



Wahrheit in Perspektiven

PROBLEME EINER OFFENEN KONSTELLATION

HERAUSGEGEBEN VON
INGOLF U. DALFERTH UND PHILIPP STOELLGER





Vorwort

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

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

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

Zürich, im Frühjahr 2004
Ingolf U. Dalferth
Philipp Stoellger



Inhalt

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

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

Perspektive und Wahrheit

Einleitende Hinweise
auf eine klärungsbedürftige Problemgeschichte

von

INGOLF U. DALFERTH und PHILIPP STOELLGER

Wahrheit im Streit

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

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

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

sucht Wirkliches vom Schein, Richtiges vom Irrtum, Wahres vom Falschen zu unterscheiden. Und man tut das auch dann, wenn man es gar nicht so bezeichnet. Doch auch wer so faktisch oder ausdrücklich nach Wahrem fragt, fragt noch nicht nach Wahrheit. Erst wo der Rekurs auf (angeblich) Wahres strittig wird, wird Wahrheit wichtig. Und wo das geschieht, wird Wahrheit schnell selbst zum Streitfall. Man beruft sich auf Wahrheit, um einen Meinungsstreit zu beenden, setzt damit aber nicht nur den Streit über das fort, was man für wahr hält, sondern provoziert zusätzliche Auseinandersetzungen über das, was man mit ›wahr‹ meint. Was wahr ist, ist ja eines, was Wahrheit ist, ein anderes. Doch wie genau unterscheidet sich beides, und wie hängt es zusammen? Was tut und meint man, wenn man sich auf Wahrheit beruft, etwas für wahr erklärt oder die Wahrheit von etwas in Frage stellt? Das sind Fragen, denen sich Philosophie und Theologie nicht entziehen können. Man wird aber auch nicht behaupten wollen, sie wüßten darauf stets eine befriedigende Antwort zu geben. Nicht von ungefähr wird Wahrheit ihnen immer wieder zum Thema.

Was mit ›wahr‹ oder ›Wahrheit‹ bezeichnet wird, hängt am konkreten Kontext des Gebrauchs dieser Wörter. Das macht die Suche nach einem klar und einsinnig bestimmten Wahrheitsbegriff problematisch wenn nicht aporetisch: Einerseits ist das Wort ›wahr‹ semantisch nicht auf nur eine Weise definierbar, andererseits ist es pragmatisch im Reden miteinander und kritisch in der Reflexion über unser Reden nicht verzichtbar. Es hat (im Sinn der klassischen Transzendentalienlehre) keine kategoriale, sondern eine transzendente Funktion. Es dient nicht dazu, etwas charakterisierend zu bestimmen, sondern unser kognitives, emotionales oder praktisches Verhältnis zu ihm und seinen ontologischen, epistemischen oder semantischen Status im Verhältnis zu anderem in der Welt in bestimmter Weise zu beurteilen. Es loziert uns und das, von dem die Rede ist, in einer gemeinsamen Welt. ›Das ist wahr‹ heißt daher nie nur ›Das ist wahr für mich‹, sondern immer auch ›Das ist auch wahr für andere‹. Es drückt nicht nur aus, was ich für wahr halte, sondern erhebt den Anspruch, daß auch andere das für wahr halten sollten. Wer auf Wahrheit rekurriert, erhebt Geltungsansprüche, und über die haben andere nicht weniger zu entscheiden als man selbst. Sowohl ein essentialistischer Wahrheitsabsolutismus (Wahrheit ist das und nur das) als auch ein individualistischer Wahrheitsrelativismus (Wahr ist nur, was für mich wahr ist) sind daher unangebracht.

Diesseits der gängigen Unterscheidungen von Wahrheitsbegriff, Wahrheitstheorien und Wahrheitskriterien samt den sich daran anschließenden theoretischen Konzepten und Explikationen (Proposition, Satz, Prosaatz, Persatz, Sachverhalt, Tatsache, Korrespondenz, Kohärenz, Relation, Kausalbeziehung, Wirklichkeit, Deflationismus, Expressivismus, Zitatbeseitigung, Verifizierbarkeit, Rechtfertigung, warrant, truthmaker usf.) ist daher das Fungieren der Wahrheitsthematik in unterschiedlichen Kontexten, Praxiszusammenhängen und Perspektiven zu erkunden, um keinen vorschnellen Übervereinfachun-

gen zu erliegen. Bei der Exploration der Wahrheitsthematik in unterschiedlichen Horizonten und Perspektiven ist dabei keineswegs von stabilen Problemlagen auszugehen. Anselm konnte mit *rectitudo* noch theoretische und praktische Erwägungen im Wahrheitsdiskurs zusammenhalten. Inzwischen sind nicht nur theoretische und praktische Diskurszusammenhänge deutlich unterschieden (verum/bonum; Sein/Sollen), sie sind jeweils auch selbst mannigfaltig weiter ausdifferenziert und ihrerseits nur Teil von dynamisch sich differenzierenden Diskurs- und Praxisgefügen (esse/verum/bonum/pulchrum/ius-tum...). Anselms *rectitudo* ist daher nicht nur längst durch die Differenz von *richtig* und *wahr* bzw. *Wahrheit* und *Richtigkeit* präzisiert und abgelöst worden, sondern diese Entwicklung hat sich in vielen Formen und Umstellungen fortgesetzt und wiederholt. Was im einen Diskurszusammenhang *Wahrheit* genannt wurde, wird in anderen, ihren Erfordernissen entsprechend, präzisiert zu *Richtigkeit*, *Korrektheit*, *Wahrhaftigkeit*, *Schönheit*, *Klarheit*, *Güte* und vielem anderen mehr. Sie alle sind als Umbesetzungen und Folgeformen des Wahrheitsgedankens in anderen Problem-, Denk- und Redezusammenhängen verstehbar, wie auch dieser umgekehrt als ihr Funktionsäquivalent in seinen spezifischen Zusammenhängen gelesen werden kann.

Mit *Wahrheit* steht daher immer sehr viel mehr zur Debatte als das Wort suggeriert oder der explizite Wahrheitsdiskurs in Philosophie und Theologie nahe legt. Denn im Horizont der Perspektiven unserer Zeichenpraxis kann Wahrheit auf vielfältige Weise zum Thema werden: als Begrenzung der Perspektivität unserer Zeichenpraxis, als Medium von deren Wirklichkeitsbezug, als Regel zum Übergang von einer Zeichenperspektive zu anderen, als Funktion unserer Zeichenpraktiken, als Maßstab gültigen Zeichengebrauchs zur Wirklichkeitserkenntnis. Der Rekurs auf Wahrheit ist deshalb nicht in jedem Fall ein Rekurs auf dieselbe oder eine analoge Problemlage. Allerdings muß man auch nicht ausdrücklich von Wahrheit reden, um es mit dem zu tun zu haben, worum es unter diesem Titel geht. Das Thema ist nicht allein am Gebrauch des Wortes ›wahr‹ festzumachen, und es ist auch nicht erst dort virulent, wo von Wahrheit gesprochen wird.

Will man sich in dem hier abzeichnenden Problemdickicht nicht verirren, wird man unterscheiden müssen – zwischen Wahrheitsbegriffen und Wahrheitstheorien, Wahrheitsdefinitionen und Wahrheitskriterien, ontologischen und epistemologischen, semantischen und pragmatischen Wahrheitsproblemen. Vor allem aber ist, ehe man Antworten auf ›die Wahrheitsfrage‹ konzipiert, kritisch und hermeneutisch die Frage nach der Frage bzw. den Fragen zu stellen, um die es im jeweiligen Fall konkret geht. ›Die Wahrheitsfrage‹ signalisiert ein ganzes Bündel von Problemen und mit dem Verweis auf Wahrheit können in verschiedenen Kontexten sehr unterschiedliche Fragen beantwortet werden.

Im Streit um Wahrheit – die Beiträge dieses Bandes belegen es – geht es deshalb immer auch um die Fragen, als deren Antwort der Rekurs auf Wahrheit fungiert. Weder diese Antworten noch die Fragen, die sie beantworten

wollen, stehen oder stellen sich aber im leeren Raum. Sie ergeben sich aus Problemlagen, die perspektivengebunden sind. Sie leisten zu deren Lösung daher auch nur einen Beitrag, wenn sie diese Perspektivität nicht ignorieren, sondern sich auf sie einlassen. Das gilt auch und gerade für den Rekurs auf Wahrheit. Deshalb ist es eine zentrale Aufgabe, *das Verhältnis von Wahrheit und Perspektive hermeneutisch zu klären*.

Um diese Aufgabe geht es in diesem Band. Seine drei Teile fokussieren das Thema unter semantischen, pragmatischen und perspektivitätstheoretischen Gesichtspunkten. Das sind nur ausgewählte, allerdings zentrale Hinsichten auf das spannungsvolle Verhältnis von Wahrheit und Perspektive. Denn während es zu beiden Teilthemen eine kaum noch zu überschauende Literatur gibt, werden sie in der Regel nicht oder nur polemisch verknüpft. Uns interessierte in den am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie in Zürich 2001 und 2002 durchgeführten Kolloquien dagegen vor allem die konstruktive Frage, wie beide Themen verknüpft bzw. verknüpfbar sind und inwiefern sie sich gegenseitig befruchten könnten. Die Ergebnisse dieser Veranstaltungen werden in überarbeiteter Gestalt in diesem Band vorgelegt. Sie belegen, daß die Verknüpfung von Wahrheit und Perspektive in eine fruchtbare, aber offene Konstellation verweist, deren Problemdimensionen noch lange nicht ausgelotet sind. Das hat viele Gründe. Einige sollen im folgenden kurz umrissen werden.

Eine offene Konstellation

Wahrheit und Perspektive verhalten sich auf alle möglichen Weisen zueinander, aber niemals gleichgültig. Daß Wahrheit in den Vollzügen des Lebens ›Wahrheit für mich‹ ist (oder sein soll), wie Kierkegaard in christologischer Perspektive betonte, verdeutlicht die Pointe ebenso wie das damit auftretende Problem eines perspektivischen Wahrheitsverständnisses. Wahrheit ist verstrickt in Perspektiven, und Perspektiven sind ihr gegenüber nicht gleichgültig. Denn wäre Wahrheit völlig indifferent gegenüber den pluralen individuellen Perspektiven, bliebe sie jenseits des Lebensvollzugs, der dann seinerseits indifferent der Wahrheit gegenüber zu werden drohte. Ist aber Wahrheit – zumal am Ort religiöser Lebenszusammenhänge – stets konkret, eine Bestimmung des menschlichen Daseins, was unterscheidet sie dann noch von einem bloßen Anspruch der Jemeinigkeit? Will man Wahrheit weder essentialistisch ›ganz anders‹ im Jenseits des Lebens ›fundieren‹ noch relativistisch als bloße Funktion und Fiktion je meines Lebens zerfallen lassen, dann birgt das die Aufgabe, bei der Klärung des Verhältnisses von Wahrheit und Perspektive sowohl ein relativistisches Verständnis von Perspektivität wie ein essentialistisches von Wahrheit zu vermeiden. Allerdings sind die menschlichen Perspektiven auch nicht ›prästabik‹ mit der Wahrheit harmonisiert. Ihr Verhältnis ist vielmehr komplex, antagonistisch und kompliziert.

