl, Edmund*: Husserliana, Band I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, S. Strasser (Hg.), Haag 1950.
*Husserl, Edmund*: Husserliana, Band II: Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen, W. Biemel (Hg.), 2. Aufl. Haag 1958.
*Husserl, Edmund*: Husserliana, Band III/1: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 1. Halbband, K. Schuhmann (Hg.), 1.-3. Aufl. Den Haag 1976.
*Husserl, Edmund*: Husserliana, Band IV: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, M. Biemel (Hg.), Haag 1952.
*Husserl, Edmund*: Husserliana, Band V: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften, M. Biemel (Hg.), Haag 1952.
*Husserl, Edmund*: Husserliana, Band VII: Erste Philosophie [1923/24], Erster Teil: Kritische Ideengeschichte, R. Boehm (Hg.), Haag 1956.
*Husserl, Edmund*: Husserliana, Band VIII: Erste Philosophie [1923/24], Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion, R. Boehm (Hg.), Haag 1959.

*Husserl, Edmund*: Husserliana. Ders., Gesammelte Werke. Auf Grund des Nachlasses veröffentlicht in Gemeinschaft mit den Husserl-Archiven in Köln und Freiburg i.Br. vom Husserl-Archiv Leuven, 1950ff Den Haag bzw. Dordrecht/Boston/London (Lancaster).
*Husserl, Edmund*: Logische Untersuchungen, 2. Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, I. Teil, M. Niemeyer (Hg.), 2. umgearbeitete Aufl. Halle 1913.
*Husserl, Edmund*: Philosophie als strenge Wissenschaft, Wilhelm Szilasi (Hg.), Frankfurt a.M. 1965.
*Hutter, Axel*: Narrative Ontologie, Tübingen 2017.
*Institut für Demoskopie Allensbach (IfD)*: Ein Herz für Kinder – eine Repräsentativbefragung im Auftrag von BILD, Allensbach 2003.
*Iser, Wolfgang*: Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie, 5. Aufl. Frankfurt a. M. 2014.
*Jahraus, Oliver*: Grundkurs Literaturwissenschaft, Stuttgart 2009.
*Junker, Reinhard/Scherer, Siegfried*: Entstehung und Geschichte der Lebewesen, 2. Aufl. 1988.
*Kablitz, Andreas*: Erzählung und Beschreibung. Überlegungen zu einem Merkmal fiktionaler erzählender Texte, in: Romanistisches Jahrbuch 23 (1982), S. 67-84.
*Kahl, Joachim*: Weltlich-humanistische Spiritualität – was ist das? http://kahl-marburg.privat.t-online.de/Kahl_Spiritualitaet_1.pdf (Zugriff am 13.05.19).
*Kammeyer, Katharina*: ‚Lieber Gott, Amen!' Theologische und empirische Studien zum Gebet im Horizont theologischer Gespräche mit Vorschulkindern, Stuttgart 2009.
*Kanitscheider, Bernulf*: Die Materie und ihre Schatten, Aschaffenburg 2007.
*Kanitscheider, Bernulf*: Gibt es einen absoluten Nullpunkt der Zeit? In: Praxis der Naturwissenschaften-Physik 4/40, 1991, 19–24.
*Kanitscheider, Bernulf*: Im Innern der Natur. Philosophie und moderne Physik. Darmstadt 1996.
*Kanitscheider, Bernulf*: Kosmologie, 2. Aufl. Stuttgart 1991.
*Kanitscheider, Bernulf*: Naturalismus, metaphysische Illusionen und der Ort der Seele. Grundzüge einer naturalistischen Philosophie und Ethik. In: Kath. Akademie in Bayern (Hg.), Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 1, 2003, 33–34.
*Kanitscheider, Bernulf*: Naturphilosophie und analytische Tradition, in: B. Kanitscheider (Hg.), Moderne Naturphilosophie, Würzburg 1983, 63-79.
*Kanitscheider, Bernulf*: Von der mechanistischen Welt zum kreativen Universum. Zu einem neuen philosophischen Verständnis der Natur, Darmstadt 1993.
*Kant, Immanuel*: Kritik der reinen Vernunft [1781/1787], Hamburg 1993.
*Kapp, R. O.:* Ockam's razor and the unification of physical science, Brit.J.Phil. Science 8, 1958, 265–280.
*Kaufmann, Hans Bernhard*: Muss die Bibel im Mittelpunkt des Religionsunterrichts stehen? [1966], in: K. E. Nipkow/ F. Schweitzer (Hg.), Religionspädagogik. Texte zur evangelischen Erziehungs- und Bildungsverantwortung seit der Reformation, Band 2/2: 20. Jahrhundert, Gütersloh 1994, 181–188.
*Kelemen, Deborah*: Are Children ‚Intuitive Theists'? Reasoning about Purpose and Design in Nature, Psychological Science 15/5, 2004, 295–301, http://www.bu.edu/cdl/files/2013/08/2004_Kelemen_IntuitiveTheist.pdf (Zugriff am 05.05.19)
*Kennedy, Lisa*: Der Wille zum Cool, taz, 03.11.1994, 15: http://www.taz.de/!1535544/
*Kessler, Hans*: Evolution und Schöpfung in neuer Sicht, 2. Aufl. Kevelaer 2009.
*Kirchenamt der EKD (Hg.)*: Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in

