

# Der Mut, die Wahrheit beim Namen zu nennen

## Gedanken zur Dogmatik

von Otmar Meuffels

Vor dem Hintergrund radikal skeptischer Positionen entfaltet der Autor ein kontextuell geschichtliches Verständnis von Wahrheit, das offenbarungstheologisch anschlussfähig ist. Mit Bezug auf Platon, Parmenides und Aristoteles wird der Begriff einer widerständigen Wahrheit (Blumenberg) formuliert, die sich lebenspraktisch in einem identitätsstiftenden und kommunikativen Dialogprozess (Foucault) niederschlägt. So wird die Lichtmetaphorik des Johannesevangeliums lesbar als Inanspruchnahme (Dalferth) der Wahrheit Gottes durch einen Glauben, der sich durch das zweifache Zeugnis von gelebter Nachfolge und dogmatischer Reflexion bewährt.

### 1. Literarische Bemühungen um die Suche der Wahrheit

Michel de Montaigne zeigt sich in seinen Essais, was die Wahrheitssuche betrifft, als Skeptiker:

„Es ist eine gefährliche und folgenreiche Anmaßung – und zeugt obendrein von absurder Dummdreistigkeit –, alles, was unsre Vorstellung übersteigt, für nichts zu achten; denn habt ihr erst einmal nach Maßgabe eures ach so großartigen Verstandes die Grenzen von Wahrheit und Lüge festgelegt, und es findet sich, daß ihr plötzlich an Dinge zu glauben gezwungen seid, die an Befremdlichkeit die von euch geleugneten noch übertreffen, bleibt euch nichts anderes übrig, als eure ganze Grenzziehung wiederaufzugeben.“<sup>1</sup>

Johann Wolfgang von Goethe nennt das „Wahre“ dagegen „gottähnlich: es erscheint nicht unmittelbar, wir müssen es aus seinen Manifestationen erraten“.<sup>2</sup> Noch deutlicher findet sich diese Überzeugung in seiner Witterungslehre: „Das Wahre, mit dem Göttlichen identisch, läßt sich niemals von uns direkt erkennen, wir schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen.“<sup>3</sup> Solche symbolischen Brücken reichen unmittelbar ins Geheimnis des Lebens. Berthold Brecht – um einen dritten Autor zu nennen – transformiert die Wahrheitsthematik durch eine kritisch-konsensstiftende Kommunikationsfunktion und schreibt unter dem Titel „Die Wahrheit“ einigt: „Freunde, ich wünschte, ihr wüßtet die Wahrheit und sagtet sie! [...]“

<sup>1</sup> H. Stilet (Übers.), Michel de Montaigne, Essais. Erste moderne Gesamtübersetzung (Die andere Bibliothek), Frankfurt am Main 1998, 1. Buch, 97f., hier: 98.

<sup>2</sup> J. W. v. Goethe, Maximen und Reflexionen, in: E. Trunz (Hg.), Goethes Werke, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Bd. 12: Schriften zur Kunst und zur Literatur, Maximen und Reflexionen, München <sup>9</sup>1981, 366.

<sup>3</sup> J. W. v. Goethe, Versuch einer Witterungslehre, in: E. Trunz (Hg.), Goethes Werke, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Bd. 13: Naturwissenschaftliche Schriften I, München <sup>8</sup>1981, 305.

Brüder, mit dieser Frage will ich gleich beginnen: Hier aus unsrer Lage gibt es kein Entinnen. [...] Freunde, ein kräftiges Eingeständnis und ein kräftiges WENN NICHT!<sup>4</sup> Schließlich hat Jonathan Lethem, der Star der amerikanischen Schriftstellerzunft, im Rahmen der Postmoderne und ihrer digitalen Zeit “yet another world” beschrieben und mit ihr eine „Unendlichkeit möglicher Identitäten“<sup>5</sup> als „simulierte[r] Welten“<sup>6</sup>, in welcher sich die Rede von Wahrheit nicht mehr problemlos verorten lässt. Beispielhaft steht dafür der Vorwurf, den der Protagonist einem seiner Freunde im Streit vorhält: „Du tust doch die ganze Zeit nur so, als wüsstest du mehr als wir, in Wahrheit bluffst du.“<sup>7</sup>

Die angedeuteten Richtungen radikaler Skepsis und des totalen Relativismus (Montaigne, Lethem) sind nicht hilfreich für die eigene, das heißt personale und persönliche Identifikation im Verhältnis zu anderen und führen auch nicht zu einer stabilen Sozialität in gefährdenden Konfliktsituationen. Allerdings könnten Goethes Hinweise auf einen umfassenden Orientierungsraum und die ihn strukturierenden Wahrheitssymbole bzw. die von Brecht angesprochene Wahrheitsdynamik innerhalb der Kommunikation theologisch fruchtbar gemacht werden.

Bevor wir uns dieser Aufgabe stellen, gilt unsere Aufmerksamkeit jedoch zunächst den Wahrheitsspuren in der philosophischen Reflexion.