Es überrascht daher nicht, daß dieses Verhältnis auf grundverschiedene Weisen expliziert wurde und wird: als *Harmonie*, als *Herrschaft* der Wahrheit über die Perspektivenvielfalt, als *Konflikt* beispielsweise zwischen der Allgemeinheit der Wahrheit und der Individualität der Perspektiven, als *Anarchie* der Perspektiven im Aufstand gegen ihre Beherrschung durch ein metaperspektivisches Regulativ, als *wechselseitige Indifferenz* in einem Kulturrelativismus, der die bloße Pluralität der Perspektiven ›deskriptiv‹ affirmiert und damit auch das ›je eigene Recht‹ von Dogmatismen und Totalitarismen nach sich zieht, als *Auflösung* des Spannungsverhältnisses im Verlust oder Verzicht auf ›die Wahrheit‹ in der Dekonstruktion jedes Metaregulativs, als *Repristinatio*n eines starken Regulativs, oder auch mit Differenz wahrender *Ausdifferenzierung* der Relation von Perspektiven und Wahrheit beispielsweise in semiotischen, symboltheoretischen und interpretationistischen Theorien. Die Arbeit an der Relation von Perspektive und Wahrheit ist offenkundig die Arbeit an einer offenen Konstellation.

Explizit *thematisch* wurde das Verhältnis von Perspektivität und Wahrheit erst seit der *Entdeckung* der Perspektivität, und zwar derjenigen der optischen Wahrnehmung wie der entsprechenden künstlerischen Raumdarstellung – und von dort her auch in Epistemologie, Ethik und Ontologie. Der kulturelle Ort und die historische Ermöglichungsbedingung dieser Entdeckung sind vor allem die Konstellation der *Renaissance*. ›Die Kultur der Renaissance‹ war eine Kultur der Individualisierung, Pluralisierung, Harmonisierung und indirekt auch der Fragmentierung, in der die Standortgebundenheit und Horizonthaftigkeit menschlichen Daseins ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückte und vielfältig gestaltet wurde. Die Entdeckung der Perspektivität in der Optik hatte tiefgreifende und nachhaltige Folgen in allen kulturellen Formen, wie in der Kunst, der Ethik, der Wissenschaft, der Geschichte, der Wirtschaft wie auch in der Religion. Diese Folgen gründen einerseits in der Leitfunktion optischer Orientierungsmodelle für andere Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und Handlungszusammenhänge, andererseits vermutlich aber auch darin, daß an der Perspektivität der Erkenntnis und Wahrnehmung alle kulturellen Formen partizipieren.

Wessen Perspektive?

›Perspektive‹ ist im frühneuzeitlichen Kontext ein Modell der Geometrie und der Optik zur Beschreibung, Konstruktion und Darstellung räumlicher Verhältnisse. Diese kunsttheoretische Bedeutung hat andere Verwendungen freigesetzt, ausgehend vom optischen Modell der *Wahrnehmung* insbesondere im Blick auf *Erkenntnis*, *Handeln* und *Leben*. Wahrnehmung ist perspektivisch, weil und sofern sie von einem Gesichtspunkt ausgeht, vornehmlich dem Augensinn, abgeschwächt auch dem Hörsinn (der vorne und hinten, links und

rechts etc. unterscheiden, also in gewissem Sinne räumlich distinkt genannt werden kann². Sofern das *Auge* das leitende Modell der Erkenntnis ist, wird sie in der Ordnung der Sichtbarkeit konzipiert. Damit entsteht der Bedarf zu differenzieren: den individuellen vom subjektiven und vom objektiven Standpunkt, also die individuelle von der subjektiven und der objektiven Perspektive. Anders gesagt, jeder hat je für sich seine Perspektive, die die perzeptive Form seiner *Individualität* ist. Jeder ist als Individuum auch Gattungswesen, wie es sich in dem Satz äußert »ich bin Mensch«, und damit hat er an überindividuellen Perspektiven teil, etwa der seiner *Gattung*, seiner *Kultur* oder seiner *Konfession*. Extrapoliert kann jeder (als reflexive und imaginative Funktion seiner Perspektive) auch objektive Perspektiven auf sich konstruieren, die (im Innen als nicht Innen gesetzt) eine *Außenperspektive* auf sich darstellen.

Im epistemischen Gebrauch des Modells ergibt sich die Frage, ob eine Perspektive strikt *geschlossen* oder ob und inwiefern sie *offen* ist³, und was ggf. mit der Geschlossenheit ausgeschlossen wird. In beiden Fällen bleibt eine *Totalperspektive* unzugänglich, die eine Sicht auf »das Ganze« von Raum (und Zeit) hätte. Mit Merleau-Ponty formuliert: Mein »Erfahrungssystem breitet sich nicht vor mir aus, als sei ich Gott, ich erlebe es von einem bestimmten Gesichtspunkt aus, nicht sein Zuschauer bin ich, sondern ein Teil von ihm, und meine Bindung an einen Gesichtspunkt ist es selbst, die in eins die Endlichkeit und die Offenheit meiner Wahrnehmung für das Weltganze als ihren Horizont begründet«⁴. Damit ist bereits für eine prinzipielle »Offenheit« optiert, die mit Gödels Nachweis der Unvollständigkeit der Beschreibung eines komplexen Systems mit dessen eigenen Mitteln ihre theoretische Fundierung erhalten hat.

Demgegenüber kann aber auch, wie von Nietzsche, geltend gemacht werden, daß man nie aus der je eigenen Perspektive »herauskommt«. Das Problem erinnert an die – nicht in jedem Fall abwegige – Frage nach der Realität der »Außenwelt« oder die kritische Differenz von Erscheinung und Ding an sich. Soll Perspektivität von Wahrnehmung und Erkenntnis bedeuten, daß es nur und allein »für« eine und »in« einer Perspektive »Wirklichkeit« gibt, in *dem* Sinne, daß alles was ist, Konstruktion in und aus einer Perspektive ist? Oder ist die – wenn auch immer jemeinige – Perspektive gerade ein »Fenster« zur Welt, durch das wir Anderen und Andere uns zugänglich sind? Mit dem Modell der Perspektive ist beides zu denken möglich – und so treten in ihr tradi-

² Im Unterschied zu den Fernsinnen sind die Nahsinne nicht eigentlich perspektivisch, sondern räumlich diffus. Zunge, Tastsinn, Geruch (evtl.) und die Autoperzeption sind nicht räumlich strukturiert.

³ Ähnlich unterscheidet J. KUNATH, »Sein beim Anderen«. Der Begriff der Perspektive in der Theologie Wolfhart Pannenberg. Mit einem Vorwort von Wolfhart Pannenberg, Münster/Hamburg/London 2002, 23ff, die *immanente* von der *transzendenten* Perspektive.

⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, 352.

tionelle Probleme von neuem auf. Die Frage wäre müßig, wenn es darum ginge, einen Externalismus zu reprimieren, der metaphysisch, naiv oder dogmatisch ein ›je ne sais quoi‹ behauptet, das vor und unabhängig von aller Hinsichtnahme ›da‹ ist und bleibt. Die Wirklichkeit und Wahrheit Gottes wird ja nicht dadurch ›gesichert‹, daß er nicht ›nur‹ in, mit und unter jeder Hinsichtnahme präsent ist. Und die Widerlegung eines Konstruktivismus ist nicht darauf angewiesen, die ›Gegebenheit‹ von ›etwas‹ dies- und jenseits aller Konstruktion zu behaupten. Zur kritischen Funktion der Unhintergebarkeit von Perspektivität gehört demgegenüber, nicht auf etwas dies- oder jenseits ihrer rekurren zu müssen. So wie nichts ›hinter‹ dem Phänomen zu suchen ist, so nichts hinter oder jenseits der Perspektive darauf. Allerdings ist es gerade deshalb keineswegs müßig, nach den Grenzen der Perspektivität zu fragen. Ist die Perspektivenrelation alles, was ist? Weiß die Perspektive als Funktion des Individuums, der Person oder des Subjekts um ihre Begrenztheit und trägt sie ihr Rechnung?

Die Ausgangskonstellation: Repräsentation und Differenz

Wahr nennt man für gewöhnlich, mit einer durchaus lebensweltnahen Intuition einer ›Korrespondenzrelation⁵, die Erkenntnis dessen, was wirklich ist. Als eine wahre Aussage gilt dementsprechend diejenige, die sagt, was wirklich ist bzw. wie es wirklich ist. Die klassischen Bezeichnungen dieser Relation sind bekanntlich die Korrespondenz, die Adäquation und die Koinzidenz. In Schulformeln gefaßt heißt das ›veritas est adaequatio rei et intellectus‹, woraus sich die doppelte Option der ›adaequatio intellectus ad rem‹ oder der ›adaequatio rei ad intellectum⁶ ergibt, gewissermaßen die Alternative von Realismus und Konstruktivismus avant la lettre. Bemerkenswert ist, daß die Perspektivität der Wahrheit schon hier durch den ›intellectus‹ mitgesetzt ist, aber aufgrund der generischen Homogenität dieser Perspektive noch nicht als plural verfaßt entdeckt wurde. Die Differenz zum intellectus divinus wird diese Homogenität aufbrechen lassen⁷.

Das Schema von Korrespondenz und Adäquation läßt sich der Sache nach schon in der *Sophistik* belegen, etwa in den anonymen *Dissoi Logoi*: »wenn eine Rede ausgesprochen wird, so gilt sie dann als wahr, wenn der Tatbestand dem Inhalt der Rede entspricht; wo nicht, so gilt dieselbe Rede als Lüge. Du beschuldigst z.B. jemand des Tempelraubs. Ist die Tat geschehen, so ist die Rede wahr; wo nicht, so ist sie eine Lüge ... Der Unterschied liegt also nicht

⁵ Vgl. den Beitrag von A. KREINER in diesem Band.

⁶ Vgl. H. BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, ABG 6, Bonn 1960, 12ff., vgl. ebd. zur Begriffsgeschichte der Formel. Vgl. Thomas S. Th. I q.16; De veritate q.1 a.1.

⁷ Vgl. dazu den Beitrag von E. RUDOLPH in diesem Band.

in der Ausdrucksweise, sondern in dem Tatbestand⁸, der ausgesagt wird. Dieser, so hat Aristoteles das verschärft, wird entweder richtig oder falsch ausgesagt, tertium non datur. In seiner klassischen Formulierung: »Zu sagen nämlich, das Seiende sei nicht oder das Nicht-Seiende sei, ist falsch, dagegen zu sagen, das Seiende sei und das Nicht-Seiende sei nicht, ist wahr⁹.

Das ist die Intuition, die der klassischen Bestimmung der Wahrheit als Korrespondenzrelation zwischen Aussage und Tatbestand voraus- und zugrundeliegt, also nicht mit ihr gleichzusetzen oder zu verwechseln ist. Die Korrespondenzthese ist eine durchaus fragwürdige theoretische Fassung und Fortbestimmung dieser praktisch plausiblen Intuition. Diese muß daher auch nicht bestritten werden, wenn man die Korrespondenzthese ablehnt. Habermas betont zu recht, daß diese »gleichsam überhängende« Intuition ... ihre suggestiv Kraft mit dem Paradigmenwechsel [vom metaphysischen zum epistemischen Paradigma] keineswegs verloren hatte¹⁰.