Deutschland, Gütersloh 2. Aufl. 1994; https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/identitaet_und_verstaendigung_neu.pdf (Zugriff am 13.05.19).
*Klein, Kitty*: Narrative Construction, Cognitive Processing, and Health, in: D. Herman (Hg.), Narrative Theory and the Cognitive Sciences, Stanford 2003, 56–84.
*Klie, Thomas*: Religion zu lernen geben: Das Wort in Form bringen, in: RPI Loccum (Hg.), Loccumer Pelikan. Religionspädagogisches Magazin für Schule und Gemeinde, Heft 3, Stolzenau/Weser 2006, 103–109.
*Kliss, Oliver*: Hat Gott die Welt geschaffen? Schöpfungsglaube und Naturwisssenschaft in Klasse 9, in: F. Schweitzer (Hg.), Elementarisierung im Religionsunterricht, Erfahrungen, Perspektiven, Beispiele, 3. Aufl. Neukirchen-Vluyn 2011, 47–69.
*Knauth, Thorsten*: Problemorientierter Religionsunterricht. Eine kritische Rekonstruktion, Göttingen 2003.
*Knoblauch, Hubert*: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2009.
*Koch, Traugott*: Das göttliche Gesetz der Natur. Zur Geschichte des neuzeitlichen Naturverständnisses und zu einer gegenwärtigen theologischen Lehre von der Schöpfung, Zürich 1991.
*Kollmann, Bernd*: Neutestamentliche Wundergeschichten. Biblisch-theologische Zugänge und Impulse für die Praxis, 3. Aufl. Stuttgart 2011.
*Köppe, Tilmann / Kindt, Tom*: Erzähltheorie. Eine Einführung, Stuttgart 2014.
*Korsch, Dietrich*: Antworten auf Grundfragen christlichen Glaubens. Dogmatik als integrative Disziplin, Tübingen 2016.
*Korsch, Dietrich*: Niklas Luhmann: Religion als Funktion der Gesellschaft, in: V. Drehsen/W. Gräb/B. Weyel (Hg.), Kompendium Religionstheorie, Göttingen 2005, 248–259.
*Koschorke, Albrecht*: Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie, 4. Aufl. Frankfurt a. M. 2017.
*Kraft, Viktor*: Die Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre, 2. Aufl. Wien 1951.
*Kreiswirth, Martin*: Narrative Turn, in: D. Herman et al. (Hg.), The Routledge Encyclopedia of Narrative Theory, London/New York 2008, 377–382.
*Kripke, Saul Aaron*: Name und Notwendigkeit, Frankfurt a.M. 1993.
*Kropač, Ulrich*: Dimensionen religiöser Rationalität. Chancen und Grenzen religiöser Bildung in der Schule, in: Religionspädagogische Beiträge 62 (2009), 35-40.
*Krüger, Oliver*: Die mediale Religion. Probleme und Perspektiven der religionswissenschaftlichen und wissenssoziologischen Medienforschung, Bielefeld 2012.
*Kubik, Andreas*: Das Interesse der christlichen Theologie an einer Hermeneutik der populären Kultur, in: F. Th. Brinkmann (Hg.), Pop goes my heart, pop-religion: lebensstil-kultur-theologie, Wiesbaden 2016, 99–122.
*Kubitza, Heinz-Werner*: Der Dogmenwahn. Scheinprobleme der Theologie. Holzwege einer angemaßten Wissenschaft, Marburg 2015.
*Kumlehn, Martina*: ‚Der letzte Feind, der zerstört werden wird, ist der Tod' – Narrative ars moriendi und ars vivendi in der Harry-Potter-Septologie, in: A. Dinter/K. Söderblom (Hg.), Vom Logos zum Mythos. ‚Herr der Ringe' und ‚Harry Potter' als zentrale Grunderzählungen des 21. Jahrhunderts. Praktisch-theologische und religionsdidaktische Analysen, Münster 2010, 15–40.
*Kumlehn, Martina*: Leben (anders) erzählen. Narrative Identität als religionspädagogische Bildungsaufgabe, in: ZPT 64, Heft 2, 135–145.
*Kunstmann, Joachim*: Religionspädagogik, 2. Aufl. Tübingen 2010.

*Kunstmann, Joachim*: Subjektorientierte Religionspädagogik. Plädoyer für eine zeitgemäße religiöse Bildung, Stuttgart 2018.

*Lachmann, Rainer/Rothgangel, Martin*: Verständnis und Aufgaben religionsunterrichtlicher Fachdidaktik, in: Dies./G. Adam (Hg.), Religionspädagogisches Kompendium, 8. Aufl. Göttingen 2013, 35–52.

*Lachmann, Rainer*: Evangelische Erziehung im Kindergarten, in: Ders./G. Adam (Hg.), Gemeindepädagogisches Kompendium, Göttingen 1987, 233–278.

*Lämmermann, Godwin*: Die Rolle der ReligionslehrerInnen und das kollektive Unbewusste der Kultur. Spielräume zwischen Distanz und Identifikation. In: Pastoral-Theologie. Monatsschrift für Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, 95. Jahrgang, Heft 9, 2006, 380-395.

*Lämmermann, Godwin*: Grundriß der Religionsdidaktik, Stuttgart 1991.

*Lämmermann, Godwin*: Reli auf der Show-Bühne. Eine polemische Kritik der sich ‚performative' nennenden ‚Religionsdidaktik', Theo-Web, Zeitschrift für Religionspädagogik 7/2008, Heft 2, 107–123.

*Lämmermann, Godwin*: Von der Mündigkeit, die keine ist – Erziehung nach Schleiermacher, in: Ders., Religionsdidaktik. Bildungstheoretische Grundlegung und konstruktiv-kritische Elementarisierung, Stuttgart 2005, 85–96.

*Latour, Bruno*: Ramsès, II est-il mort de la tuberculose? La Recherche 307 (März), 84–85.

*Laubi, Werner*: Die Himmel erzählen. Narrative Theologie und Erzählpraxis, Lahr 1995.

*Lauster, Jörg*: Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute, Darmstadt 2005.

*Leonhard, Silke*: Religion zeigen-ästhetische Bildung und performative Didaktikansätze, in: H. Noormann/U. Becker/B. Trocholepczy (Hg.), 3. Aufl. Stuttgart 2007, 205–209.

*Lévinas, Emmanuel*: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg i.Br. 1983.

*Lévinas, Emmanuel*: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München 1995.

*Linde, Gesche*: Intellektuelle Redlichkeit im Prozess des Verstehens. Eine interpretationstheoretische Begriffsklärung. In: G.Hartung/M.Schlette (Hg.), Religiosität und intellektuelle Redlichkeit, Tübingen 2012, 289–307.

*Linde, Gesche*: Zeichen und Gewissheit. Semiotische Entfaltung eines protestantisch-theologischen Begriffs. Tübingen 2013.

*Livio, Mario*: Das beschleunigte Universum. Stuttgart 2001.

*Lotman, Jurij M.*: The Sign Mechanism of Culture, in: Semiotica 12 (1974), 301–305.

*Lotman, Jurij M.*: Über die Semiosphäre, in: Zeitschrift für Semiotik 12 (1990), 287–305.

*Lotz, Thomas A.*: Zeichen, in: W.-E. Failing/ H.-G. Heimbrock/ T. A. Lotz (Hg.), Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt, Berlin/New York 2001, 159–191.

*Luckmann, Thomas*: Das kosmologische Fiasko der Soziologie, in: R. Hitzler et al. (Hg.), Hermeneutische Wissenssoziologie. Standpunkte zur Theorie der Interpretation, Konstanz 1999, 309–318.

*Luckmann, Thomas*: Die unsichtbare Religion, 7. Aufl. Frankfurt a.M. 2014.

*Luckmann, Thomas*: Nachtrag, in: Ders., Die unsichtbare Religion, 7. Aufl. Frankfurt a.M. 2014, 164–183.

*Luckmann, Thomas*: Phänomenologie und Soziologie, in: W. M.Sprondel/R. Grathoff (Hg.), Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften, Stuttgart 1979, 196–206.