## 2. Wahrheit als Widerstand im Denken und Sprechen

*Homer* hat die Rede von „Wahrheit“ als inter-subjektive Funktion genutzt, um einerseits das *Un-verborgene* [alethes/ἀληθές] erscheinen zu lassen und es zugleich dem *Verborgenen* [lathon/λαθόν] entgegenzusetzen: „Also sprach er zu ihr [Pallas Athene] und sagte geflügelte Worte – Freilich nichts Wahres [ἀληθέα]; er ließ die Geschichte ja schnell wieder fallen, [I]enkte doch stets in der Brust den Verstand auf vielerlei Vorteil.“<sup>8</sup> Die menschliche Rede ist dazu notwendig, das Verborgene im Unverborgenen darzustellen und das Seiende „tatsächlich“ sinnhaft im Gesamten des Ganzen der Götter zu benennen.<sup>9</sup> Bei *Parmenides* wird die Wahrheit auf das Seiende bezogen und in Antithese zum Meinen und Scheinen ausgelotet. Überzeugungskraft entfaltet allein die Nachforschung über die Wahrheit vermittels der Prozedur des Denkens, die auf den Weg einer Suche verweist, die wir heute unter dem Titel des diskursiven Denkens verhandeln.<sup>10</sup>

<sup>4</sup> B. Brecht, *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, Bd. 3: Gedichte 1, Frankfurt am Main 1997, 409.

<sup>5</sup> J. Lethem, *Chronic City*, Stuttgart 2011, 238.

<sup>6</sup> Ebd., 241.

<sup>7</sup> Ebd., 169.

<sup>8</sup> *Homer*, *Odyssee*, griechisch und deutsch, Übertragen von A. Weiher, mit Urtext, Anhang und Registern, Einführung von A. Heubeck (Sammlung Tusculum), Düsseldorf 2007, 358f. (13, 254f.).

<sup>9</sup> Vgl. I. Schlüßler, Art. Wahrheit/Wahrhaftigkeit IV. Philosophisch, in: TRE 35 (2003) 347–363, hier: 347f. sowie J. Szajf, Art. Wahrheit, I Antike – A. Anfänge bis Hellenismus, in: HWP 12 (2004) 47–54, hier: 48.

<sup>10</sup> Vgl. U. Hölscher (Hg.), *Parmenides*, Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente, griechisch und deutsch (stw 624), Frankfurt am Main 2007. Im Fragment 2 (ebd. 14f.) heißt es: „So komm denn, ich will dir sagen – [...] – welche Wege des Suchens allein zu denken sind. Der eine: dass (etwas) ist, und dass nicht zu sein unmöglich ist, ist der Weg der Überzeugung, denn die geht mit der Wahrheit. Der andre: dass (etwas) nicht ist, und dass nicht zu sein richtig ist.“

Ein Denkinhalt ist nach Parmenides immer durch kontradiktorische Möglichkeiten geprägt (es ist – es ist nicht), wobei die „Erkennbarkeit [...] Kriterium des Seins“<sup>11</sup> ist. Uvo Hölscher kommentiert diese Einsicht so: Das „Seiende [ist] mit allen seinen Kennzeichen versehen und zeigt sich zuletzt als der Grund der Wahrheit dieses Denkens: das Denken empfängt seine Gültigkeit wiederum von der Instanz des Seienden. [...] nicht das Sein ist im Denken verwurzelt, sondern das Denken im Sein. [...] Die Identität des Seienden verbürgt die Wahrheit des Denkens.“<sup>12</sup> In Fragment 6 wird betont, dass das Sagen sowie Denken ein Weg des Suchens ist, dessen Benennen und/oder Nicht-Sagen in den gegebenen Gegensätzen (Fr. 9) sowie in den Irrtümern (Fr. 8) gründet. So entspringen Denken und Sprechen in der Wahrheit der differenzierten (Seins-) Wirklichkeit und nicht im Nichts:<sup>13</sup> „Aber nachdem nun alles Licht und Nacht benannt ist oder mit den ihren Kräften entsprechenden Namen, jeweils für die verschiedenen Dinge, so ist das Ganze voll von Licht zusammen und unsichtbarer Nacht, beiden gleichstarken, da bei keinem der beiden ein Nichts ist.“<sup>14</sup>

Mit der griechischen Klassik – Platon und Aristoteles – entfaltet die Philosophie eine therapeutische Funktion als Pädagogie der Wahrhaftigkeit mit einem entsprechenden Grundethos.<sup>15</sup> Bei Platon findet sich eine Korrelation von Wahrheit und Wissen als dem erkennbaren Wirklichen.<sup>16</sup> Er kennzeichnet das erkannte Etwas als ausgezeichnetes Seiendes durch eine Rede vom Wahren, in der die Lichtmetapher oder das Sonnengleichnis bedeutsam werden: Das Licht verleiht den Gegebenheiten die Sichtbarkeit, sodass die Unverborgenheit (Wahrheit) als Einsicht gegeben ist.<sup>17</sup> Diese Erkenntnisse werden im Spannungsbogen von Wahrheit und Wirklichkeit bereits bei Sokrates durch das eigene Leben bzw. Sterben verifiziert, was sich ausdrücklich im platonischen Dialog *Phaidon* findet.<sup>18</sup> Michel Foucault notiert in diesem Zusammenhang: „Darum geht es. Dafür, daß man sich wirklich dem Tod aussetzen kann, wenn man die Wahrheit im Rahmen einer demokratischen Regierungsform sagen will, gibt Sokrates ein ganz konkretes Beispiel, das er seiner eigenen Erfahrung und seinem eigenen Leben entnimmt.“<sup>19</sup>

Aristoteles verortet Wahrheit und Falschheit in dem Ist-Sagen (Logos) des Verstandesurteils, indem beide zum einen der Theorie der praktischen Kompetenz der Weisheit und

<sup>11</sup> U. Hölscher, Kommentar, in: Parmenides, Vom Wesen des Seienden (wie Anm. 10), 81.

<sup>12</sup> Ebd., 98f.

<sup>13</sup> Vgl. ebd., 120f.