Die sich aus dieser Intuition ableitende Auffassung, Wahrheit sei eine intrinsische, unverlierbare Eigenschaft von Aussagen, die einen Tatbestand so zur Sprache bringen, wie er ist, hält sich hartnäckig. Sie ist in bestimmter Hinsicht auch plausibel, passend und hilfreich. Versteht man Wahrheit als Eigenschaft einer »zutreffenden Aussage über etwas«, hängt sie zwar vom Kontext der Behauptung ab, aber das Urteil »wahr« ist selber kontexttranszendent. Denn wird die Behauptung x im Kontext y und in der Perspektive z mit diesen Indizes versehen als wahr beurteilt, dann ist und bleibt das auch jenseits dieses Kontextes wahr, allerdings nur in Bezug auf denselben. Ob dieses Urteil einen darüber hinausgehenden Geltungsbereich hat, ist stets eigens zu prüfen, d.h. ob diese Behauptung in anderer Perspektive und anderem Kontext auch passend ist und als zutreffend beurteilt werden kann, ist fraglich und nicht selbstverständlich. Ein Satz wie x ist zum Zeitpunkt y gestorben, ist auch für andere und Spätere wahr, wenn er zutrifft. Wird dagegen gesagt, x sei tot und lebe dennoch, dann ist das offensichtlich nicht in gleicher Weise übertragbar und akzeptabel.

Die intuitionsgeleitete Auffassung, Wahrheit sei eine intrinsische, unverlierbare Eigenschaft von Aussagen, die Tatbestände so zur Sprache bringen, wie sie sind, ist in religiöser Perspektive nicht weniger üblich. So gelten die im christlichen Bekenntnis artikulierten Aussagen als wahr, unabhängig davon, ob sie uns oder anderen »einleuchten«, ob ihre Korrespondenz mit »(Heils?) Tatsachen« gezeigt oder ihre Evidenz rational gerechtfertigt werden kann. Auch hier ist allerdings die *Unbedingtheit* der Wahrheit und des ihr entsprechenden *Anspruchs* nicht mit der aporetischen Korrespondenzthese zu identi-

⁸ Anonymus, Dissoi Logoi, in: W. WIELAND (Hg.), Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung, Bd. 1: Antike, Stuttgart 1993, 94-104, 101f.

⁹ ARISTOTELES, Metaphysik 1011b 26-28.

¹⁰ J. HABERMAS, Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende, in: DERS., Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 1999, 230-270, 243.

fizieren, sonst würde die dieser Auffassung zugrundeliegende Intuition an eine zweifelhafte Form theoretischer Reformulierung gebunden und die Unbedingtheit damit selbstwidersprüchlich theoretisch bedingt.

Da die Relationen von Wirklichkeit und Erkenntnis in Behauptung und Zeugnis irrtumsanfällig sind, braucht es entsprechende *Unterscheidungen*, um hier differenzieren zu können. Wiederum war es bereits der Sophistik klar, daß diese Unterscheidungen *indexikalisch* sind, also stets in Hinsicht auf den gewählten Gesichtspunkt, auf Ort, Zeit oder Sprecher spezifiziert werden müssen, da sonst ein und dieselbe Aussage (abstrakt genommen) sowohl wahr als auch falsch sein könnte¹¹.

Der Grund für die Notwendigkeit einer veritativen Differenz ist aber nicht nur die Fallibilität der epistemischen *Relation*, sondern auch die von deren *Relaten*. Was »wirklich« ist, ist ebenso strittig, wie die *Begründung* einer Erkenntnis und deren *Aussage*. Das zeigt sich selbst am Grenzfall von Unwirklichem: Sofern Imaginationen, Träume und Phantasien nicht nichts sind, sind sie in näher zu bestimmendem Sinne wirklich. Daher läßt sich Wahres über sie sagen. Das gilt nicht nur für das Daß, sondern auch für das Was von Imaginationen. Wer von einem Einhorn sagt, es habe acht Beine, hätte Einwände zu erwarten, weil er Falsches über ein Fabelwesen behauptete.

Gleiches gilt für die Wahrnehmung: Sofern deren »rechter Gebrauch« nicht allein eine Frage des *Erkenntnisvermögens* ist, kommen andere Aspekte in den Blick, Aspekte des Sprechens, des Tuns und Lassens, der Sinnlichkeit. Wenn Zeichen das sind, womit sich lügen läßt, rührt der Gegensatz zur Wahrheit aus den Zeichen und ihrem Gebrauch¹². Denn ist schon die Wahrnehmung fallibel, dann ist sie entweder selber zeichenhaft (ein Informationsprozeß), oder es gibt schon diesseits der Zeichen Fallibilität. So oder so ist Wahrnehmung nicht als irrtumsfreie Relation zum »Ereignis« zu verstehen¹³.

Nicht nur die Relationen, auch die *Relate* sind also irrtumsanfällig. Thomas von Aquin zieht die Konsequenz: Wie die *veritas* in intellectu sein soll, so ist »veritas ... in sensu sicut consequens actum ejus«¹⁴. Der rechte Gebrauch der Sinne »macht« den Sinneseindruck wahr und vice versa. Die »Sinnestäuschung« ist daher eine vorzügliche Quelle der Unwahrheit – mit dem naheliegenden, aber falschen Rückschluß, stets seien die Sinne die Quelle der Unwahrheit. In der Perspektive einer Wahrheit des Lebens¹⁵ wird eben das von Thomas grundsätzlich vermieden, indem er systematisch davon absieht,

¹¹ Vgl. W. WIELAND, *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*, Bd. 1: Antike, Stuttgart 1993, 92 (Einleitung zu den *Dissoi Logoi*).

¹² U. ECO, *Semiotik. Entwurf einer Theorie des Zeichens*, München 21991, 26f; vgl. D. MERSCH, *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis*, München 2002, 418ff.

¹³ Gegen D. MERSCH, ebd., 418.

¹⁴ THOMAS V. A., *De veritate*, q.1 a.9 resp.

¹⁵ Vgl. THOMAS V. A.: »*veritas vitae nominatur, in quantum subditur ordini divini intellectus; sicut dicitur: Qui facit veritatem, venit ad lucem*« (Joh 3,21; S.th. I q.17, a.1 resp.). »In rebus autem neque veritas, neque falsitas est, nisi per ordinem ad intellectum« (ebd.).

einfach ›die Sinne‹ für unwahr (und nicht weniger falsch: für infallibel) zu erklären.

Da die Relationen von Wirklichem, Wahrnehmung, Erkenntnis und Behauptung zwar aussagbar sind, aber nur von neuem in einer irrumsanfälligen Relation, können sie nicht definitiv und ›von außen‹ beurteilt werden. Man braucht sich nicht auf die Sprache zu beschränken, aus der wir nicht ›heraus-treten‹ können, sondern jede Hinblicknahme bzw. jede Thematisierung ist nur durch eine Wiederholung der Thematisierung zu thematisieren, sei es um sie zu rechtfertigen oder um sie zu kritisieren oder zu widerlegen. Aus diesem Thematisierungszusammenhang kommt man nicht heraus, denn er ist ein Labyrinth. Durch einen ›Großtheoretiker‹ geführt den Ausgang zu finden, ist eine obsoletere, irreführende Intention. Sie zielt auf das Außen einer (imaginären) ort- und zeitlosen Rationalität, und eben die ist *nicht* als ein »Außenstandpunkt« konzipierbar, von dem aus Welterschließungsprozesse zu kontrollieren oder zu steuern wären¹⁶. Ein Anspruch auf ›wahre Bezeichnung und Beurteilung von etwas‹ ist immer ›von irgendwo‹ aus gesehen und nicht ›von nirgendwo‹, und er ist ›von jemandem‹ formuliert und nicht ›von jedem‹. Dieses circumscriptive Woher kann zwar verlassen werden, aber nur indem man sich an einen anderen Ort im Raum oder Punkt in der Zeit bewegt.

Das aber heißt, daß es *zur selben Zeit* denkbar – und mittlerweile nicht mehr nur *denkbar* – ist, daß ein und dasselbe *in verschiedener Hinsicht* wahr und falsch genannt werden kann. Das ist beispielsweise der Grund für die Rede von divergenten ›Weisen der Welterzeugung‹. Wenn diese Paradoxie sich verschärft und etwas von Verschiedenen *in derselben Hinsicht* für wahr und falsch gehalten wird, entsteht der Streit eines (paradigmen)internen radikalen Pluralismus¹⁷, also der Pluralisierung der Wahrheitsfrage, die nicht mehr nur im gebändigten Plural der symbolischen Formen auftritt, sondern im radikalen Plural *in* einer Form. Man hat es dann im Blick auf Grundfragen wie die Existenz Gottes mit Fragen zu tun, die nicht standpunktfrei oder gar definitiv entscheidbar sind, wie schon die Erörterung um die ›Möglichkeit‹ Gottes und die daraus folgende oder eben nicht folgende Wirklichkeit zeigt. Unentscheidbar sind solche Fragen in dem Sinn, daß sie pro wie contra konsistent und kohärent vertretbar sind, *ohne* daß hier auf einer Seite oder auf beiden ein Irrtum vorliegen muß. Die Fallibilität der Erkenntnisrelation ist in diesen Fällen ebenso klar wie deren Gegenteil, die Möglichkeit der Wahrheit der Erkenntnis. Darauf beruht nicht zuletzt Pascals argument *du pari*¹⁸.

¹⁶ M. SEEL, Über Richtigkeit und Wahrheit. Erläuterungen zum Begriff der Welterschließung, in: DERS., Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie, Frankfurt a.M. 2002, 45–67, 67.

¹⁷ Vgl. W. WELSCH, Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt a.M. 1995, 830–844, 917–933.

¹⁸ Vgl. I. U. DALFERTH, Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie. Tübingen 2003, 293ff; DERS., Die Vernunft des Glaubens. Eine evangelische Position, in: M. DELGADO/G. VERGAUWEN (Hrsg.), Glaube und Vernunft – Theologie

Perspektive als Welteröffnung

Meist wird die Perspektivität der Erkenntnis und ihrer Wahrheitsansprüche als bloßer Relativismus mißverstanden. Die begrenzte Perspektive konterkariere die entgrenzende Erkenntnis, der beschränkte Blickwinkel widerspreche dem Allgemeinheitsanspruch des Wissens, die Perspektivengebundenheit der Vernunft sei nichts anderes als »die Auflösung des Begriffs der Vernunft, die ihrem Wesen nach auf Allgemeinheit verpflichtet ist«¹⁹. Daher könne vernünftige Erkenntnis und wahres Wissen nicht perspektivisch sein. Um diese Perspektivität zu überschreiten, bedürfe es (nur) der Einsicht in dieselbe. Wenn alle Erkenntnis perspektivisch sei, müsse die Perspektivität bewußt sein – und in diesem Bewußtsein sei man bereits über die Beschränkung der Perspektive hinaus²⁰. Damit verbindet sich der Generaleinwand, nicht zuletzt gegen (einen halb verstandenen) Nietzsche, Perspektivismus sei selbstwidersprüchlich, da in der generellen Behauptung der Perspektivität dieselbe prinzipiell überschritten werde. »Der Perspektivismus reklamiere somit eine Allperspektive für sich, in der er sich jedoch selbst aufhebe«²¹. Auf diesen Einwand käme niemand in Bezug auf die menschliche Optik im wörtlichen Sinne: Weil man nicht alles sehe, sehe man nichts richtig. Es ist vielmehr umgekehrt: Man sieht etwas nur, und zwar »richtig«, weil man es von einem Gesichtspunkt aus sieht. Das zu notieren ist mitnichten eine selbstwidersprüchliche Überschreitung der eigenen Standortgebundenheit, sondern eine plausible (wenn nicht unwidersprechliche) Folgerung aus der eigenen Optik. Daher ist in der Tat, wie Gerhardt notiert, »klar, daß die Perspektive nicht als subjektive Einschränkung eines Blickfeldes fungiert, sondern daß sie vielmehr das ist, was den Blick überhaupt erst ermöglicht«²².