*Luckmann, Thomas*: Philosophie, Sozialwissenschaft und Alltagsleben, in: Ders., Lebenswelt und Gesellschaft, Grundstrukturen und geschichtliche Wandlungen, Paderborn 1980, 9–55.
*Luckmann, Thomas*: Protosoziologie als Protopsychologie? In: M. Herzog/C. F. Graumann (Hg.), Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften, Heidelberg 1991, 155–168.
*Luckmann, Thomas*: Schrumpfende Transzendenzen, expandierende Religion, in: Ders., Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981-2002, H. Knoblauch/J. Raab/B. Schnettler (Hg.), Konstanz 2002, 139–156.
*Luckmann, Thomas*: Theorie des sozialen Handelns, Berlin 1992.
*Luhmann, Niklas*: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2000.
*Luhmann, Niklas*: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Band 1, Frankfurt a.M. 1993.
*Luhmann, Niklas*: Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität, Stuttgart 1968.
*Luther, Henning*: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992.
*Luumi, Perti*: Möglichkeiten und Grenzen des Erzählens, Wege zum Menschen 42 (1990), 290.
*Lyotard, Jean-François*: Beantwortung der Frage: Was ist postmodern? In: Ders., Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982–1985, P. Engemann (Hg.), Edition Passagen 13, 2. Aufl. Wien 1996, 11–31.
*Lyotard, Jean-François*: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, P. Engemann (Hg.), Edition Passagen 7, Graz/Wien 1986.
*Lyotard, Jean-François*: Der Widerstreit. 2. Aufl. München 1989.
*Lyotard, Jean-François*: Randbemerkungen zu den Erzählungen, in: Ders., Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982–1985, P. Engemann (Hg.), Edition Passagen 13, 2. Aufl. Wien 1996, 32–37.
*Mackie, John Leslie*: Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes, Stuttgart 1985.
*Marenbach, Udo*: Wir und die Wirklichkeit, in: Religionsbuch Oberstufe, U. Baumann/F. Schweitzer (Hg.), Berlin 2014, 56–91.
*Martínez, Matías/Scheffel, Michael*: Einführung in die Erzähltheorie, 9. Aufl. München 1999.
*May, Frank*: Schöpfungsgeschichte im Biologieunterricht, Welt, 05.07.2007: https://www.welt.de/politik/article999798/Schoepfungsgeschichte-im-Biologieunterricht.html (Zugriff am 31.03.2019).
*McLuhan, Marshall*: Die magischen Kanäle. Understanding Media [1964], Dresden/Basel 1995.
*Meier-Hamidi, Frank/Müller, Klaus (Hg.)*: Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede, Regensburg 2010.
*Mendl, Hans (Hg.)*: Religion zeigen-Religion erleben-Religion verstehen. Ein Studienbuch zum Performativen Religionsunterricht, Stuttgart 2016.
*Mendl, Hans*: Religion erleben. Ein Arbeitsbuch für den Religionsunterricht. 20 Praxisfelder, München 2008.
*Metz, Johann B.*: Kleine Apologie des Erzählens, in: Concilium 9 (1973), 336–341.
*Meyer-Blanck, Michael/ Weyel, Birgit*: Studien- und Arbeitsbuch Praktische Theologie, Göttingen 2008.
*Meyer-Blanck, Michael*: Erinnern heißt wieder holen, in: RPI Loccum (Hg.), Loccumer Pelikan. Religionspädagogisches Magazin für Schule und Gemeinde, Heft 3, Stolzenau/Weser 2012, 107–111.

*Meyer-Blanck, Michael*: Friedrich Schleiermacher (1768-1834) und das religiöse Individuum, in: Ders., Kleine Geschichte der evangelischen Religionspädagogik, dargestellt anhand ihrer Klassiker, Gütersloh 2003, 61–82.
*Meyer-Blanck, Michael*: Hans Bernhard Kaufmann (geb. 1926) und die Problemorientierung, in: Ders., Kleine Geschichte der evangelischen Religionspädagogik, dargestellt anhand ihrer Klassiker, Gütersloh 2003, 201–223.
*Meyer-Blanck, Michael*: Vom Symbol zum Zeichen. Symboldidaktik und Semiotik, Rheinbach 2.Aufl. 2002.
*Meyer-Drawe, Käte*: Provokationen eingespielter Aufklärungsgewohnheiten durch ‚postmodernes Denken', in: H.-H. Krüger (Hg.), Abschied von der Aufklärung. Perspektiven der Erziehungswissenschaft, Opladen 1990, 81–90.
*Monod, Jacques*: Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München 1971.
*Motté, Magda*: Implizites und explizites Reden von Gott-Zum Problem der Abgrenzung von ‚religiöser' und ‚christlicher' Literatur, in: Dies., Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Religion in der Literatur der Gegenwart, Theologie und Literatur, Band 6, Mainz 1996, 25–46.
*Moxter, Michael*: Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie, Tübingen 2000.
*Musil, Robert*: Der mathematische Mensch, in: Ders., Gesammelte Werke, Band 2, Essays und Reden, Kritik, A. Frisé (Hg.), Hamburg 1978, 1004–1007.
*Mutschler, Hans-Dieter*: Naturphilosophie, Grundkurs Philosophie, Band 12, Stuttgart 2002.
*Nadolny, Sten*: Das Erzählen und die guten Absichten. Münchener Poetik-Vorlesung, München 1990.
*Newberg, Andrew/ D'Aquili, Eugene/ Rause, Vince*: Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht, 2. Aufl. München 2005.
*Niebergall, Friedrich*: Die Lehrbarkeit der Religion und die Kritik im Religionsunterricht [1908, Auszüge], in: K. E. Nipkow (Hg.), Religionspädagogik. Texte zur evangelischen Erziehungs- und Bildungsverantwortung seit der Reformation, Band 2/1, 19. und 20. Jahrhundert, München 1994, 182–196.
*Niehl, Franz W.*: Erzählen, in: L. Rendle (Hg.), Ganzheitliche Methoden im Religionsunterricht, Neuausgabe, 5. Aufl. München 2012, 165–174.
*Nietzsche, Friedrich*: Zur Genealogie der Moral, in: Ders., Werke in drei Bänden, Band II, K. Schlechta (Hg.), 9. Aufl. München 1981, 761–900.
*Nink, Hermann (Hg.)*: Standpunkte der Ethik. Lehr- und Arbeitsbuch für die Sekundarstufe II, Braunschweig/Paderborn/Darmstadt 2005.
*Nipkow, Karl Ernst*: Bildung in einer pluralen Welt, Band 2, Religionspädagogik im Pluralismus, Gütersloh 1998.
*Nipkow, Karl Ernst*: Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf, München 1987.
*North, Douglass C.*: Institutionen, institutioneller Wandel und Wirtschaftsleistung, Tübingen 1992.
*Nozick, Robert*: Philosophie und der Sinn des Lebens, in: Ch. Fehige et al. (Hg.), Der Sinn des Lebens, München 2000, 377–407.
*Oelkers, Jürgen*: Die Frage nach Gott. Über die natürliche Religion von Kindern in: V. Merz (Hg.): Alter Gott für neue Kinder? Das traditionelle Gottesbild und die nachwachsende Generation, Freiburg/Schweitz 1994, 13–22.