<sup>14</sup> Ebd., 30f. (= Fr 9,1–7).

<sup>15</sup> Platons Höhlengleichnis ist eine „Darstellung der *conditio humana*“ und zugleich eine Aufforderung, die menschliche „Situation mittels Bildung (*paideia*) zu verbessern.“ Vgl. M. Erler, Platon (Beck'sche Reihe 573), München 2006, 161.

<sup>16</sup> Vgl. G. Eigler (Hg.), Platon, Werke in acht Bänden, Bd. 5: Phaidros, bearb. von D. Kurz, Darmstadt 2011, 134 a (220f.).

<sup>17</sup> Vgl. G. Eigler (Hg.), Platon, Werke in acht Bänden, Bd. 4: Platon: Der Staat, bearb. von D. Kurz, Darmstadt 2011, 506 d–508 d (534–543). Vgl. Szaiß, Wahrheit (wie Anm. 9), 50.

<sup>18</sup> Vgl. G. Eigler (Hg.), Platon, Werke in acht Bänden, Bd. 3: Phaidon, in: bearb. von D. Kurz, Darmstadt 2011, 107a–d (168–171), 115a–117e (196–205).

<sup>19</sup> M. Foucault, Der Mut zur Wahrheit (Die Regierung des Selbst und der anderen II), Vorlesung am Collège de France 1983/84. Aus dem Französischen von J. Schröder, Berlin 2010, 108.

zum anderen dem Wahrsagen (*phronesis*), aber nicht der Ontologie zugeordnet werden.<sup>20</sup> In diesem Gefüge bringt sich die Wahrheit selbst zur Geltung: „[...] von der Wahrheit selbst genötigt“<sup>21</sup>, schreibt Aristoteles. Der Mensch ergreift also nicht selbst die Wahrheit, sondern die Wahrheit ergreift umfassend den Menschen im Denken und Sprechen, und zwar in den Differenzen der Wirklichkeit.<sup>22</sup> Hans Blumenberg merkt dazu an: „Die Wahrheit ist mächtig; nur wer sich verhält, als traue er ihr keine Macht zu, dem zeigt sie diese Macht *als* Widerstand.“<sup>23</sup> Diese Wahrheit als Widerstand ereignet sich somit in jener Wirklichkeit, die wir interpretieren, differenzieren und inhaltlich wertend kommunizieren, um die eigene Identität und unsere Gesellschaft immer neu auszugestalten, wozu wir Wahres und Falsches zum Zweck eines guten, sozialen Leben benennen. Aber das Lebensverhältnis zur Wahrheit als Widerstand verweist auch auf das Sterben. Darauf verwies bereits der Tod des Sokrates. Wir beziehen uns darüber hinaus auf den von Foucault propagierten *Mut zur Wahrheit*, für dessen Erörterung in der Differenz von Leben und Tod der Rekurs auf die Philosophie der Kyniker hilfreich ist.

### 3. Die Wahrheit als privilegierter Ort der Bezeugung

Michel Foucault hat in seinem Werk *Der Mut zur Wahrheit* die Modalität des Wahrsprechens (*parrhesia*) im Spiel zwischen Subjekt und der Wahrheit thematisiert.<sup>24</sup> Er konzentriert sich dabei auf Sokrates und die Kyniker. Die Modalität des Wahrsprechens wird durch eine als *parrhesia* bestimmte Lebenseinstellung charakterisiert, in der das eigene Leben in dieser bestimmten Seinsweise ebenso wie die Beziehung zu anderen riskiert werden. Die *parrhesia* wird einerseits an einem privilegierten *topos* ausgeübt, um an diesem Ort der Wahrheit die Wahrheit hervortreten zu lassen und die Verifikation sowie die Wirkung auf den Anderen im Diskurs (in der *polis*) hervorzubringen; andererseits erfordert sie die Formgebung (*tropos*) des eigenen Lebens: Der *topos* soll dem *tropos*

<sup>20</sup> Vgl. *Aristoteles*, Nikomachische Ethik, nach der Übersetzung von E. Rolfes, bearb. von G. Bien (Philosophische Schriften in sechs Bänden 3), Hamburg 1995, VI 2, 1139 b 12f (133). Vgl. auch *Aristoteles*, Metaphysik, Erster Halbband: Bücher I (A)–VI(E) (PhB 307), Hamburg <sup>3</sup>1989, 1011b (168–171) sowie *Schlüßler*, Wahrheit/Wahrhaftigkeit (wie Anm. 9), 350 und *Szaif*, Wahrheit (wie Anm. 9), 52.

<sup>21</sup> *Aristoteles*, Metaphysik, 984 b 8–11(22f.).

<sup>22</sup> Aristoteles spricht von Wahrheitsvermutungen. Alle Menschen haben etwas in sich selbst, das in Beziehung zur Wahrheit steht (EE I 6, 1216b30f.). Als Gesamtheit können die suchenden Menschen die Wahrheit nicht verfehlen (Met III, 993a30a [70f.]), wobei ihr Verhältnis zur Wahrheit die gesamte Lebensform und die Vernunft umgreift. Vgl. *O. Höffe*, Aristoteles (Beck'sche Reihe 535), München <sup>3</sup>2006, 99f. Aristoteles schreibt: „Der Schluß im *Untersuchungsgespräch* ist der, welcher aus einleuchtenden (Annahmen) zum Schlussergebnis kommt. Es sind aber wahre und unmittelbare (Annahmen) solche, die nicht über andere vermittelt, sondern durch sich selbst die Gewähr besitzen, – man darf nämlich bei den wissenschaftlichen Anfangsgründen nicht nach dem ‚aufgrund wovon?‘ suchen, sondern (muß annehmen), daß jede der Anfangsannahmen selbst für sich selbst beglaubigt ist –, einleuchtend dagegen (sind Annahmen), die allen oder den meisten oder den Klugen so scheinen, und bei diesen (letzteren) wieder entweder den meisten oder den angesehensten und namhaftesten“ (*Aristoteles*, Organon, Bd. 1, Topik [PhB 492], Hamburg 1997, 100b18–23 [2f.]).