Fraglich ist allerdings, ob ein Individuum etwas anderes als *seine* Perspektive einzunehmen vermag oder mehr als nur *eine* Perspektive einnehmen kann, was also Ausdrücke wie ›Perspektivenwechsel‹, ›Perspektivenerweiterung‹ oder ›Perspektivenübernahme‹ besagen können. Die erste Frage läßt sich mit dem Hinweis beantworten, daß jede Perspektive, die ich einnehme, *meine* Perspektive ist, unbeschadet dessen, daß andere sie an meiner Stelle auch einnehmen könnten. Die andere Frage ergibt sich, sofern jemand diese oder jene Perspektive auf ein Ding einnehmen kann. Vor einer Kirche stehend

und Philosophie. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart, Fribourg 2003, 191-214, 212ff.

¹⁹ A. ARNDT, ThLZ 129, 2004, 426.

²⁰ V. GERHARDT, Die Perspektive des Menschen. Zur Einleitung, in: DERS./N. HEROLD (Hg.), Perspektiven des Perspektivismus, FS Friedrich Kaulbach, Würzburg 1992, V-XV, XII; vgl. N. HEROLD, Die Perspektive – Erfindung einer beherrschten Welt, in: Ebd., 1-32, 1: »Wer die Perspektive zum Thema macht, muß die Enge und die Begrenztheit der je eigenen Perspektive schon überschritten haben«.

²¹ V. GERHARDT, Die Perspektive des Menschen, s. Anm. 20, XII.

²² V. GERHARDT, ebd.

sehe ich deren Portal, nicht aber ihr Kirchenschiff. Gehe ich um sie herum, ist es umgekehrt. Von außen sehe ich ihr Innen nicht und vice versa. Sofern man seinen Standort wechseln kann, kann man seine Perspektive ändern. Das gilt allerdings nicht hinsichtlich des ›von mir her‹, sondern nur des ›auf etwas‹ der Perspektive, und auch da nur, insofern mir die leibliche oder technische Kinästhesie einen Standortwechsel ermöglicht. Auf weit entfernte Gegenstände bleibt die Perspektive stets (so gut wie) identisch, bis man etwa per Raumsonde den technisch konstruierten Wahrnehmungsstandpunkt signifikant verändern kann.

Doch auch wenn man um ›das Ding‹ herumgehen kann, bleibt man dabei in der *eigenen* Perspektive und verläßt sie nicht. Es wird also nicht die Perspektive gewechselt, sondern nur der Standort und damit die *Ansicht auf* das Ding. ›Freie Beweglichkeit‹, Kinästhesie also, heißt, »wenn ich den Platz wechsele, *kann* ich den Anblick des Gegenstands wechseln«²³. Metaphern- und Modellkritik hat hier darauf zu achten, daß *diese* Variabilität der Perspektive nicht mit einer anderen verwechselt wird: Ich kann nie die Perspektive eines Anderen ›einnehmen‹. Das zeigt sich nicht nur im Scheitern romantischer Einfühlung oder Divination, sondern auch an dem von Husserls Empathiekonzept. Und das war bereits klar, seit Leibniz die numerisch singuläre Perception als Grundbestimmungen von Individualität exponiert hatte. Zwar kann ich im Blick auf etwas an den Standort des Anderen treten, etwa wenn der eine in der Kirche steht, ich aber noch draußen bin; oder wenn er neben mir etwas sieht, das mir verstellt ist, kann er zur Seite treten und ich an seine Stelle. Aber seine allein ihm zu eigene Perspektive kann ich sowenig einnehmen, wie ich seinen Leib ›annehmen‹ kann.

Die Frage ist bekannt aus der Diskussion um den psychophysischen Reduktionismus. Kann die Beobachtung und idealiter die Simulation der neuronalen Prozesse z.B. der Schokoladeesserin deren Tätigkeit hinreichend beschreiben? Sie kann es nicht, weil sie nicht mit dem eigenen Schokoladessen identisch ist. Es ›fühlt sich anders an‹, ob ich esse oder simuliere. Selbst wenn der Neurophysiker im Moment seiner Beobachtung selber Schokolade äße, hätte er doch nicht das ›jeihrige‹ Erlebnis, das die Beobachtete hat. In diesem Sinne ist die individuelle Perspektive sowohl unhintergebar und unüberschreitbar als auch irreduzibel und für andere uneinnehmbar. Niemand kann ›an meiner statt‹ glauben, beten, sündigen oder sterben. Stellvertretung hebt nicht die Perspektivendifferenz auf, sondern die soteriologische Metapher des ›fröhlichen Wechsels‹ stellt einen Chiasmus, eine Perspektiven*kreuzung* vor, deren Differenz keineswegs aufgehoben wird.

Die Rede vom Perspektivenwechsel und ähnlichen Figuren ist daher suggestiv und problematisch, sofern sie insinuiert, man könne die eigene Per-

²³ P. RICCEUR, Die Fehlbarkeit des Menschen, Phänomenologie der Schuld I, Freiburg/München 1971, 40; diese Möglichkeit ist allerdings ambivalent: »eine gewisse Führung meines Leibes beherrscht die Passivität des wahrgenommenen Seienden« (ebd.).

spektive ›verlassen‹ und die eines anderen ›einnehmen‹. Damit wird verdeckt, daß ich nur *in* meiner Perspektive die eines Anderen imaginieren, also *meine* Perspektive ausdifferenzieren kann, nie und nimmer aber mich so zu sehen vermag, wie ein Anderer. ›Erkennen, wie ich erkannt *werde*‹ ist ein Paradox futurischer Eschatologie. Selbst- und Fremdwahrnehmung sind für ein Selbst kommunikativ vermittelbar, aber die Fremdheit der Fremdwahrnehmung ist irreduzibel.

Exemplarische Konstellationen

Theologie und Philosophie können sich unter ihren jeweiligen Gesichtspunkten und Fragestellungen auf alles Mögliche richten. Sofern sie damit jeweils bestimmte Aspekte und Hinsichten auswählen, sind sie zwar universale, aber keine alles umfassende Perspektiven. Weil ihnen der ominöse ›view from nowhere‹ unerschwinglich ist, können, sollen oder dürfen sie unter keiner alles umfassenden Perspektive *sub specie aeternitatis* entworfen werden. Sie bieten immer schon beschränkte Perspektiven, und zwar angesichts der ›Anderen‹ stets im Plural.

Das heißt nicht, daß dem Essentialismus der einen General- oder Zentralperspektive mit einem relativistischen Perspektivenpluralismus begegnet würde. Das wäre genau so abstrakt. Eine bloße Pluralität wäre eine schlechte Alternative zu deren Homogenisierung oder Reduktion, so als wären alle Perspektiven gleich gültig und als gäbe es keinerlei Ordnung mehr. Aber das ist nicht der Fall. Nicht jede Perspektive hat dieselbe Leistungs- und Erschließungskraft. Nicht nur zwischen Perspektiven, auch innerhalb einer Perspektive kann es zum Streit um Wahrheit kommen.

Haben wir nur in unseren Perspektiven Zugang zur Welt, können wir nur in ihnen Wirkliches und Mögliches wahrnehmen, aber auch verfehlen, dann hat das Folgen für die Wahrheitsthematik. Auch Wahrheit ist dann keine apektivische Größe, sondern nur perspektivisch zugänglich oder gegeben: Nur bestimmte Wahrheit ist konkret, und bestimmt ist Wahrheit nur in konkreten Perspektiven. Durch ihre Lozierung in unseren perspektivischen Relationen wird Wahrheit nicht etwa eskamotiert, sondern überhaupt erst konstituiert und erschlossen. Pointiert gesagt: *Perspektivität ist die Bedingung der Möglichkeit von Wahrheit*. Für einen ›view from nowhere‹ gibt es keine Wahrheit, weil nichts falsch gesehen, verstanden und beurteilt werden kann. Wo es aber Falschheit nicht nur faktisch nicht gibt, sondern gar nicht geben kann, bedarf es keiner Wahrheit. Nur unter Bedingungen der Endlichkeit und Perspektivität wird Wahrheit wichtig. Nur da braucht man sie, und nur da gibt es sie. Denn nur wo sie möglicherweise oder tatsächlich gefährdet ist, gibt es den Streit um Wahrheit, ohne den es keine Wahrheit gibt.

In der Geschichte der Wahrheitsdiskussion hat man immer wieder andere Lösungen gesucht, indem man die Dialektik zwischen der Konkretheit und Universalität des Geltungsanspruchs der Wahrheit in doppelter Weise aufzulö-

sen versuchte. Entweder bemühte man sich in platonischer Tradition, Wahrheit *aperspektivisch* zu denken, als wäre die Perspektivität eine akzidentelle Verengung und Relativierung der ›eigentlichen‹ Wahrheit, die es ›an und für sich‹ zu erkennen gelte. Oder aber man setzte auf eine *Totalisierung*, indem man etwa die subjektbezogene Perspektivität aller Wahrheitserkenntnis im Gefolge transzendentalphilosophischen Denkens (*epistemo*)logisch als für alle Erkenntnis notwendige Bedingung transzendental generalisierte, oder im Gefolge Hegels die Wahrheiten *aller* Perspektiven *zeitlich* in ihrer geschichtlichen Entfaltung zu integrieren suchte.

Die klärungsbedürftige Spannung zwischen Wahrheit und Perspektive wird dabei in einer überschaubaren Zahl typischer Modelle ›gelöst‹, deren Problemgeschichte hier nur an drei Beispielen angedeutet sei.

a) *Harmonie*

Im Zeichen der kosmischen, der schöpfungstheologischen und schließlich der metaphysischen *Harmonie* galt die eine Wahrheit als Grund und Grenze der vielen Perspektiven, als deren Metaregulativ sie fungiert. Das galt in sehr verschiedenen Horizonten. Im antiken Kosmos bzw. der ›akademischen‹ Kosmologie war das Gute das Wahre wie das Schöne: das Eine, durch das alles geordnet ist und nach dem es dieser Ordnung gemäß strebt. Ethik, Epistemologie und Ästhetik waren durch die logische wie ontologische ›Theorie des einen Ganzen‹ reguliert. Angesichts der höchst pluralistischen Verhältnisse in der antiken Polis, zwischen ihnen und zumal über die Grenzen der Griechen hinaus war das sicher keine ›phänomenologische‹, sondern eine normative und politische Philosophie, in der homogenisiert wurde, was politisch und interkulturell mitnichten harmonisch ›eins‹ war. Daher darf diese Einheitstologie auch nicht als ›vorkritische Naivität‹ mißverstanden werden. Sie war ein höchst kritischer Entwurf einer Theorie zur Orientierung im antiken wie (im Neuplatonismus) spätantiken Pluralismus der Ordnungen. Aber er war in parmenideischer Tradition stets eine (vermeintlich) alternativlose Perspektiven- und Pluralismus*reduktion* auf das ursprüngliche und finale Eine. Die Harmonie der Perspektiven war erstrebt und erhofft, jedoch mit einer theoretischen Behauptung versehen, die in prekärer Weise mehr behauptete, als sie verantworten konnte. Naiv war daran der (in seiner Gewagtheit schwerlich übersehene) Überschritt auf das, was man nicht sehen kann, sondern *in* dem man sieht, das alles erhellende Licht der einen Wahrheit, des Guten wie des Schönen.