*Oppenheim, Paul/Putnam, Hilary*: Unity of Science as a Working Hypothesis, in: H. Feigl/M. Scriven/C. Maxwell (Hg.), Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. II, Minneapolis 1958, 3–35.

*Otto, Gert*: Praktische Theologie als kritische Theorie religiös vermittelter Praxis – Thesen zum Verständnis einer Formel, in: Praktische Theologie heute, F. Klostermann et al. (Hg.), München 1974, 195–205.

*Otto, Gert*: Vernunft. Aspekte zeitgemäßen Glaubens, Themen der Theologie, H. J. Schultz (Hg.), Band 5, Stuttgart 1970.

*Otto, Rudolf*: Fortlaufende Übersicht des Gedankenganges [1899], in: Schleiermacher, Friedrich: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Rudolf Otto (Hg.), 7. Aufl. 1991 Göttingen.

*Pannenberg, Wolfhart*: Das Irreale des Glaubens, in: D. Henrich/W. Iser (Hg.), Funktionen des Fiktiven, Poetik und Hermeneutik X., München 1983, 17–34.

*Pape, Helmut*: Einleitung Naturordnung, in: Charles S. Peirce, Naturordnung und Zeichenprozeß. Schriften über Semiotik und Naturphilosophie, H. Pape (Hg.), Frankfurt a.M. 1991, 11–109.

*Peirce, Charles Sanders*: 6. Lowell-Lecture: What is Chance? [1903], CP. 6.88–97.

*Peirce, Charles Sanders*: Antworten auf Fragen über meinen Glauben an Gott [1905], in: Ders., Religionsphilosophische Schriften, H. Deuser (Hg.), Hamburg 1995, 287–313.

*Peirce, Charles Sanders*: Art. Sign, Baldwin`s Dictionary of Philosophy and Psychology, Vol. 2 [1902], CP. 2.303–304.

*Peirce, Charles Sanders*: Collected Papers of Charles Sanders Peirce (CP), Volumes I-VI, Ch. Hartshorne/P. Weiss (Hg.), Cambridge (Mass.) 1931–35. Volumes VII+VIII, A. W. Burks (Hg.), Cambridge (Mass.) 1958. Electronic edition: Past Masters, Folio VIP electronic publishing, J. Deely (Hg.), 1994. (Zitierung in der üblichen Weise der Dezimalklassifikation nach Bandnummer und Nummer der Paragraphen- bzw. Absatzeinteilung).

*Peirce, Charles Sanders*: Consequences of Critical Common-Sensism [1905], CP. 5.502–537

*Peirce, Charles Sanders*: Die Festlegung einer Überzeugung [1877], in: Ders., Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus, K.-O. Apel (Hg.), Frankfurt a.M. 1991, CP. 5.358–387.

*Peirce, Charles Sanders*: Einige Konsequenzen aus vier Unvermögen [1868], in: Ders., Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus, K.-O. Apel (Hg.), Frankfurt a.M. 1991, CP. 5.264–317.

*Peirce, Charles Sanders*: Fragen hinsichtlich gewisser Vermögen, die man für den Menschen in Anspruch nimmt [1868], in: Ders., Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus, K.-O. Apel (Hg.), Frankfurt a.M. 1991, CP. 5.213–263.

*Peirce, Charles Sanders*: Religion und Politik [1895], in: Ders., Religionsphilosophische Schriften, H. Deuser (Hg.), Hamburg 1995, 246–249.

*Peirce, Charles Sanders*: Was heißt Pragmatismus? [1905], Ders., Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus, K.-O. Apel (Hg.), Frankfurt a.M. 1991, CP. 5.411–437.

*Peirce, Charles Sanders*: Was ist ein Naturgesetz [1901], in: Ders., Naturordnung und Zeichenprozeß. Schriften über Semiotik und Naturphilosophie, H. Pape (Hg.), Frankfurt a.M. 1991, 292–315.

*Peirce, Charles Sanders*: Wie unsere Ideen zu klären sind [1878], in: Ders., Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus, K.-O. Apel (Hg.), Frankfurt a.M. 1991, CP. 5.388–410.

*Peirce, Charles Sanders*: Wissenschaft, Erfahrung, Gott [1894], in: Ders., Religionsphilosophische Schriften, H. Deuser (Hg.), Hamburg 1995, 234–246.

*Petersen, Jürgen H.*: Fiktionalität und Ästhetik, Eine Philosophie der Dichtung, Berlin 1996.

*Pirner, Manfred L.*: Religiöse Mediensozialisation? Empirische Studien zu Zusammenhängen zwischen Mediennutzung und Religiosität bei SchülerInnen und deren Wahrnehmung durch LehrerInnen, München 2004.
*Plessner, Helmuth*: Einleitung Konstruktion, in: Peter L. Berger/Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie [1969], 16. Aufl. Frankfurt a.M. 1999, IX–XIX.
*Plessner, Helmuth*: Phänomenologie. Das Werk Edmund Husserls [1938], in: Ders., Schriften zur Philosophie, Gesammelte Schriften, Band IX, G. Dux (Hg.), Frankfurt a.M. 1985, 122–147.
*Popper, Karl R.*: Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren, 20. Aufl. München 2019.
*Popper, Karl R.*: Das Elend des Historizismus, 6. Aufl. Tübingen 1987.
*Popper, Karl R.*: Der Mythos des Rahmens [1965], in: Ders., Erkenntnis und Evolution. Zur Verteidigung von Wissenschaft und Rationalität, Gesammelte Werke in deutscher Sprache, Band 13, H.-J. Niemann (Hg.), Tübingen 2015, 118–156.
*Popper, Karl R.*: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde II, Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen, 6. Aufl. München 1980.
*Popper, Karl R.*: Logik der Forschung, 10. Aufl. Tübingen 1994.
*Popper, Karl R.*: Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf, Hamburg 1993.
*Popper, Karl R.*: Von den Quellen unseres Wissens und unserer Unwissenheit, in: Ders., Vermutungen und Widerlegungen: das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis [1963], Tübingen 2000., 2–44.
*Preul, Reiner*: Kritik an der Schule als Aufgabe der Religionspädagogik, EvErz, Bd. 35, 1983, 448-463.
*Quine, Willard van Orman*: Zwei Dogmen des Empirismus, in: Ders., Von einem logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays, Frankfurt a.M. 1979, 27–50.
*Reese-Schäfer, Walter*: Lyotard zur Einführung, Hamburg 1988.
*Reich, K. Helmut*: Developing the Horizons of the Mind. Relational and Contextual Reasoning and the Resolution of Cognitive Conflict, New York 2002.
*Rendtorff, Trutz*: Religiöser Pluralismus und die Absolutheit des Christentums, in: Ders., Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozeß der Aufklärung, Gütersloh 1991, 72–90.
*Reuter, Ingo*: Der christliche Glaube im Spiegel der Popkultur, 2. Aufl. Leipzig 2013.
*Ricoeur, Paul*: Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt a.M. 1974.
*Ricoeur, Paul*: Die lebendige Metapher, München 1986.
*Ricoeur, Paul*: Gott nennen, in: Ders., Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970-1999), P. Welsen (Hg.), Hamburg 2005, 153–182.
*Ricoeur, Paul*: The narrative function, in: Ders., Hermeneutics and the human sciences. Essays on language, action and interpretation, Cambridge 2009, 236–259.
*Ricoeur, Paul*: Zeit und Erzählung, Band I: Zeit und historische Erzählung, München 1988.
*Riem, Andreas*: Aufklärung ist ein Bedürfnis des menschlichen Verstandes, in: E. Bahr (Hg.), Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen, Stuttgart 1981, 29–35.
*Ritter, Werner H./Simojoki, Henrik*: Gott, Gottesbilder und Kinder, in: G. Hilger/W.H. Ritter/K. Lindner/H. Simojoki/E. Stögbauer (Hg.), Religionsdidaktik Grundschule. Handbuch für die Praxis des evangelischen und katholischen Religionsunterrichts, überarbeitete Neuausgabe München 2014, 169–187.
*Rohls, Jan*: Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 2002.
*Rohls, Jan*: Protestantische Theologie in der Neuzeit II. Das 20. Jahrhundert, Tübingen 1997.