<sup>23</sup> *H. Blumenberg*, Paradigmen zu einer Metaphorologie (stw 1301), Frankfurt <sup>4</sup>2009, 48.

<sup>24</sup> *Foucault*, Mut zur Wahrheit (wie Anm. 19), 14f. Vgl. auch *O. Meuffels*, Ein eschatologisches Triptychon. Das Leben angesichts des Todes in christlicher Hoffnung, Tübingen 2012 (Religion in Philosophy and Theology 64), 156–158.

entsprechen. Ziel ist dabei zunächst die Identität des Selbst, dessen ausgezeichnete Wirklichkeit zum Zeugnis der Wahrheit befähigt. In einer Selbsterkenntnis als Prüfung soll der „Diskurs der Bestandsaufnahme des Selbst [...] die sichtbare Gestalt bestimmen, die die Menschen ihrem Leben geben sollen. Dieses Wahrsprechen [...] ist [...] dem Risiko und der Gefahr ausgesetzt, den Menschen zu sagen, was sie an Mut brauchen und was es sie kosten wird, um ihrem Leben einen gewissen Stil zu verleihen“.<sup>25</sup> Konzentriert im Schicksal des Sokrates wird die „Bedeutung dieses Todes für den philosophischen Diskurs, die philosophische Praxis und die philosophische Rationalität grundlegend“<sup>26</sup> anerkannt, um in der Reinigung des Subjekts für die Wahrheit und in der Unterscheidung von *Wahrsprechen und Veridiktion*, d. h. genau im Diskurs als jene Haltung des Sokrates, in der er den Spielraum der Wahrheit eröffnet, junge Menschen dazu zu befähigen, sich selbst darum zu kümmern, eine Form und Modalität des Lebens in Reflexion und Praxis der Philosophie auszubilden.<sup>27</sup>

Interessanterweise verbindet Foucault seine Überlegung zur *parrhesia* mit der christlichen Spiritualität, um die Wahrheitsfrage mit der Suche nach dem wahren Leben bzw. nach Identität zu konfrontieren. Die theologische, platonisch geprägte Rede von der wahren Liebe betont sowohl die Offenheit als auch das Geradlinige, welches mit dem Gerechten übereinstimmt. Wird das Leben auf Liebe und Wahrheit hin exponiert, zielt die Manifestation der Wahrheit in Veridiktion auf Wahrheitsrede im Diskurs ab. Vor diesem Hintergrund findet sich auch der bedeutungsvolle Kern des Kynismus: „das wahre Leben [ist] das Leben der Wahrheit [...], das die Wahrheit offenbart, das die Wahrheit in der Beziehung zu sich selbst und den anderen praktiziert, und zwar so, daß dieses Leben der Veridiktion die Verwandlung der Menschheit und der Welt zum Ziel hat.“<sup>28</sup> Hier zeigt sich die „Matrix eines Lebens“,<sup>29</sup> welches die Manifestation der Wahrheit im Diskurs des Logos praktisch verifizieren kann. Das eigene Leben ist somit ein privilegierter Ort zur Benennung der Wahrheit. Diese frühe, philosophische Entwicklungen kann auf alttestamentliche Fakten hin fruchtbar geöffnet werden: Im hebräischen Bereich wird Vertrauen, Zuverlässigkeit (*'emûn*) der Beständigkeit und Wahrhaftigkeit (*'emûnah, 'emûmet*) beigeordnet, um dann Sachen und besonders Personen als wahr zu qualifizieren (Spr 25,13). In diesem Wahrheitsverständnis werden Wort-Aussage und Tatsache umgriffen (Spr 8,7; Ps 15,2), um im Rahmen der israelitisch-geschichtlichen Gotteserfahrungen das Fundamentalverhältnis von Gott und Mensch in den Wahrheitsbegriff einzuschreiben (Num 23,19; Ps 116,11; Ps 146,6). Dazu ist die widerstreitende Prophetenrede (Jer 28,9) zur Wahrheit des göttlichen Wortes gerade Ausdruck der prophetischen Existenz – wie bei Ez 1–3. Die Rede von der Wahrheit wird somit durch den Glauben neu qualifiziert, für den die Wahrheit dauerhaft Ausdruck von Gottes Handeln ist (Ps 86,15; 89,15;

<sup>25</sup> Foucault, Mut zur Wahrheit (wie Anm. 19), 212.

<sup>26</sup> Ebd., 162; vgl. auch 102, 108–110, 155.

<sup>27</sup> In Bezug auf den ‚Alkibiades‘-Dialog Platons äußert sich Foucault derart: „Worin besteht das Sich-kümmern um die Seele? Hier fanden wir das Prinzip, daß sich um die Seele zu kümmern für die Seele bedeutet, sich selbst aufmerksam zu betrachten und dadurch das göttliche Element zu erkennen, welches ihr gerade ermöglicht, die Wahrheit zu sehen“ (Foucault, Mut zur Wahrheit [wie Anm. 19], 170).