Daran konnte die christliche Tradition problemlos anschließen, wie das Amalgam von akademischer und christlicher Tradition im Neuplatonismus zeigte. Vordem war bereits die priesterschriftliche Schöpfungstheologie rund um den Zion eine gründlich andere, in ihrem späteren Gebrauch allerdings doch verwandte Ordnungsfigur, in der Einheit und Vielheit ursprungslogisch und teleologisch harmonisiert wurden – im unübersehbaren Bewußtsein der faktischen Differenzen zwischen den Vielen und gegenüber dem Einen. Ge-

setz und Kult waren Perspektivenvermittlungsformen in der praktischen Gestalt religiöser Vollzüge und Lebensformen. Darin trat aber ein hoher Preis der religiösen Harmonisierung der Perspektiven zutage: Wer sich nicht in diese bestimmte Ordnung des Kultes und des Gesetzes fügte, war draußen, im Orkus, und das galt nicht zuletzt auch für den, in dem das Christentum seinen Anfang nahm.

Aber dem Christentum, zumal in seiner hellenistischen Imprägnierung durch die neuplatonische Metaphysik, blieben entsprechende Versuchungen der Perspektivenreduktion nicht erspart. Die operativen Differenzen von Orthodoxie und Häresie, von ›wahrer und falscher‹ Religion oder der späteren Variante von ›moderner und vormoderner‹ Religion hatten äquivalente Funktion. Mittels einer scharfen Differenz sollte homogenisiert werden, was phänomenal auseinandertritt, um die Einheit der Wahrheit in der Einheit der Lebensform, oder wenigstens deren Theorie sicherzustellen. Daß schon im Ansatz solcher Perspektivenreduktion der Anfang des Problems liegt, ist kaum zu übersehen: die scharfe Differenz forciert, was sie ausschließen will: die Eskalation der Perspektivendifferenzen. Ist eine Perspektive dann und nur dann wahr, wenn sie eine Hinblicknahme auf *die eine* Wahrheit ist bzw. der wahrgenommenen Wirklichkeit entspricht, muß der für blind oder verstockt gehalten werden, der ›etwas anders sieht‹. Das optische Modell dieser Konstellation ist die Zentralperspektive, das symboltheoretische das Abbild und das realismustheoretische der Abbildrealismus. Je komplexer aber das Verhältnis von Wahrheit und Wirklichkeit wurde, je deutlicher sich das Wirkliche nicht nur als zeitliches Abbild zeitloser Urbilder, sondern als Werden von genuin Neuem erwies, je nachdrücklicher also das verum als factum und das factum als Produkt des endlichen (geschaffenen) und nicht des unendlichen (schöpferischen) Seins einsichtig wurde, desto fraglicher wurde auch die vorausgesetzte Harmonie(hypo)these.

b) Koinzidenz

Deren kritische Gestalt als ›coincidentia oppositorum‹ hält noch an der universalen Entsprechung fest, wenn auch nur als teleologisches Regulativ von Welt und Gott. Theologisch anschaulich wurde dies in Cusanus' Beispiel eines zentralperspektivischen Gemäldes desjenigen Antlitzes, das *alle* anschaut, sofern sie *es* anschauen (so wie heute fast jedes Werbeplakat funktioniert). Als Grundfigur der Schematisierung des Wahrheitsverhältnisses ist Perspektivität bei Cusanus *keine* schlechte Relativierung der Wahrheit, sondern ein Schema von deren Relation ›für uns‹. Sie ist keine Figur der Skepsis, sondern konstruktiv *und* kritisch gewendet eine Figur der Epistemologie und Ontologie, indem sie gerade denk- und darstellbar macht, wie der *endliche* Mensch ein qualifiziertes Verhältnis zur *unendlichen* Wahrheit haben kann. So verstanden ist die Perspektive keine Mängelfigur, sondern eine neuzeitliche Version, das alte Problem der Partizipation, wie denn dem Endlichen das Unendliche gegeben ist, unmetaphysisch zu fassen. Sie stellt die »Verknüpfung von endli-

cher Sicht und unendlicher Wahrheit« dar²⁴, zeigt also, wie, inwiefern und warum das ›finitum capax infiniti‹ gelten kann.

Das hatte nicht nur epistemische, sondern kosmologische Folgen. So wurde mit der Entdeckung der Perspektivität humaner Wahrnehmung, Erkenntnis und deren Darstellung der aristotelische Kosmos ›umbesetzt‹: Anstelle der geschlossenen Welt konzentrischer Sphären, innerhalb derer Analogien ›gesehen‹ wurden, gilt Cusanus die *Welt als Spiegel Gottes* und dem entsprechend als *infini*. Analogien werden deshalb auch nicht mehr nur gesehen, sondern als Darstellungen der eigenen Perspektive *gesetzt*²⁵. Allerdings drängt die Perspektivitätsreflexion von Cusanus darauf, die Endlichkeit der humanen Perspektive zu überschreiten, weil endliche Erkenntnis auf finale *Schau* ziele, weil das endliche Erkenntnissubjekt kraft seiner *imago* das Ganze repräsentiere (also *infini* unendlich ist) und weil jede Konjektur bereits über die Beschränkung auf das Ganze vorgreife. Über den Doppelsinn von ›terminus‹ als Grenze und Begriff formuliert er dessen Überschreitung mittels des Unendlichkeitsoperators: »Wenn die Unendlichkeit einem Begriff beigefügt wird, wie es der Fall ist, wenn man von unendlicher Wissenschaft spricht, so bedeutet dies nichts anderes als daß man die Grenze wegnimmt, so daß dasjenige, das durch einen begrenzten Ausdruck oder Begriff bezeichnet wird, im Geist als Unendliches und Unbegrenztes erblickt wird ... Erst wenn die Begrenzung aufgehoben wird ... geht die Unwissenheit in Wissen über«²⁶.

Die Metapher der *sphaera infinita* wird damit zweideutig: Sie kann für Gott gelten wie für die Welt. Der so entgrenzte *Horizont* ist das *Integral* aller möglichen Perspektiven, die so gesehen immer ›in der Wahrheit‹ sind. Aber die Welt ist nicht der Mittelpunkt der Schöpfung, sondern exzentrisch, und das gilt verschärft für die doppelt exzentrische Position menschlicher Erkenntnis. Relativiert wird damit die vorkritische Neigung, die jemeinige Perspektive zu generalisieren. Ist sie doch – wie die Mittelpunktillusion von Erde und Mensch – eine Verabsolutierung des Endlichen zum Unendlichen. Der Mensch als Geschöpf wie die Welt als Schöpfung ist Cusanus zufolge ›finitum‹ nicht im Sinne einer ›schlechten Endlichkeit‹, sondern als ›infinitas humaniter contracta«²⁷, aufgrund der infiniten Individualität der *imago*. Damit aber

²⁴ N. HEROLD, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Münster 1975, 4.

²⁵ CUSANUS, *de beryllo*, c. 6, hg. v. L. Gabriel, Wien 1964 (= 1989), StA III, 8f: »Ideo homo habet intellectum, qui est similitudo divini intellectus in creando. Hinc creat similitudines similitudinum divini intellectus«.

²⁶ CUSANUS, *Complementum theologicum*, c. 4, StA III, 664: »quando infinitas additur termino, ut, cum dicitur infinita scientia non aliud eius additio agit ad terminum quam remove terminum, ut id, quod significatur terminatam per dictionem seu terminum intueatur mentaliter infinitum seu interminatam ... Si igitur tollitur terminatio, differentia transit in concordantiam et inaequalitas in aequalitatem et curvitas in rectitudinem et ignorantia in scientiam et tenebrae in lucem«; vgl. dt. HEROLD, *Menschliche Perspektive und Wahrheit*, s. Anm. 24, 58f.

²⁷ CUSANUS, *De coniecturis*, II c. 11, StA II 14, vgl. 44; vgl. HEROLD, *Menschliche Perspektive und Wahrheit*, s. Anm. 24, 53.

scheint das Paradox des ›finitum capax infiniti‹ indirekt wieder entparadoxiert durch ein platonisches ›similia similibus‹.

Diese Ambivalenz der Horizontöffnung in die infinite Perspektivität und deren Rückbindung durch eine platonisierende Metaphysik ermöglicht *zwei Lesarten*: eine retrospektive und eine prospektive. Letztere eröffnet die Denkbarkeit einer Pluralperspektivität, die nicht immer schon vermittelt ist, auch wenn Cusanus selbst an dieser religiös motivierten Intuition festgehalten, sie aber zugleich platonisierend ›entspannt‹ hat. Radikalisiert man die prospektive Lesart, dann zeichnet sich eine Perspektivierung der Wahrheit ab *ohne* eine (rest)metaphysische Beherrschung der Perspektivenpluralität durch eine starke Ursprungslogik oder Teleologie. Wie Cusanus zufolge die *Welt* infinit ist und nie in einer humanen Perspektive aufgeht, so geht auch Gott nicht in einer Perspektive auf – auch nicht, wie Bruno wohl meinte, im Integral aller mündanen Perspektiven. Weder Welt noch Gott können vom perspektivischen Zugriff ›beherrscht‹ werden. Im cusanischen Perspektivismus²⁸ wird im endlichen Verhältnis *nie* das Unendliche ›beherrscht‹. Wahr ist die endliche Perspektive nur aufgrund ihres Inseins im Unendlichen, platonisch formuliert: aufgrund ihrer ›Partizipation‹²⁹.

Die religionstheoretische Konsequenz der nicht homogenisierbaren Pluralperspektivität ist bei Cusanus eine universale *Ökumene* der Pluralität gleichberechtigter Perspektiven, mit der Aufforderung zu Toleranz und Dialog, um ›Frieden im Glauben‹ an den einen Gott zu erreichen, der als der Einheitshorizont dieser Pluralität gilt – allerdings bezeichnenderweise *ohne* daß diese Pluralität rekursiv oder teleologisch im Christentum aufginge. Die Perspektivenvermittlung wird *erhofft*, aber nicht theoretisch konstruiert, etwa indem mit einer finalen Konvergenz in Gott *argumentiert* würde. Erhofft wird mit der finalen Koinzidenz aber kein homogenes Einerlei, sondern ein Zusammenfallen von opposita, also irreduzibler Differenzen, die in der Koinzidenz als Differenzen gewahrt bleiben. Nur das bewahrt die Koinzidenz davor, final eine differenzlose Identität zu werden. Die von Cusanus anvisierte Perspektivenvermittlung hat ihren Ort so zum einen im Horizont religiöser *Vollzüge* und nicht in der distanzierten Theorie, ihr Status ist der der *Hoffnung*, nicht der einer theologischen Behauptung. Und ihr Regulativ ist zum anderen eine *Differenztheorie* der Koinzidenz und keine identitätslogische Teleologie.

Seit Cusanus ist ein ›dritter Ort jenseits der Perspektivität‹ auch theologisch abwegig. Dennoch zeigt er, daß die Perspektivität keine epistemische Resignation oder Skepsis impliziert. Auch die Theologie kann durchaus von Gott und seiner Schöpfung handeln, ohne einen Meta-Standpunkt einnehmen zu

²⁸ Zur Genesis dessen gehört die Übertragung des Astrolabiums als Horizontvermessungsgerät und seit Alberti der perspectiva artificialis der Zeichenkunst in die Theologie und Philosophie. In dieser Übertragung wurde das Modell der perspectiva metaphysica konstituiert, die auf das Unsichtbare im Sichtbaren zielt. Vgl. CUSANUS, De nonaliud, c. 22, StA II, 542ff; DERS., De beryllo, StA III, 2ff.