*Roose, Hannah*: Performativer RU zwischen *Performance* und *Performativität*, in: RPI Loccum (Hg.), Loccumer Pelikan. Religionspädagogisches Magazin für Schule und Gemeinde, Heft 3, Stolzenau/Weser 2006, 110–115.

*Rothgangel, Martin*: Naturwissenschaft und Theologie, Wissenschaftstheoretische Gesichtspunkte im Horizont religionspädagogischer Überlegungen, Göttingen 1999.

*Rothgangel, Martin:* Religionspädagogische Konzeptionen und didaktische Strukturen, in: Martin Rothgangel/ Gottfried Adam/ Rainer Lachmann (Hg.): Religionspädagogisches Kompendium, 8. Aufl. Göttingen 2013, 73–91.

*Rothgangel, Martin*: Religiosität als menschliches Gesicht der Offenbarung Gottes. Evangelisch-theologische Perspektiven. In: H.-F. Angel u.a. (Hg.): Religiosität. Anthropologische, theologische und sozialwissenschaftliche Klärungen, Stuttgart 2006, 175–198.

*Rothgangel, Martin*: Schöpfung – Praktisch-theologische Herausforderungen und bildungstheoretische Konsequenzen, in: K. Schmid (Hg.), Schöpfung. Themen der Theologie, Band 4, Tübingen 2012, 295–323.

*Rothgangel, Martin*: Was ist Religionspädagogik? Eine wissenschaftstheoretische Orientierung, in: Ders./G. Adam/R. Lachmann (Hg.), Religionspädagogisches Kompendium, Göttingen 2013, 17–34.

*Rumpf, Horst*: Gegen den Strom der Lehrstoff-Beherrschung, in: Neue Sammlung 35 (1995), Heft 4.

*Ruß, Hans Günther*: Wissenschaftstheorie, Erkenntnistheorie und die Suche nach der Wahrheit. Eine Einführung, Stuttgart 2004.

*Salzmann, Christian Gotthilf*: Über die wirksamsten Mittel, Kindern Religion beizubringen [1780], in: Ders., Ausgewählte Schriften, 2. Aufl. Langensalza 1897, abgedruckt in: K. E. Nipkow/F. Schweitzer (Hg.), Religionspädagogik. Texte zur evangelischen Erziehungs- und Bildungsverantwortung seit der Reformation, Band 1: Von Luther bis Schleiermacher, München 1991, 192–220.

*Satz, Helmut*: Kosmische Dämmerung. Die Welt vor dem Urknall, München 2016.

*Saupe, Achim/Wiedemann, Felix*: Narration und Narratologie. Erzähltheorien in der Geschichtswissenschaft, http://docupedia.de/zg/Narration#cite_ref-9 (Zugriff am 21.12.19).

*Schapp, Wilhelm*: In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding, 5. Aufl. Frankfurt a. M. 2012.

*Scheler, Max*: Probleme einer Soziologie des Wissens, in: Ders., Die Wissensformen und die Gesellschaft, Gesammelte Werke, Band 8, Maria Scheler (Hg.), 2. Aufl. Bern/München 1960, 15–190.

*Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst*: Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, H. Scholz (Hg.), [3. Aufl. Leipzig 1910] 4. Aufl. Darmstadt 1977.

*Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst*: Dialektik 1814 [das ‚Grundheft' nach Jonas], in: Ders., Dialektik, M. Frank (Hg.), Band 1, Baden Baden 2001, 137–406.

*Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst*: Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Sämmtliche Werke, Band 13, Jacob Frerichs (Hg.), [Berlin 1850] Berlin et al. 2018.

*Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst*: Über den Wert des Lebens [1792/93], in: Ders., Jugendschriften 1787–1796, G. Meckenstock (Hg.), Kritische Gesamtausgabe, 1. Abteilung Schriften und Entwürfe, Band. 1, H. Fischer (Hg.), Berlin/New York 1984, 391–472.

*Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst*: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Rudolf Otto (Hg.), 7. Aufl. Göttingen 1991 [1899; Seitenzahlen nach Erstausgabe].
*Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst*: Vorlesungen über die Dialektik, Erster Teil. Manuskripte Schleiermachers, Ausarbeitung zum Kolleg 1822, in: Ders., Vorlesungen über die Dialektik, Teilband 1, A. Arndt (Hg.), Kritische Gesamtausgabe, 2. Abteilung Vorlesungen, Band 10, H. Fischer et al. (Hg.), Berlin/New York 2002, 217–276.
*Schleiermacher, Friedrich*: Pädagogische Schriften 1, Die Vorlesungen aus dem Jahre 1826, Erich Weniger (Hg.), Frankfurt a.M. 1983.
*Schleiermacher, Friedrich*: Pädagogische Schriften 2, Pädagogische Abhandlungen und Zeugnisse, Erich Weniger (Hg.), Frankfurt a.M. 1984.
*Schmidt, Wolf*: Elemente der Narratologie, Berlin/New York, 2. Aufl. 2008.
*Schmidt-Salomon, Michael*: Jenseits von Gut und Böse: Warum wir ohne Moral die besseren Menschen sind, München 2009.
*Schmidt-Salomon, Michael*: Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur, 2. Aufl. Aschaffenburg 2006.
*Schmidt-Salomon, Michael*: Rationalität und Mystik. Dokumentation eines Vortrags im Rahmen der Salzburger Festspiele vom 29.07.2013: http://www.giordano-bruno-stiftung.de/meldung/rationalitaet-mystik (Zugriff am 25.05.2019)
*Schmuck, Martin*: Komplementarität der Wirklichkeit oder Komplementarität der Zugänge? Anfragen an einen religionspädagogischen Versuch, ‚das Andere' zu denken, in: G. Schreiber (Hg.), Interesse am Anderen. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Religion und Rationalität, FS Heiko Schulz, Berlin/Boston 2019, 479–498.
*Schmuck, Martin*: Peirces ‚Religion of Science'. Studien zu den Grundlagen einer naturalistischen Theologie, Tübingen 2015.
*Schneider-Flume, Gunda*: Dogmatik erzählen? Ein Plädoyer für biblische Theologie, in: Dies. (Hg.), Dogmatik erzählen? Die Bedeutung des Erzählens für eine biblisch orientierte Dogmatik, Neukirchen-Vluyn 2005, 3–18.
*Schröder, Richard*: Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen, Freiburg i.Br. 2008.
*Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas*: Strukturen der Lebenswelt, Teil 1, 1. Aufl. Frankfurt a.M. 1979.
*Schütz, Alfred*: Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl, in: Studien zur phänomenologischen Philosophie, Gesammelte Aufsätze, Band 3, I. Schütz (Hg.), Den Haag 1971, 86–126.
*Schütz, Alfred*: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie, M. Endreß/J. Renn (Hg.), Werkausgabe Band II, Konstanz 2004 [Stellenangaben nach der Erstausgabe].
*Schütz, Alfred*: Einige Grundbegriffe der Phänomenologie, in: Ders., Das Problem der sozialen Wirklichkeit, Gesammelte Aufsätze, Band 1, Den Haag 1971, 113–135.
*Schütz, Alfred*: Phänomenologie und die Sozialwissenschaften, in: Ders., Das Problem der sozialen Wirklichkeit, Gesammelte Aufsätze, Band 1, Den Haag 1971, 136–161.
*Schütz, Alfred*: Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten, in: Ders., Das Problem der sozialen Wirklichkeit, Gesammelte Aufsätze, Band 1, Den Haag 1971, 237–298.
*Schütz, Alfred*: Wissenschaftliche Interpretation und Alltagsverständnis menschlichen Handelns, in: Ders., Das Problem der sozialen Wirklichkeit, Gesammelte Aufsätze, Band 1, Den Haag 1971, 3–54.

*Schweitzer, Albert*: Kulturphilosophie. Verfall und Wiederaufbau der Kultur. Kultur und Ethik, München 2007.
*Schweitzer, Friedrich*: Das Recht des Kindes auf Religion. Ermutigungen für Eltern und Erzieher, Gütersloh 2000.
*Schweitzer, Friedrich*: Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter, 6. Aufl. Gütersloh 2007.
*Schweitzer, Friedrich*: Schöpfungsglaube – nur für Kinder? Zum Streit zwischen Schöpfungsglaube, Evolutionstheorie und Kreationismus, Neukirchen-Vluyn 2012.
*Schweitzer, Friedrich*: Was ist und wozu Kindertheologie? In: A. Bucher et al. (Hg.), ‚Im Himmelreich ist keiner sauer'. Kinder als Exegeten, JaBuKi 2, Stuttgart 2003, 9–18.
*Searle, John R.*: Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen, Reinbek bei Hamburg 1997.
*Seeßlen, Georg*: Das Kino und der Mythos, in: Der Evangelische Erzieher, 44. Jg., Nr. 6, 1992, 537–554.
*Sellars, Wilfried*: Empiricism and the Philosophy of Mind, Cambridge/Mass. 1997.
*Serres, Michel*: Der Parasit, 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1984.
*Simmel, Georg*: Vom Heil der Seele [1903], in: Ders., Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie, H. J. Helle (Hg.), Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres-Gesellschaft, Band 18, Berlin, 1989, 61–66.
*Simpson, George Gaylord*: Biology and the nature of science. Science 139 (1963), 80-88.
*Slenczka, Notker*: Flucht aus den dogmatischen Loci. Das Erbe des 20. Jahrhunderts. Neue Strömungen in der Theologie, in: zeitzeichen 14 (2013) 45-50.
*Sokal, Alan/Bricmont, Jean*: Eleganter Unsinn. Wie die Denker der Postmoderne die Wissenschaften mißbrauchen, München 1999.
*Sölle, Dorothee*: Das Eis der Seele spalten. Theologie und Literatur in sprachloser Zeit, Mainz 1996.
*Sommer, Manfred*: Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls, Kurseinheit 1: Die Intentionalität des Bewusstseins, Fakultät für Kultur- und Sozialwissenschaften, Fernuniversität in Hagen, Hagen 2019: https://vu.fernuni-hagen.de/lvuweb/lvu/file/FeU/KSW/2019SS/03328/oeffentlich/03328-7-01-S1+Vorschau.pdf (Zugriff am 29.07.2020)
*Sontag, Susan*: Gegen Interpretation, in: Dies., Kunst und Antikunst, 24 literarische Analysen [1964], München/Wien 1980, 9–18.
Spektrum Lexikon der Biologie, Art. Einsicht, Heidelberg 1999: https://www.spektrum.de/lexikon/biologie/einsicht/20419 (Zugriff am 06.05.19).
Spektrum Lexikon der Neurowissenschaft, Band 4, Art. Zeitverständnis, Heidelberg 2000: https://www.spektrum.de/lexikon/neurowissenschaft/zeitverstaendnis/14155 (Zugriff am 06.05.19).
*Steck, Wolfgang*: Praktische Theologie, Horizonte der Religion-Konturen des neuzeitlichen Christentums-Strukturen der religiösen Lebenswelt, Band I, Stuttgart 2000.
*Strotmann, Angelika*: Der historische Jesus: eine Einführung, 2. Aufl. Paderborn 2002.
*Szagun, Anna-Katharina*: Dem Sprachlosen Sprache verleihen. Rostocker Langzeitstudie zu Gottesverständnis und Gottesbeziehung von Kindern, die in mehrheitlich konfessionslosem Kontext aufwachsen, Jena 2006.
*Szilasi, Wilhelm*: Nachwort, in: E. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft, Wilhelm Szilasi (Hg.), Frankfurt a.M. 1965, 87–101.
*Tepe, Peter*: Postmoderne, Poststrukturalismus, Wien 1992.