<sup>28</sup> Ebd., 406, Anm.

<sup>29</sup> Ebd., 407.

Dtn 32,4).<sup>30</sup> In diesem großen Spannungsbogen dürfen wir sagen: Die existenzielle Autorität wird bei den Kynikern innerhalb der wahren Rede unter dem Anspruch von Wahrheit und ihrer Verifikation geformt. Im alttestamentlichen Glauben werden die Menschen auf ein messianisches Königreich ausgerichtet, das ein gerechtes, alltägliches Leben auszeichnet (Ps 119).

Von diesen Überlegungen her ist die Wahrheitsthematik weder vom existenziellen Standort noch von der Sache her äußerlich zu behandeln; darüber hinaus kann ein Wahrheitskriterium und inhaltlicher Wahrheitsbegriff nicht äußerlich formuliert werden, weil der *Sinn der Wahrheit* nur *im Kontext* zu akzentuieren ist: Er liegt in der Art der Verifikation, über die man in sprachlichen Aussagen zu wahren Aussagen gelangt!<sup>31</sup> Während einerseits Parmenides die Wahrheit der (Seins-)Wirklichkeit in Differenzen einfordert, und andererseits Platon die waltende Wahrheitswirklichkeit mit Hilfe von Sonnen- oder Lichtmetaphern sowie durch die Ideentheorie ausleuchtet, verehren die Gläubigen im Volk Israel jenen Schöpfer und Geschichtsmächtigen, der Wort und Tat der Menschen immer wieder richtet (Ps 119,28b–29). Entsprechend betet der Psalmist: „[Jahwe], Du bist gut und wirkst Gutes. Lehre mich deine Gesetze [...] Deine Hände haben mich gemacht und geformt. Gib mir Einsicht, damit ich deine Gebote lerne [...]. Herr, ich weiß, daß deine Entscheide gerecht sind“ (Ps 119,68.73.75). So ist die Wahrheit ein privilegierter, persönlicher Ort der Bezeugung, um inhaltliche, logische Aussagen zur Wahrheit (unter dem Anspruch der Wahrheitswirklichkeit in unserer Lebensgeschichte) zu tätigen. Ein *Orientierungsraum und Sinnhorizont der Wahrheit* ist somit *in theologischer Perspektive* zunächst als umfassender Anspruch der Wahrheit vor-thematisch zu *benennen*, um in einem weiteren Schritt – im Anspruch der (göttlichen) Wahrheit in theologischer Perspektive – Wahres in *theologisch-inhaltlich-rechtfertigten* Aussagen für den Lebenskontext zu behaupten, bzw. zu bezeugen. Hans Jörg Sandkühler sagt dazu: „Wissenskulturen [in sozial-praktischen Kontexten: O. M.] stellen *Bedingungen der Möglichkeit von Wahrheitsansprüchen* für alle epistemischen Prozesse her“<sup>32</sup>, und es findet sich infolge mit begründeten Überzeugungen die „angemessene Wahrheit“<sup>33</sup>. „Denn in verschiedenen epistemischen Kulturen führen unterschiedliche Überzeugungen zu mehr als einer einzigen Wahrheit.“<sup>34</sup> Die sich bei Sandkühler abzeichnende Lösung besteht in einer „*Kritik der Überzeugungen*“<sup>35</sup> bei „*Grenzüberschreitungen*“<sup>36</sup> innerhalb ihrer „sozialen und kulturellen Genese und Geltung“<sup>37</sup>. Allerdings fordert die hier an-

<sup>30</sup> Vgl. J. van Oorschot, Art. Wahrheit/Wahrhaftigkeit I, Altes Testament in: TRE 35 (2003) 337–340, hier: 338f.

<sup>31</sup> Vgl. L. Wittgenstein, Schriften, Bd. 3, Frankfurt 1967, 227; 244. Vgl. L. B. Puntel, Art. Wahrheit, in: H. Krings; H. M. Baumgartner; Ch. Wild (Hg.), Handbuch philosophische Grundbegriffe, Bd. 6, München 1974, 1649–1668, hier: 1663.

<sup>32</sup> H. J. Sandkühler, Wissen als gerechtfertigte wahre Überzeugung? Plädoyer für eine wahrheitstheoretische bescheidene Philosophie, in: Ders. (Hg.), Philosophie, wozu? (stw 1866) , Frankfurt 2008, 128–167, hier: 142 und 149.

<sup>33</sup> Ebd., 148.

<sup>34</sup> Ebd., 140.

<sup>35</sup> Ebd., 156.

<sup>36</sup> Ebd., 141.

<sup>37</sup> Ebd. 156.

gedeutete paradoxe Vorstellung von „Überzeugungen und Wahrheiten“<sup>38</sup> eine vertiefte Differenzierung zwischen den *Wahrheitsperspektiven* und ihren jeweiligen *Rechtfertigungen* sowie dem *Kriterium* der Wahrheit im Dialog: Diese „Kritik der Überzeugungen“<sup>39</sup> ist gerade immer die Macht der Wahrheit, die Menschen und Gruppen in einer differenzierten Umwelt ergreift, um die eigene Identität im rechten Verhältnis zu anderen zu benennen und so eine wahrhafte Gesellschaft zu entfalten.