²⁹ Vgl. HEROLD, Menschliche Perspektive und Wahrheit, s. Anm. 24, 10ff.

wollen. Die gängige Destruktion dieses vermeintlichen theologischen Anspruchs und Standpunkts erscheint von Cusanus her einigermaßen verspätet, wenn nicht mythologisch: als würde man einen Mythos destruieren, der seinerseits nie Gegenwart war – als wäre die Chimäre des ›view from nowhere‹ eine vergangene Idealisierung der pluralen ›views from here and now‹. Tatsächlich bedeutet die cusanische Perspektivierung nicht weniger, als daß die klassische Präention der ›Wahrheitssucher‹ prinzipiell unerfüllt bleibt: Es gibt für uns kein *fundamentum inconcussum*, von dem aus sich ein für allemal entscheiden ließe, was wahr ist und was nicht. Darüber muß jeder an seinem Ort und in seiner Perspektive entscheiden. Denn nur dort entscheidet sich, was wahr ist und was nicht.

c) *Regulative*

Die einst vorausgesetzte stabile Harmonie zerfiel im Zuge des Verlustes einer Zentralperspektive, sei es optisch, ästhetisch, politisch, astronomisch oder metaphysisch. Die Pluralität der Welten des Barock ließen die Zentralperspektive zur ›*hypothèse*‹ werden, die selber nur noch imaginär erschwinglich war. Astronomisch gesehen ist diese Erosion eine Funktion der kopernikanischen Wende, die die menschliche Perspektive nicht mehr als privilegiert und zentral gelten läßt. In der Perspektive kritischer Philosophie galt die ›*hypothèse*‹ von Leibniz als metaphysische Fiktion, deren Funktion gleichwohl wiederkehrte im transzendentalen Ideal als *Regulativ* der pluralen Erkenntnisperspektiven. Das postulierte Regulativ rückte zwar in unabsehbare Ferne, es kann nie zur Erscheinung kommen, es war aber notwendig, um die Einheit der Erkenntnis als deren Wahrheit zu wahren.

Realistische Reaktionen auf die sich abzeichnende transzendente Verflüchtigung und Subjektivierung der Einheit blieben nicht aus. Hegel suchte ihr vernunftrealistisch entgegenzuwirken, indem er den Wahrheits- und Erkenntnisprozeß als dynamische Selbstintegration aller Wahrheitsperspektiven in das $\epsilon\nu \kappa\alpha\iota \pi\acute{\alpha}\nu$ der absoluten Vernunftwirklichkeit konstruierte. Schleiermacher dagegen versuchte, das transzendente Ideal in religiöser relecture realistisch zu deuten und die Einheit des Lebens, das sich in der Vielfalt individueller Perspektiven des Wissens, Fühlens und Handelns als ein differenzierter Kommunikationszusammenhang konstituiert, in der schlechthinnigen Abhängigkeit des Daseins von der absoluten Ursächlichkeit des Universums anthropologisch zu fundieren. Doch in dem Maße, in dem sich diese realistischen Deutungsversuche als keineswegs zwingend erwiesen, das sie leitende Vernunftkonzept seine Überzeugungskraft einbüßte und sich die kritische Perspektive konsequent historisierte, wurde ihr Regulativ selber und nicht nur dessen religiöse und nichtreligiöse Deutungen zur perspektivischen Setzung ohne ›zeitlose‹ Notwendigkeit. Seine Kontingenz zeigte sich in historischer wie pragmatistischer Perspektive. Man begann zu verstehen, daß man die Kohärenz der Wahrheit und die Einheit der Welt in der Vielfalt der Perspektiven so denken konnte, aber nicht mußte, begann sich zu fragen, ob

man sie angesichts grundstürzender naturwissenschaftlicher Entdeckungen und Theorieveränderungen (Biologie, Physik, Kosmologie) nicht ganz anders denken könne und solle (Naturalismus), und wunderte sich schließlich, wozu diese ganze Bemühung denn überhaupt gut, nötig, hilfreich oder förderlich sein sollte (Kulturskeptizismus). Historische Relativierung und Pluralisierung und pragmatische Depotenzierung der Wahrheit waren so die beiden dominierenden Entwicklungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die sich bei Nietzsche verdichteten.

Dynamik der Perspektivenpluralisierung

Darauf konnte zunächst noch, wie bei Husserl, mit einem transzendentaltheoretischen Begriff von Horizont und Perspektive reagiert werden. Das änderte aber nichts am Zerfall der Transzendentaltheorie und an ihrer Umbesetzung durch Anthropologie, Fundamentalontologie und Hermeneutik. Unter diesen Bedingungen stellte sich allerdings verschärft die Frage nach dem Zusammenhang der jemeinigen Perspektive und der vermeinten Wahrheit. Ist Wahrheit als Wahrheit der Existenz, des Lebens oder des Daseins zu verstehen, dann werden Sprache und Schrift, die materiale Dimension des Zeichens, die Individualität und Leibhaftigkeit des Sprechers, die Idiomatik von Philosophie und Theologie oder die A- oder Polyzentrität kommunikativer und kognitiver Netzwerke und Geflechte zu prägnanten Gestalten ihrer Perspektivität. Nur in diesen mannigfachen Brechungen und Verflechtungen ist das zu finden, was als ›Wahrheit‹ thematisiert wird.

Religionstheoretisch gesehen wurde auf den Zerfall der einen Zentralperspektive in sich beschleunigender Weise pluralistisch reagiert: mit ›konfessionellen Bürgerkriegen‹ bis zum ›Kampf der Kulturen‹; mit Koexistenz im ›Religionsfrieden‹ bis zum Nebeneinander im ›Dialog der Religionen‹; mit Kulturrelativismus bis in den neopaganen ›fröhlichen Polytheismus‹; mit Generalisierung der ›eigenen‹ Partikularperspektive im Konfessionalismus bis hin zur Globalisierung der römischen Konfessionsperspektive auf die Ökumene, die Religionen, die Menschheit; mit der Existentialisierung und Individualisierung der Wahrheit oder ihrer Semantisierung und Pluralisierung in eine Vielzahl nur noch diskursrelativer Wahrheiten, die sich kaum mehr gegenseitig kommunizieren lassen; mit der Pragmatisierung von Wahrheit, ihrer postliberalen Bindung an lebenspraktische und lebensweltliche (Gruppen-)Vollzüge oder ihrer theoretischen Beschränkung auf ihre systemtheoretisch beobachtbare gesellschaftliche Funktion als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium der Wissenschaften; mit Versuchen einer semiotischen Perspektivenvermittlung bis hin zur semiologischen Dekonstruktion des universalen Codes; mit genderspezifischen Konkretionen des Wahren und Falschen und mit einer Vielzahl weiterer Perspektiven, die jede gesellschaftliche, religiöse oder wissenschaftliche Normalisierung und Stabilisierung nur als kurzzeitiges

Zwischenstadium auf dem Weg einer sich dynamisch ausdifferenzierenden Pluralisierung von Perspektiven erscheinen läßt.

Wie aber soll angesichts dieser Perspektivenpluralisierung noch von Wahrheit die Rede sein? Entsprechen doch den pluralen Perspektiven nicht weniger plurale Wahrheitsverständnisse und Wahrheitstheorien. Oder so zumindest scheint es. Denn daß in ihnen jeweils von Wahrheit die Rede ist, belegt keineswegs, daß es in ihnen stets um dasselbe geht. Daher bedarf es einer *Hermeneutik der Pluralität* der Rede von Wahrheit, die für den Gebrauch von ›Wahrheit‹ als semantische, pragmatische, existenzielle, rhetorische oder transzendente Figur und die damit jeweils verbundenen unterschiedlichen Probleme sensibilisiert. Das schließt nicht aus, sich auch um idealisierende Normierungen und präzisierete Wahrheitskonzepte für bestimmte Bereiche (Theorien, Wissenschaften, Rechtsverfahren, lebensweltliche Kommunikationszusammenhänge, religiöse Praxisformen usw.) zu bemühen. Doch die pluralen Perspektiven ihrerseits an *die* oder an *eine in bestimmter Weise verstandene* Wahrheit zurückzubinden, ist wiederum nicht aperspektivisch möglich, sondern nur in einer ausdrücklich als solcher ausgewiesenen Perspektive, wie sie etwa pragmasemiotische, interpretationistische oder lebenswelthermeneutische Entwürfe bieten. Einheit ist stets Resultat von Vereinheitlichung, und diese ist stets geleitet von Motiven und Interessen, die besser explizit zu machen sind. Auch die Bemühung um die Klärung und Bestimmung von Wahrheit ist dem nicht entnommen. Die hier versammelten Beiträge belegen es mannigfach – auch dort, wo sie das ausdrücklich bestreiten.

Pluralität in theologischer Perspektive

Das gilt auch für die theologischen Bemühungen um die Wahrheitsthematik. An der Aufgabe, Wahrheit als Wahrheit der Existenz oder des Lebens zu entfalten, und zwar nicht zentralperspektivisch, sondern in unvertretbar individueller Perspektive, hat die christliche Theologie seit ihren Anfängen teil. Die Prägnanz der theologischen Perspektive im Ausgang von der Geschichte Jesu Christi kann allerdings die entsprechenden Folgefragen nicht vergessen machen: Fraglich ist nicht nur, ob und inwiefern die verschiedenen religiösen, wissenschaftlichen und individuellen Perspektiven auf diese Geschichte wirklich plurale Perspektiven auf dasselbe oder denselben sind. Fraglich ist auch, ob und wie die pluralen Perspektiven *auf* Jesus Christus *durch* ebendiesen reguliert werden. Gleiches gilt für den Rekurs auf die Schrift oder die Tradition. Die Rekursgründe forcieren mindestens ebenso die Perspektivenpluralität, wie sie deren Einheit und Wahrheit verbürgen sollen. Wenn man beide Reduktionismen vermeiden will, den Rekurs auf eine a- oder zentralperspektivische Wahrheit ebenso wie den Absturz in einen relativistischen Perspektivismus, bedarf es näherer Untersuchungen und der eingehenden Ver-

ständigkeit über die Perspektivität der Wahrheit und die Wahrheit der jemeinigen Perspektive.

Die Unhintergebarkeit wie die Unüberschreitbarkeit der jemeinigen Perspektive muß in theologischer Perspektive allerdings fraglich werden – zuerst angesichts der Perspektive des Anderen, wie sie in der Geschichte Christi erzählt wird, dann aufgrund der fundamentalen Differenz, die durch Gottes Einbrechen in das menschliche Leben gesetzt wird und zur Einsicht in die Externität der eigenen Identität in Gottes Sichbeziehen auf uns in Christus führt, und nicht zuletzt angesichts gravierender Identitätsveränderungen im Lebensprozeß, seien sie pathologischer oder religiöser Art. Auch die Mach/Musilsche Diffusion des Subjekts oder dessen Abgründigkeit, wie sie von Freud über Lyotard und Lacan artikuliert wird, streuen Zweifel an der Stabilität und Definitivität der »eigenen« Perspektive und damit ihrer »Individualität«. Die bereits biblische Frage »Wer bin denn ich?« ist eine *offene* Frage nach der Identität und Jemeinigkeit der jeweiligen Perspektive – und B. Waldenfelds' Xenologie verschärft diese Frage noch, wenn das rätselhafte »ich« seiner selbst erst dem Anderen gegenüber gewahr wird.

Damit ist die kritische Frage aufgeworfen nach dem Verhältnis von *Perspektivität und Alterität*. Ist die Differenz radikaler Alterität mit der Figur der Perspektive überhaupt zu fassen, darzustellen, zu vermitteln; schließt sie den Anderen konstitutiv aus oder integriert sie ihn? Nur in meiner Perspektive ist mir der Andere zugänglich, aber in meiner Perspektive ist mir der Andere nie zugänglich als Anderer. Das unterstreicht noch einmal, wie problematisch die geläufige *façon de parler* vom »Perspektivenwechsel« oder der »Perspektivenübernahme« ist. Mit theoretischer Leichtigkeit wird vorgeschlagen, was praktisch bzw. lebensweltlich unmöglich ist, als könnte man sich an den Ort des Anderen begeben, ohne den eigenen Ort zu verlassen, oder als könnte man (umgekehrt gesagt) seinen eigenen Leib verlassen und in den eines anderen schlüpfen.