*Tetens, Holm*: Kants ‚Kritik der reinen Vernunft'. Ein systematischer Kommentar, Stuttgart 2006.
*Teutsch, Gotthard M.*: Lexikon der Umweltethik, Göttingen 1985.
*Theißen, Gerd*: Zur Bibel motivieren. Aufgaben, Inhalte und Methoden einer offenen Bibeldidaktik, Gütersloh 2003.
*Theunissen, Michael*: Der Andere, Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, 2. Aufl. Berlin/New York 1977.
*Tillich, Paul*: Das religiöse Symbol [1930], in: Ders., Die Frage nach dem Unbedingten, Schriften zur Religionsphilosophie, Gesammelte Werke, Band V, Stuttgart 1964, 196–212.
*Tillich, Paul*: Das Wesen der religiösen Sprache, in: Ders., Die Frage nach dem Unbedingten, Schriften zur Religionsphilosophie, Gesammelte Werke, Band V, Stuttgart 1964, 213–222.
*Tillich, Paul*: Der Mut zum Sein, in: Ders., Sein und Sinn. Zwei Schriften zur Ontologie, Gesammelte Werke, Band XI, Stuttgart 1969, 13–142.
*Tillich, Paul*: Die Protestantische Ära, in: Ders., Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, Gesammelte Werke, Band VII, Stuttgart 1962, 11–28.
*Tillich, Paul*: Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, in: Ders., Frühe Hauptwerke, Gesammelte Werke, Band I, 2. Aufl. Stuttgart 1959, 367–388.
*Tillich, Paul*: Korrelationen. Die Antworten der Religion auf Fragen der Zeit, Ergänzungs- und Nachlassbände zu den Gesammelten Werken von Paul Tillich, Band 4, C. Henel (Hg.), Stuttgart 1975.
*Tillich, Paul*: Kritisches und positives Paradox [1923], in: Ders., Hauptwerke, Band 4, Religionsphilosophische Schriften, John Clayton (Hg.), Berlin/New York 1987, 91–116.
*Tillich, Paul*: Prinzipien des Protestantismus, in: Ders., Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, Gesammelte Werke, Band VII, Stuttgart 1962, 133–140.
*Tillich, Paul*: Protestantische Gestaltung, in: Ders., Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, Gesammelte Werke, Band VII, Stuttgart 1962, 54–69.
*Tillich, Paul*: Recht und Bedeutung religiöser Symbole [1961], in: Ders., Die Frage nach dem Unbedingten, Schriften zur Religionsphilosophie, Gesammelte Werke, Band V, Stuttgart 1964, 237–244.
*Tillich, Paul*: Religion und Kultur, in: Ders. Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur, Gesammelte Werke, Band IX, Stuttgart 1967, 82–93.
*Tillich, Paul*: Systematische Theologie III, 5. Aufl. Berlin/Boston 2017 [Stellenangaben nach Paginierung der Textfassung der 4. Aufl.].
*Tillich, Paul*: Systematische Theologie I-II, 9. Aufl. Berlin/Boston 2017 [Stellenengaben nach Paginierung der Textfassung der 8. Aufl.].
*Tritorianer-Orden*: Kodex deutscher Jediisten: http://odj.xobor.de/t6f47-Der-Kodex.html (Zugriff am 19.04.19, Auszug)
*Tugendhat, Ernst*: Egozentrizität und Mystik. Eine anthropologisches Studie, 3. Aufl. München 2006.
*Turner, Victor*: Dramatisches Ritual, rituelles Theater. Performative und reflexive Ethnologie, in: U. Wirth (Hg.), Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a.M. 2002, 193–209.
*Utzschneider, Helmut/Ark Nitsche, Stefan*: Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments, 2. Aufl. Gütersloh 2005.
*van Reijen, Willem/Veerman, Dick*: Die Aufklärung, das Erhabene, Philosophie, Ästhetik. Gespräch mit Jean-François Lyotard, in: Walter Reese-Schäfer, Lyotard zur Einführung, Hamburg 1988, 121–165.

*Veyne, Paul*: Glaubten die Griechen an ihre Mythen? Ein Versuch über die konstruktive Einbildungskraft, Frankfurt a.M. 1987.
*Vidal-Naquet, Pierre*: Les juifs, la mémoire et le présent, Paris 1981.
*Vogel, Christian*: Evolutionsbiologie und Moral, in: Funkkolleg Der Mensch, STE 30, Studienbrief 10, Tübingen 1993, 17ff.
*Vogler, Christopher*: Die Odyssee des Drehbuchschreibers. Über die mythologischen Grundmuster des amerikanischen Erfolgskinos, 6. Aufl. Frankfurt a.M./Affoltern a.A. 2010.
*Voland, Eckart*: Die Natur des Menschen. Grundkurs Soziobiologie, München 2007.
*Voland, Eckart*: Soziobiologie. Die Evolution von Kooperation und Konkurrenz, 4. Aufl. Berlin/Heidelberg 2013.
*Voland, Eckhart*: Homo naturaliter religiosus. Umrisse des soziobiologischen Arguments. In: A. Bierl/ W. Braungart (Hg.), Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Braungart, Berlin/ New York 2010, 293–315.
*Vollmer, Gerhard*: Das alte Gehirn und die neuen Probleme, in: Ders., Was können wir wissen? Band 1, Die Natur der Erkenntnis. Beiträge zur Evolutionären Erkenntnistheorie, Stuttgart 1985, 116–165.
*Vollmer, Gerhard*: Die Einheit der Wissenschaft in evolutionärer Perspektive, in: Ders, Was können wir wissen? Band 2, Die Erkenntnis der Natur. Beiträge zur modernen Naturphilosophie, Stuttgart 1988, 163–199.
*Vollmer, Gerhard*: Evolution der Erkenntnisfähigkeit – Ansätze zu einer Evolutionären Erkenntnistheorie, in: Ders., Was können wir wissen? Band 1, Die Natur der Erkenntnis. Beiträge zur Evolutionären Erkenntnistheorie, Stuttgart 1985, 44–56.
*Vollmer, Gerhard*: Evolution und Erkenntnis – Zur Kritik an der Evolutionären Erkenntnistheorie, in: Ders., Was können wir wissen? Band 1, Die Natur der Erkenntnis. Beiträge zur Evolutionären Erkenntnistheorie, Stuttgart 1985, 268–323.
*Vollmer, Gerhard*: Jenseits des Mesokosmos. Anschaulichkeit in Physik und Didaktik, in: Ders, Was können wir wissen? Band 2, Die Erkenntnis der Natur. Beiträge zur modernen Naturphilosophie, Stuttgart 1988, 138–162.
*Vollmer, Gerhard*: Kant und die Evolutionäre Erkenntnistheorie, in: Ders., Was können wir wissen? Band 1, Die Natur der Erkenntnis. Beiträge zur Evolutionären Erkenntnistheorie, Stuttgart 1985, 166–216.
*Vollmer, Gerhard*: Mesokosmos und objektive Erkenntnis – über Probleme, die von der Evolutionären Erkenntnistheorie gelöst werden, in: Ders., Was können wir wissen? Band 1, Die Natur der Erkenntnis. Beiträge zur Evolutionären Erkenntnistheorie, Stuttgart 1985, 57–115.
*Vollmer, Gerhard*: Paradoxien und Antinomien – Stolpersteine auf dem Weg zur Wahrheit? In: Ders., Wissenschaftstheorie im Einsatz. Beiträge zu einer selbstkritischen Wissenschaftsphilosophie, Stuttgart 1993, 31–71.
*Vollmer, Gerhard*: Über vermeintliche Zirkel in einer empirisch orientierten Erkenntnistheorie, in: Ders., Was können wir wissen? Band 1, Die Natur der Erkenntnis. Beiträge zur Evolutionären Erkenntnistheorie, Stuttgart 1985, 217–267.
*Vollmer, Gerhard*: Was können wir wissen? Eigenart und Reichweite menschlichen Erkennens, in: Ders., Was können wir wissen? Band 1, Die Natur der Erkenntnis. Beiträge zur Evolutionären Erkenntnistheorie, Stuttgart 1985, 1–43.
*Vollmer, Gerhard*: Was sind und warum gelten die Naturgesetze? In: P. Mittelstaedt/G. Vollmer (Hg.), Philosophia Naturalis, Band 37, Heft 2, Frankfurt a.M. 2000, 205–239.