Eine christliche Existenz akzentuiert diese Differenzen partiell, aber nicht gänzlich anders: Der Mensch ist in die konkret-differenzierte Wirklichkeit der Wahrheit eingelassen (vgl. Parmenides und Gen 1,31: „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut“). Mit Hilfe rationaler Urteile vermag der Mensch wahrhafte Aussagen im und für das Leben zu tätigen (vgl. Aristoteles und Weish 7,15: „Mir aber gewähre Gott, nach meiner Einsicht zu sprechen und zu denken, wie die empfangenen Gaben es wert sind“). So werden aufgrund der Glaubenseinsicht in Gottes gegebene Offenbarung in Jesus Christus die Christen dazu ermutigt, aufgrund von Glaubenserfahrungen am eigenen Ort des Lebens die Macht der (göttlichen) Wahrheit beim Namen zu nennen und im Christusereignis konkret zu rechtfertigen. Dabei fällt eine Parallelität zwischen der philosophischen Lichtmetaphorik der Unverborgenheit der Wahrheit bei Platon und z. B. dem Johannesevangelium ins Auge, wenn es in Joh 8,12 heißt: „Ich bin das Licht der Welt“ oder in Joh 14,6: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“. Diese Theologie sieht den Schöpfer-Vater in der Beziehung zu seinem Logos, damit deren gemeinsame Liebe und Wahrheit die Welt durchdringt (Joh 16,13), sodass wir wahrhaft leben und denken können.

Um diese komplexe Konstruktion zu verdeutlichen, soll im Folgenden die Macht der Wahrheit in rechtfertigenden Aussagen zum Wahren (kategoriale Wahrheit) konkret über die Wahrheits-Dynamik von Metaphern analysiert werden.

#### **4. Die Bezeugung des Wahren unter dem Anspruch der Wahrheit – mit Hilfe von Metaphern**

Aus der uferlosen Literatur zur Metapherndiskussion greifen wir dazu die Metaphorologie Hans Blumenbergs heraus: Im Blick auf Laktanz schreibt der 1996 verstorbene Münsteraner Philosoph: „Die Wahrheit übt ihre Macht aus, aber sie ist selbst jeder Gewalt entzogen.“<sup>40</sup> Eine skeptische Variation dieses Verständnisses findet sich bereits bei David

<sup>38</sup> Ebd., 146.

<sup>39</sup> Sandkühler, Wissen (wie Anm. 32), 156.

<sup>40</sup> H. Blumenberg, Paradigmen (wie Anm. 23), 57. Auf dieser Argumentationslinie liegt auch der höchst interessante Ansatz von G. Agamben, Das Sakrament der Sprache. Eine Archäologie des Eides (Homo sacer II, 3; Edition Suhrkamp 2606), Berlin 2010. Derselbe betont die Nichtentsprechung zwischen Signifikat und Signifikant (vgl. ebd. 23, 84f.), wozu die Sprache in ihrer Wirksamkeit und Wahrhaftigkeit im sprechenden Subjekt (vgl. ebd. 64, 73f.) ihre Potenz entfaltet. In der Differenzierung von Denotationen (Inhalte eines Begriffes) mit assertorischen (Behauptungen, Versicherungen) oder promissorischen (versprechenden) Aussagen liegt die machtvolle Funktion der Sprache darin, im Verhältnis von Wort und Sache zu walten (vgl. ebd. 71). Ein Bürge kann für das Gesagte wahrhaft durch Glaube bzw. Eide performativ zum Ausdruck werden (vgl. ebd. 82), wozu in der *aktiven* Benennung (z. B. auf den Namen Gottes; vgl. ebd. 59f., 63f.) Gott dabei nicht selbst Zeuge des

Hume: „Nicht mehr die Wahrheit hat hier reine Macht, sondern, was Macht über uns hat, legitimieren wir theoretisch als das Wahre.“<sup>41</sup> Wenn wir also zwischen der Macht der Wahrheit, die uns in unserem Denken und Handeln einfordert, und rechtfertigenden Aussagen zum Wahren differenzieren, dann können Metaphern der Wahrheit einerseits aufgrund ihrer schwingenden Aussageform interpretiert und sowohl als falsch wie auch als richtig bewertet werden (z. B. „Du bist mein Schatz“);<sup>42</sup> andererseits ist der Bezug auf Wahrheit stets in Metaphern-Reden über Wahres aktiv im Gebrauch, um sich ihrer selbst zu versichern, sich zu kritisieren und sich zu orientieren im Bezug zu anderen.<sup>43</sup> Die Wahrheit sehen wir dabei niemals nackt, sondern nur in der Verhüllung, was unser differenzierendes, urteilendes Denken ausmacht. Søren Kierkegaard bringt dieses Thema auf folgenden Punkt:

„Und was nützt es mir dazu, wenn ich eine sogenannte objektive Wahrheit auffände; [...] eine Welt konstruieren könnte, in der ich dann wieder nicht lebte, sondern die ich bloß für andere zur Schau hielte; – was nützte es mir, die Bedeutung des Christentums entwickeln zu können, viele einzelne Phänomene erklären zu können, wenn sie für mich selbst und mein Leben keine tiefere Bedeutung hätten? [...] Was nützte mir, daß die Wahrheit vor mir dastände kalt und nackt, gleichgültig, ob ich sie anerkannte oder nicht, eher ein ängstliches Schaudern bewirkend oder eine vertrauensvolle Hingabe? [...] Es kommt mir vor, als hätte ich aus dem Becher der Wahrheit nicht getrunken, sondern wäre in ihn hineingefallen.“<sup>44</sup>