Die Absurdität dieser Vorstellung wird als umstürzende Figur in religiöser Rede zur Sprache gebracht – in Form und Funktion einer »absoluten Figur«. Mit Erinnerung an die Verkündigung Jesu und die Geschichte des Paulus gefragt: Lebt der christliche Glaube nicht von und mit solch einer »Absurdität« des *Perspektivenwechsels* – und zwar nicht eines theoretischen, sondern eines leibhaftigen? Wird, wer Christ wird, indem er vom Unglauben zum Glauben wechselt, nicht nur anders, sondern buchstäblich zu einem Anderen? Nehmen Christen nicht einen Standpunkt und eine Perspektive ein, die Nichtchristen gar nicht erschwinglich sind und die auch ihnen selbst als Nichtchristen nicht erschwinglich waren? Wer aber ist es dann, der hier »wechselt«, und wie sind die Kontinuität und Diskontinuität zwischen Vorher und Nachher, der »alten« und der »neuen« Perspektive zu fassen? Entweder zeigt sich hier, daß »Perspektive« ungeeignet ist, »den Wahrnehmungs- und Konversionscharakter des christlichen Glaubens« zu formulieren, oder in dieser Absurdität zeigt sich das »Außerordentliche« dieses Übergangs.

Um diese ›Absurdität‹ überhaupt zu bemerken, muß aber erst die Leibhaftigkeit der eigenen Perspektive geklärt werden, damit dieser identitätsverändernde Perspektivenwechsel nicht mit einem identitätswahrenden Wechsel ›theoretischer Perspektiven‹ verwechselt wird. Entscheidend ist, daß man sich hier nie nur allein sehen kann, sondern stets in Beziehungen verstehen muß. Im Wechsel vom Unglauben zum Glauben *wird* die jemeinige Perspektive eine andere, indem *ich anders gesehen* werde – nicht von mir oder von Anderen, denen auch ich ein Anderer bin, sondern von dem, der mich und Andere zu denen macht, die wir für einander sind, indem er mich und sie als seine Nächsten sieht und behandelt. Auch wenn ich selbst mich vor Gott nur als *peccator* verstehen kann, betrachtet Gott mich von sich aus als *justus*, weil und insofern er mich als den sieht, zu dem er mich macht. Beides ist wahr, wenn überhaupt eines wahr ist. Beide Wahrheiten heben sich aber nicht auf und lassen sich nicht ineinander überführen: Sie sind gebunden an die jeweilige Perspektive. Beide Wahrheiten lassen sich daher nur zusammen vertreten unter Wahrung der Differenz zwischen Gott und Mensch. Denn Gottes Fremdperspektive ist nie meine eigene: Als *Sünder* kann und muß ich mich selbst sehen, wenn ich mich vor Gott verstehe, als *Gerechter* aber kann ich Sünder mich selbst niemals sehen, sondern ich kann nur darauf hoffen, daß Gott mich so sieht und mich nicht der sein läßt, als den ich mich selbst sehe.

Oder anders gesagt: Daß ich Sünder bin, erschließt sich mir als Wahrheit in meiner Perspektive, weil ich mich selbst dazu mache und gemacht habe. Daß ich gerecht bin, bleibt dagegen eine mir unzugängliche Wahrheit in Gottes Fremdperspektive, der mich anders sieht, als ich mich selbst je sehen kann, indem er mich zu einem macht, zu dem ich mich selbst nie zu machen vermag. Deshalb ›bin‹ ich nie nur der, als der ich mich selbst verstehe und verstehen kann, sondern stets und entscheidend auch der, als der mich Gott versteht und nur Gott verstehen kann. Das macht meine Sicht auf mich und alles übrige nicht unwahr. Aber die Wahrheit meiner Perspektive hängt an der anderen Wahrheit einer anderen Perspektive, die meine nicht nur nicht ist, sondern niemals werden kann. ›Meine‹ Perspektive ist daher nicht nur nicht alles, sondern sie lebt davon, daß es eine andere Perspektive gibt, die niemals die meine zu sein vermag. In meiner Perspektive tritt das nur als unüberbrückbare Kluft und unendlicher Vorbehalt auf: Ich *weiß* mich als Sünder, aber ich *hoffe*, daß Gott mich gerecht macht. Die Differenz zwischen jenem Wissen und diesem Hoffen läßt sich nicht einziehen, sie hat auch nicht nur epistemologische oder anthropologische Valenz, sondern besitzt ontologisches Gewicht: Gäbe es nicht mehr als das, was es für mich gibt, gäbe es also nur das, was ich weiß und wissen kann, und nicht auch das, worauf ich hoffen kann und hoffen muß, dann gäbe es nicht nur nichts für mich, sondern es gäbe mich nicht. Umgekehrt gibt es mich nur, weil ich nicht nur der bin, von dem ich weiß und wissen kann, sondern auch der, von dem ich nur hoffen kann, daß Gott von ihm weiß, auch wenn ich selbst das nie wissen kann. Ich bin nur, weil ich ein anderer bin. Und nur in der unaufhebbaren Differenz und Koinzidenz beider Perspektiven läßt sich sagen, wer ich in Wahrheit bin.

Gottes Perspektive?

Das sind theologische Aussagen, aber sie nehmen keine ›Gottesperspektive‹ ein. Im Gegenteil, sie betonen gerade, daß diese Perspektive von uns nicht einzunehmen ist und auch nicht eingenommen werden kann. Nicht nur, weil wir dazu nicht in der Lage sind, sondern weil es sie als separate, besondere Perspektive *neben* unseren Perspektiven gar nicht gibt: Gottes Sicht steht unserer nicht zeit- und ortlos gegenüber, sondern vollzieht und vergegenwärtigt sich in jeder unserer Perspektiven als das, ohne das diese nicht sein könnten. Gott ist nicht an anderem oder an keinem, sondern an *unserem* Ort, in *unserer* Perspektive, und zwar am Ort und in der Perspektive *eines jeden von uns* als der, der uns anders ›sieht‹ als wir uns je sehen könnten, weil und insofern er uns zu anderen macht, als wir uns je zu machen vermögen. Eben diese universale schöpferische Gegenwart bei jeder Gegenwart von Geschaffenen ist Gottes Transzendenz. ›Ganz anders‹ ist Gott nicht aufgrund seiner unendlichen Ferne, sondern seiner immer noch größeren Nähe. Sie markiert eine Differenz, die *in* keiner Perspektive, aber *an* jeder auftritt, weil ohne sie nichts ist, was ist. Diese Differenz pflegt als Differenz von ›Gott und Welt‹ bzw. ›Schöpfer und Geschöpf‹ symbolisiert zu werden – eine Differenz, die sich *in* der Welt an nichts ausweisen läßt, aber von der her alles, was in der Welt ist und sein kann, als ›Geschöpf‹ zu bestimmen ist, das sich dem ›Schöpfer‹ verdankt.

Was demgegenüber als ›Gottesperspektive‹ im Unterschied zu unseren Perspektiven ausgegeben zu werden pflegt, ist nichts als ein abstraktes Konstrukt, entworfen als Kontrastfolie, die destruiert wird, um etwas anderes deutlich zu machen: daß es überhaupt keine Perspektiven gäbe, wenn es nicht immer schon mehr als nur eine Perspektive gäbe. Perspektiven sind plural, oder es gibt sie nicht. Weil es sie aber gibt, gibt es nichts, was nicht *auch anders* gesehen, verstanden, gedacht, beurteilt oder getan wird bzw. werden könnte. Das Universum ist nicht nur plural, es existiert auch nur in einer sich ändernden Vielzahl von Perspektiven als kontingente Vielfalt seiner jeweiligen Deutungen.

Wenn das aber gilt, wenn jede Behauptung, jede Einsicht, jedes Zeugnis *in* einer Perspektive ›from here and now‹ loziert ist und damit in Differenz und (meist auch) Konkurrenz zu anderen steht, dann folgt daraus die Destruktion einer ort- und zeitlosen Metaperspektive, wie sie von H. Putnam formuliert wurde: »Es gibt keinen Gottesgesichtspunkt, den wir kennen oder uns mit Nutzen vorstellen könnten, sondern nur die verschiedenen Gesichtspunkte tatsächlicher Personen, die verschiedene Interessen und Zwecke erkennen lassen, denen ihre Beschreibungen und Theorien dienlich sind«³⁰. Nur, wie fraglos kann diese Destruktion sein, wenn sie nicht selber metaperspektivisch verfaßt sein will? Provoziert sie nicht ihrerseits den ebenso begründeten wie

³⁰ H. PUTNAM, Vernunft, Wahrheit und Geschichte, Frankfurt a.M. 1990, 76.

akzeptablen Widerspruch, der mit dem radikalen Pluralismus einhergeht? Der Kontext von Putnams klassisch gewordener These ist die Diskussion um das Idealismusproblem in der Version des ›Gehirns im Tank‹: »Die Annahme, es könnte eine Welt geben, in der *alle* fühlenden Wesen Gehirne im Tank sind, setzt also von vornherein einen Gottesgesichtspunkt voraus bzw., genauer gesagt, eine Wahrheitsauffassung ohne Blickpunkt: die Wahrheit gilt als völlig beobachtungsunabhängig«³¹. Bemerkenswert daran ist, wie Putnam diese Wendung als gängigen Topos gebraucht, als scheinbar fraglose Widerlegung jener Annahme durch Rückführung auf einen von ihr (angeblich) in Anspruch genommenen Gottesgesichtspunkt.

Genau der aber ist durchaus vorstellbar und wird auch vorgestellt, in religiöser Rede paradigmatisch im Gebet als Gegenüber der Anrede oder im Wort der Vergebung, im Gesang, in der Liturgie und in den biblischen Texten, direkt in erzählter Gottesrede und indirekt als Gegenüber des Bundes oder als Grund der prophetischen Rede. Nicht zuletzt in der Literatur ist diese Imagination präsent, prominent in jeder Faust-Dichtung, aber auch in H. Mulischs ›Die Entdeckung des Himmels‹³² und in vielen anderen Beispielen, die sich hier nennen ließen. Theologie, die all das erkundet und reflektiert, kann deshalb nicht von der Thematisierung dieser imaginierten Perspektive absehen – was mitnichten heißt, *selber* diesen Standort einnehmen zu müssen. Die Frage ist nur, ob und wie mit ihm theologisch argumentiert werden kann. Wird der (angeblich ortlose) Gottesgesichtspunkt nicht gerade dadurch schon perspektivisch partikularisiert, daß man sich argumentativ auf ihn beruft? Kann er argumentativ anders als ein *besonderer* Gesichtspunkt ins Spiel gebracht werden, auch wenn für ihn universale Geltung beansprucht wird? Und kann diese Geltung nicht immer nur *beansprucht* werden, indem man darauf setzt, daß er sich in jeder Perspektive selbst überzeugend zur Geltung bringt?