*Wacker, Bernd*: Zehn Jahre ‚Narrative Theologie' – Versuch einer Bilanz, in: W. Sanders/K. Wegenast (Hg.), Erzählen für Kinder-Erzählen von Gott. Begegnung zwischen Sprechwissenschaft und Theologie, Stuttgart 1983, 13–32.

*Wagner, Falk*: Religion der Moderne – Moderne der Religion, in: W. Gräb (Hg.), Religion als Thema der Theologie. Geschichte, Standpunkte und Perspektiven theologischer Religionskritik und Religionsbegründung, Gütersloh 1999, 12–44.

*Wagner, Falk*: Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986.

*Wagner-Rau, Ulrike*: Praktische Theologie als Theorie der christlichen Religionspraxis, in: K. Fechtner/J. Hermelink/M. Kumlehn/U. Wagner-Rau (Hg.), Praktische Theologie. Ein Lehrbuch, Stuttgart 2017, 19–28.

*Waldenfels, Bernhard*: In den Netzen der Lebenswelt, 3. Aufl. Frankfurt a.M. 2005.

*Waldenfels, Bernhard*: Ordnung im Zwielicht, Frankfurt 1987.

*Waldenfels, Bernhard*: Phänomenologie unter eidetischen, transzendentalen und strukturalen Gesichtspunkten, in: M. Herzog/C. F. Graumann (Hg.), Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften, Heidelberg 1991, 65–85.

*Watzlawick, Paul*: Sich selbst erfüllende Prophezeihungen, in: Ders./F. Kreuzer, Die Unsicherheit unserer Wirklichkeit. Ein Gespräch über den Konstruktivismus, 4. Aufl. München 1993, 52–76.

*Weidinger, Norbert*: Symboldidaktik – Auslauf- oder Zukunftsmodell? In: H. Noormann/U. Becker/B. Trocholepczy (Hg.), Ökumenisches Arbeitsbuch Religionspädagogik, 3. Aufl. Stuttgart 2007, 149–165.

*Weinrich, Harald*: Narrative Theologie, in: Concilium, 9 (1973), 329–333.

*Weißenfeldt, Brigitte/Wachsner, Kyra*: Wahr oder nicht wahr – das ist (k)eine Frage! Rpi-Impulse. Beiträge zur Religionspädagogik aus EKKW und EKHN, 3, 2016, 12–14.

*Welsch, Wolfgang*: Haus mit vielen Wohnungen, in: Evangelische Kommentare 8 (1994), 476–479.

*Welsch, Wolfgang*: Religiöse Implikationen und religionsphilosophische Konsequenzen ‚postmodernen' Denkens, in: A. Halder/K. Kienzler/J. Möller (Hg.), Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie, Düsseldorf 1988, 117–129.

*Welsch, Wolfgang:* Unsere postmoderne Moderne [UpM], 2. Aufl. Berlin 2002.

*Welsch, Wolfgang*: Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt a.M. 1996.

*Welz, Frank*: Kritik der Lebenswelt. Eine soziologische Auseinandersetzung mit Edmund Husserl und Alfred Schütz, Opladen 1996.

*Wenz, Gunther*: Religion. Aspekte ihres Begriffs und ihrer Theorie in der Neuzeit, Studium systematische Theologie 1, Göttingen 2005.

*Wetz, Franz Josef*: Das nackte Daß. Die Frage nach der Faktizität, Pfullingen 1990.

*Wetz, Franz Josef*: Lebenswelt und Weltall. Hermeneutik der unabweislichen Fragen, Stuttgart 1994.

*Wetz, Franz Josef*: Naturalistische Bescheidenheit? Kritische Anfragen an das theologische Weltbild, in: R. Isak (Hg.), Kosmische Bescheidenheit. Was Theologen und Naturalisten voneinander lernen könnten, Freiburg i.Br. 2003, 67–79.

*White, Hayden*: The Value of Narrativity in the Representation of Reality, in: W.J.T. Mitchell (Hg.), On Narrative, Chicago/London 1981, 1–23.

*Wittgenstein, Ludwig*: Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung. In: Ders., Schriften, Band I, Frankfurt a.M. 1960, 5–83.

*Ziebertz, Hans-Georg*: Wozu religiöses Lernen? – Religionsunterricht als Hilfe zur Identitätsbildung, in: G. Hilger/S. Leimgruber/Ders., Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf, 6. Aufl. München 2010, 142–154.

*Zilleßen, Dietrich*: Die Freiheit religiöser Didaktik, in: Jahrbuch der Religionsdidaktik (JRP) Band 18, Neukirchen-Vluyn 2002, 216-229.

*Zima, Peter V.*: Moderne/Postmoderne. Gesellschaft, Philosophie, Literatur, 2. Aufl. Tübingen 2001.

*Zimmermann, Mirjam*: Art. Kindertheologie, in: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet (WiReLex), Deutsche Bibelgesellschaft (Hg.), 2016: https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wirelex/pdf/Kindertheologie__2018-09-20_06_20.pdf (Zugriff am 25.05.2019).

*Zimmermann, Mirjam*: Art. Symboldidaktik, in: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet (WiReLex), Deutsche Bibelgesellschaft (Hg.), 2016: https://www.bibelwissenschaft.de/wirelex/das-wissenschaftlich-religionspaedagogische-lexikon/wirelex/sachwort/anzeigen/details/symboldidaktik/ch/077c0d71861f1124419272e47e482ca5/ (Zugriff am 30.07.2020)

*Zipfel, Frank*: Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität. Analysen zur Fiktion in der Literatur und zum Fiktionsbegriff in der Literaturwissenschaft. Allgemeine Literaturwissenschaft – Wuppertaler Schriften, Band 2, Berlin 2001.