Entscheidend für den Gebrauch einer Metapher unter der Macht der Wahrheit ist die Möglichkeit, die sie eröffnet zum wahren Verständnis der Orientierung im konkreten Leben. Es geht somit nicht darum, die nackte Wahrheit offenzulegen. Vielmehr eröffnet der intentionale und argumentierende Kontext einer Metapher in großer Offenheit und unter der Macht der Wahrheit den Bedeutungswandel und damit andere Wirklichkeitsdimensionen.<sup>45</sup> Diesen praktischen Zug der Metaphern und seine differenzierende Leistung unter der Macht der Wahrheit zeigt das platonische Höhlengleichnis,<sup>46</sup> weshalb nach Blumenberg das Heraustreten aus dem Dunkel ins Licht ein vorzeitlicher, elementarer Vorgang in der Menschheitsgeschichte und als fundamentaler Vollzug der Wirklichkeit zu verstehen ist. Diese vorgängige Hintergrundmetaphorik, die hier als Mythos bzw. neuplatonisch als absolute Metapher verstanden wird, hat im Gebrauch von

---

Eides ist (vgl. 30; 45), „sondern Eid, Zeugnis und Gott fallen im Aussprechen der Formel zusammen“ (ebd. 45). Gott selbst als die Wahrheit ist Garant (vgl. ebd. 30) in der Sprachfunktion. Agamben schreibt dazu: „Die Logik, die über die Korrektheit des assertorischen Gebrauchs der Sprache wacht, entsteht erst, als es um die Wahrheit des Eides bereits geschehen ist“ (ebd. 75).

<sup>41</sup> Blumenberg, Paradigmen (wie Anm. 23), 22.

<sup>42</sup> „Die Metapher geht hervor aus der Spannung zwischen allen Termini der metaphorischen Aussage“, vgl. P. Ricœur, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: Ders.; E. Jüngel (Hg.), Metapher, Zur Hermeneutik religiöser Sprache (EvTh, S.), München 1974, 45–70, hier: 47.

<sup>43</sup> Vgl. P. Ricœur, Philosophische und Theologische Hermeneutik, in: Ders.; E. Jüngel (Hg.), Metapher, Zur Hermeneutik religiöser Sprache (EvTh, S.), München 1974, 23–25.

<sup>44</sup> S. Kierkegaard, Die Tagebücher 1834–1855, übertr. von Th. Haecker, München <sup>3</sup>1948, 37–40 (= 1. Ausg. 1835). Vgl. Blumenberg, Paradigmen (wie Anm. 23), 76.

<sup>45</sup> Vgl. E. Eggs, Art. Metapher, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik 5 (2001) 1099–1183, hier: 1169f.

<sup>46</sup> Vgl. Eigler, Platon, Der Staat (wie Anm. 17), 554–563 (= Buch 7,514a–517a).

konkreten Metaphern (z. B.: das Licht der Wahrheit<sup>47</sup>, das Licht der Welt erblicken) bis heute eine fruchtbare Wirkungsgeschichte entfaltet.<sup>48</sup> Beim Verlassen der dunklen Höhle gefährdet allerdings das grelle (Sonnen-)Licht, sozusagen die nackte Wahrheit, das Augenlicht der Menschen,<sup>49</sup> weshalb der vom Weisen geforderte Rückweg ins Dunkle, den er der Befreiung der noch Gefesselten schuldet, unter der ambivalenten Markierung von Geborgenheit und gefährdeter Sicherheit steht. Im Horizont der Licht-Wahrheit entfalten sich in der Differenz von Licht und Dunkelheit philosophische Reflexionen und führen zu entsprechenden Kulturen des Verständnisses von Wirklichkeit. Wahrheitserkenntnis gestaltet sich damit als immer wieder neu zu gehender nomadisch-pädagogischer Weg.<sup>50</sup> Auch Kierkegaard findet übrigens keine komparative Annäherung an das Licht, sondern vor der metaphorischen Wahrheitspforte ist er „gewiß [...], daß in der Sekunde, da die Türe sich öffnet, die Herrlichkeit sich zeigen wird.“<sup>51</sup> Diese Spannung der dynamischen Pädagogik auf dem Weg der Licht-Wahrheit zwischen Licht und Dunkelheit gibt somit eine Verfahrensregel zur Formulierung wahrer Aussagen in unserer Wirklichkeit. Diese Interpretation bei Blumenberg kann man problemlos mit der Ricœur'schen Rede von „lebendigen Erfahrungen“ als „lebendigen Metaphern“ verbinden. Zugleich lässt sich auf diesem Weg die „metaphorische Wahrheit“ in spannungsvollen, immer neuen Relationsfunktionen und über „kalkulierte Fehler“ freilegen, wobei die Wahrheit nicht einfach gegeben ist. Vielmehr agiert die Wahrheit als erlebte Wirklichkeit in verschiedenen Perspektiven im Überschuss des Spannungscharakters von *ist* und *ist nicht*.<sup>52</sup> In einem metaphorischen Prozess als Passage/Weg ereignet sich in der Dialektik von Kontinuität und Bedeutungswandel, Kontext und „polysemische[r] Bedeutungspluralität“<sup>53</sup> eines Wortes eine planvolle Erweiterung der sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten, die das

<sup>47</sup> Vgl. ebd., 562–565 (= Buch 7,517c).

<sup>48</sup> Vgl. Blumenberg, Paradigmen (wie Anm. 23), 113f.

<sup>49</sup> Nach H. Blumenberg, Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung, in: StGen 10 (1957) 432–447, hier: 437 „nimmt die Metapher der Höhle eine Sonderstellung ein“ und wird deshalb auch als *Hintergrundmetapher* bezeichnet.