Christliche Theologie ist hier sachlich und methodisch auf bestimmte Entscheidungen verpflichtet. Zum einen kennt sie den Gottesgesichtspunkt nur so, wie sie auch Gott kennt: in der spezifischen Konkretion der Christusgeschichte, ihrer komplexen Voraussetzungen und Vorgeschichten und mannigfachen Aufnahmen, Fortsetzungen und Vergegenwärtigungen. Sachlich kommt das in den Figuren der ›Inkarnation‹ oder der ›Offenbarung‹ zum Ausdruck. Denn, mit Johannes und Matthäus gesagt, ›Nur wer mich kennt, kennt den Vater, wer mich kennt, kennt ihn aber auch‹. Einen Gottesgesichtspunkt kennen Christen daher nur als Christusgesichtspunkt, und das ist es auch, was christliche Theologie als Gottesgesichtspunkt entfaltet.

³¹ Ebd., 76.

³² H. MULISCH, Die Entdeckung des Himmels, München/Wien 1993; allerdings sind die ›Prologe im Himmel‹ nicht ›vom Standpunkt Gottes‹ aus vorgestellt, sondern von demjenigen der himmlischen Zwischenwesen.

Zum andern aber kann sie diesen so imaginierten Gottesgesichtspunkt nur thematisieren, indem sie ihre Thematisierung methodisch deutlich von ihm unterscheidet. Sie redet immer in eigener Verantwortung und kann sich von dieser nicht mit dem Verweis auf das entlasten, von dem sie redet. Aber indem sie zwischen ihrer Perspektive und der Gottesperspektive unterscheidet, ohne die eine auf die andere zu reduzieren oder an ihre Stelle zu setzen, schafft sie die zeichen- und interpretationstheoretischen Voraussetzungen dafür, in zwei verschiedenen Interpretationsreihen an sie anzuknüpfen: Sie kann in der Tradition ›prophetischer Theologie‹ die Sicht der im Glauben gelebten und erlebten Gottesperspektive aufnehmen und den ihr vorgegebenen Gottesgesichtspunkt in Teilnehmerperspektive auslegen und entfalten, also *autoritative Lehre* werden. Sie kann aber auch in der Tradition neuzeitlicher Theologie an die Differenz ihres Standpunkts von dem der (dann nur als *Anspruch* zu charakterisierenden) Gottesperspektive anknüpfen und sich als kritisch-unterscheidende bzw. systematisch-entfaltende *theologische Reflexion über* jenen Gottesgesichtspunkt in Beobachterperspektive entwerfen. Im einen Fall denkt und argumentiert sie *in* der aufgenommenen Gottesperspektive, im anderen Fall spricht sie *über* sie. Im einen Fall redet sie auf bestimmte Weise von Gott, im anderen davon, daß andere auf bestimmte Weise von Gott reden. Im einen Fall argumentiert sie z. B. ›mit dem Willen Gottes‹, den zu kennen sie voraussetzt und als Grund ihrer Argumentation in Anspruch nimmt. Im anderen Fall sieht sie darin ein Hineindrängen vortheoretischer Intuitionen in die Theologie, die ihr Reden ambig macht und theologische Aussagen oszillieren läßt zwischen der Wiedergabe gelebter Glaubensüberzeugungen und überschießenden theoretischen Präntionen.

Beide Interpretationsreihen sind durchaus seriöse theologische Aufgaben. Beide schließen sich auch nicht aus. Beide sind idealiter vielmehr stets zusammen zu verfolgen, um zu verhindern, daß Theologie unkritisch zur religiösen Prophetie oder nicht weniger unkritisch zur nichttheologischen Religionswissenschaft wird. Beide sind eben deshalb aber auch wohl zu unterscheiden, um nicht Aussagen der einen als Aussagen der anderen Interpretationsreihe zu präsentieren und damit nur Verwirrung zu stiften.

Zur kritischen Kontrolle dieser Gefahr ist Putnams Frage hilfreich und passend: »Von wessen Gesichtspunkt wird die Geschichte eigentlich erzählt?«³³. Erzählen kann man von der Perspektive Gottes und auch von ihr singen, aber wird von oder mit ihr argumentiert, dann muß man sich kritisch der Differenz zwischen *theologischer Lehre* und *theoretischer Reflexion* bewußt sein, um die Argumente nicht unpassend und pragmatisch abwegig werden zu lassen.

³³ PUTNAM, Vernunft, Wahrheit und Geschichte, s. Anm. 30, 76. Vgl. R. RORTY, Putnam and the Relativist Menace, in: DERS., Truth and Progress. Philosophical Papers, vol. 3, Cambridge 1998, 43–62, 51f: »I cannot see what ›idealized rational acceptability‹ can mean except ›rational acceptability to an ideal community.‹ Nor can I see how, given that no such community is going to have a God's-eye view, this ideal community can be anything more than *us* as we should like to be.«

Überschießend dagegen ist Putnams These, ›daß es keinen Gottesgesichtspunkt gebe‹. Das ist eine ebenso unbeweisbare Behauptung wie ihr Gegenteil. Bewegt man sich mit dieser Frage aber diesseits oder jenseits der Beweisbarkeit, und ist diese Vorstellung gleichwohl nicht sinnlos (sonst würde die These nicht als negatives Argument aufgestellt und diese Vorstellung im religiösen Glauben kaum die basale Rolle spielen, die ihr dort zukommt), dann ist der fraglos *negative* Gebrauch als kritischer Topos ebenso prekär wie der positive. Beides macht nur Sinn im Horizont bestimmter und eben nicht aller Perspektiven. Wenn ›es Gott gibt‹ – und das ist sowenig ein Urteil epideiktischer Beweise wie dessen Gegenteil – gibt es auch dessen ›Gesichtspunkt‹, auch wenn der ›allsehend‹ sein sollte, was wir nicht ›wissen‹, sondern höchstens hoffen oder fürchten. ›Daß wir diesen außergewöhnlichen Gesichtspunkt nicht kennen‹, gilt deshalb auch nicht ›für jeden‹, sondern nur für manche. Schließlich sagen Christen im Bekenntnis, daß der Gesichtspunkt Gottes in der perspektivischen Konkretion Christi und des Zeugnisses davon für alle zutage getreten sei. Entsprechend geht jede der drei ›monotheistischen‹ Religionen davon aus, daß im Dekalog der Wille Gottes formuliert ist und rekuriert damit auf dessen Gesichtspunkt.

Dieser Rekurs ist im übrigen auch nicht auf religiöse Rede beschränkt. Kants *heiliger* Wille wie Levinas ›unbedingter‹ Anspruch des Anderen sind konkrete Figuren für den Willen des Heiligen³⁴. Daher gilt auch nicht ›für jeden‹, daß wir uns diesen Gesichtspunkt nicht ›mit Nutzen vorstellen könnten‹. Das gilt nicht nur für Christen nicht, sondern auch für manchen Moralphilosophen nicht. Selbst Kant operiert mit einer solchen regulativen Vorstellung, die durchaus ›von Nutzen‹ sein kann, wenn nicht sogar ›als Vorstellung‹ notwendig. Die überschießenden Behauptungen Putnams sind deshalb nur als fragwürdige Übertreibungen des anderen Teils seiner These plausibel, daß es ›für uns‹ nur plurale Perspektiven gibt. Das gilt in der Tat auch für die der Christen und selbst für diejenige Christi. Auch diese sind jeweils bestimmte Perspektiven unter anderen. Das macht sie nicht alle gleich gültig und schließt sehr unterschiedliche Gewichtungen zwischen ihnen nicht aus, wie gerade das Verhältnis der christlichen Perspektiven untereinander und zu derjenigen Christi belegt: an dieser orientieren sich alle Christen, gleich welcher Konfession, so sehr sie sich sonst auch voneinander unterscheiden mögen.

³⁴ Vgl. zur Verwandtschaft von Kant und Levinas: N. FISCHER/D. HATTRUP, *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2000.

Wege zur Wahrheit – Wirken der Wahrheit

Perspektiven sind irrtumsanfällig, und zwar alle. Es gibt keinen ›Ort‹ im Horizont unserer Welt, von dem aus irrtumsfrei zu urteilen wäre, weil er dieser Gefahr enthoben wäre. Und es gibt keine Perspektive, neben der es nicht auch eine andere gäbe. Selbst wenn es irgendwo einen ›view from nowhere‹ gäbe, wäre der entweder unerschwinglich, oder die inkriminierte Differenz wäre zumindest *für den* überflüssig geworden, der diesen Ort – wie auch immer – erreicht hätte und sich an ihm befände. Daher ist der »völlige Verzicht auf das Ideal des Wahrheitsbesitzes, und sei es als regulatives Ideal« mittlerweile common sense. Denn die Fallibilität der Wahrheitsansprüche läßt den Gedanken »eines ultimativen Erkenntnisbesitzes, eines Endpunkts der Wahrheitserfassung, leer« werden³⁵. Nicht Besitz, sondern *Suche* sei die humane Einstellung zur Wahrheit.

Doch man sucht nicht, um nicht zu finden. Die ›kritische Wende‹ von der Präntention des Besitzes zur angeblich humanen ›Suche‹ verfehlt ihre Pointe, wenn sie dem Suchen das Findenkönnen bestreitet. Wer das pauschal ausschließt, gibt nicht den falschen Anspruch auf Besitz auf und behält nur das ›richtige‹ Suchen zurück, sondern hebt dieses selbst auf und zerstört es. Der richtige Verzicht auf unmöglichen Wahrheitsbesitz verpflichtet nicht zu einem Suchen ohne jedes Finden. Nicht daß Wahrheit nicht erreicht und erfaßt werden könnte ist die Folge der Einsicht in die unlösliche Verknüpfung von Wahrheit und Perspektivität, sondern daß sie jeder selbst finden muß, weil sie nur in der eigenen Perspektive zu finden ist, daß sie von einem selbst aber auch meist noch besser und von anderen durchaus auch anders erreicht und erfaßt werden könnte.

Es gibt nie nur meinen Weg zur Wahrheit, weil es nicht nur meine Perspektive gibt. Zum Besitz allerdings wird Wahrheit nie. Man ›hat‹ nicht, was einen wahr macht, und man sollte anderen nicht bestreiten, daß das auch für sie gilt. Ja, daß Andere besser erfaßt haben könnten, was wahr ist, ist nie auszuschließen: Sie könnten recht haben. Aber das könnte auch ich. Doch beides bleibt offen, wenn man die eigene Einsicht als Wahrheitsbesitz mißversteht. Man muß zum Zug kommen lassen, was als Wahrheit *wirksam* ist. Und das geschieht nur, indem man in der jeweils eigenen Perspektive mit dem anderen in jeweils seiner Perspektive kommuniziert und vice versa. Kommunikation ist das Mittel, die eigene Perspektive zu erweitern und zu verändern, ohne sie zu verlassen, und die Perspektive des Anderen wahrzunehmen und zu würdigen, ohne sie sich selbst zu überlassen oder sich einverleiben zu wollen. Kommunikation erlaubt, Wahrheit zu teilen, ohne sie aus ihrer Bindung

³⁵ M. SEEL, Über Richtigkeit und Wahrheit, s. Anm. 16, 63. Seel koppelt diese kritische Einsicht allerdings mit einer – weniger kritischen – Invektive gegen die Theologie: »Allwissenheit ist ein hölzernes Eisen« (Bestimmen und Bestimmenlassen. Anfänge einer medialen Erkenntnistheorie, in: ebd., 146-166, 156). Ob sie als Eigenschaft Gottes konsistent explikabel ist, wird von ihm – im Unterschied zu V. Brümmer und seiner Schule – schlicht nicht reflektiert.

an die je eigene Perspektive zu lösen oder zum selbstverfügbaren Besitz zu pervertieren. Denn wer kommuniziert, tauscht Wahrheit nicht wie eine Ware, sondern schafft Situationen, in denen sie selbst wirksam werden kann. Nur so wird sie in unserer Perspektive zur Wahrheit. Nur so gibt es sie.