<sup>50</sup> Vgl. H. Blumenberg, Höhlenausgänge (stw 1300), Frankfurt 1996, 800. Dieser dynamisch sich wiederholende, pädagogische Weg, den Blumenberg in vielen Variationen ausleuchtet, lässt sich sinnvoll auch mit der Platon-Interpretation von Hermann Gauss verbinden. Derselbe formuliert: „Wenn Platon deshalb die ‚Philosophen‘ wieder in die ‚Höhle‘ hinabsteigen lässt, so tut er es nicht bloss um ihrer Mitmenschen willen. Nein! Sie selbst brauchen diese Erfahrungen aus der ‚Höhle‘ für ihre eigene Philosophie! [...] Es braucht dazu noch die praktische Lebenserfahrung. [...] Diese praktische Lebenserfahrung muss aber gedeutet und verstanden werden. ‚Anschauungen ohne Begriffe sind blind‘, wie ‚Begriffe ohne korrespondierende Anschauungen leer‘ sind (Kant). Und diese Deutung vollzieht sich nun zunächst in der empirischen [...] Wissenschaft. [...] Wo Wissenschaft ist, da ist trennende Analyse in Begriffsmomente [...], damit sie als Begriffsmomente das ursprünglich Ganzheitsphänomen erklären können“ (H. Gauss, Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons, 2. Teil, 2. Hälfte: Die Dialoge der literarischen Meisterschaft, Bern 1958, 180f.).

<sup>51</sup> Blumenberg, Höhlenausgänge (wie Anm. 50), 598. Beleg bei: Kierkegaard, Tagebücher 1834–1855 (wie Anm. 44), 247 (= 9. Juni 1847).

<sup>52</sup> Vgl. P. Ricœur, Die lebendige Metapher (Übergänge 12), München 1986, 294, 246, 241, 245 (Zitate und Zusammenhang leicht verändert).

<sup>53</sup> B. Gilich, Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie (ReligionsKulturen 8), Stuttgart 2011, 123. Siehe dazu: P. Ricœur, Hermeneutik und Strukturalismus (Der Konflikt der Interpretation 1), München 1973, 118f.; Ricœur, Die lebendige Metapher (wie Anm. 52), 234 formuliert dazu: „Es ist zu erwarten, dass die Referenzfunktion der Metapher eher auf einem Metaphernnetz als auf einer isolierten metaphorischen Aussage beruht.“

Phänomen ergreift und die entsprechenden Subjekte betrifft.<sup>54</sup> Jenseits von Eindeutigkeit findet in „kalkulierten Fehlern“ bzw. der „Kategorienverletzung“<sup>55</sup> einer „bizarren Prädikation“<sup>56</sup>, die zunächst als „wilde[s] Denken“<sup>57</sup> in „Absurdität“<sup>58</sup> erscheint, eine geordnete Schöpfung und Sinnschöpfung für die Möglichkeit einer ganz neuen Bedeutung statt,<sup>59</sup> die gerade in der Spannung von Wirklichkeitsbezug und Metaphern-Artefakt einen hermeneutischen Verständniskern provoziert.<sup>60</sup> Benedikt Gilich schreibt dazu:

„Die Metapher ist als sprachliches Ereignis eingebunden in den Kontext, der die Grenze der Sprache sprengt: Sie wird motiviert durch eine innovative Erfahrungswirklichkeit, die zur Sprache kommen will und diesen Impuls auf die Ebene der sprachlichen Konfiguration überträgt. Diesen Impuls gibt das Kunstwerk Metapher im Akt der Rezeption an seine Rezipienten als Potential weiter. [...] Die Metapher ist potentieller Impuls für das Denken; dementsprechend provoziert sie ihre Interpretation, aber sie diktiert diese keineswegs.“<sup>61</sup>

Demgemäß lebt eine prozessuale Metapher in der Macht der Wahrheit im Umfeld von Kultur und Erfahrung, sodass von initiatorischen Metaphern her in einem „post-metaphorischen Denken“ eindeutige, wahre Aussagen logisch im Kontext getätigt werden können. Diese allgemeinen Überlegungen sind nunmehr auf den biblischen Bereich zu übertragen.

## 5. Jesus ist das Licht der Welt (Joh 8,12), in dem die Gläubigen leben

Der Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,1–5.14) charakterisiert den Logos als Person in der mythologischen Sprache der jüdischen Weisheitstradition,<sup>62</sup> um die „gegebenen Möglichkeiten des Redens aufzudecken“<sup>63</sup> – wie Rudolf Bultmann formuliert. Da der Logos sowohl eine kosmologische wie auch eine soteriologische Funktion innehat,<sup>64</sup> wird er in V. 1 zunächst am Ursprung, jenseits der zeitlichen Welt und im Verhältnis zu Gott thematisiert.<sup>65</sup> V. 3 betont dann unmittelbar, dass die Schöpfung ihren Ursprung im Logos hat. Darin gründet die Lebendigkeit der Welt (V. 4a) und die Schöpfung erhält zu-

<sup>54</sup> Vgl. Gilich, Verkörperung der Theologie (wie Anm. 53), 123.

<sup>55</sup> Ricœur, Die lebendige Metapher (wie Anm. 52), 246 (Zitate leicht verändert).

<sup>56</sup> P. Ricœur, Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, in: ZThK 84 (1987) 132–253, hier: 240.

<sup>57</sup> Ricœur, Hermeneutik (wie Anm. 53), 56 und 48 (Gilbert Ryle spricht von einem *category mistake*).

<sup>58</sup> Ricœur, Stellung und Funktion der Metapher (wie Anm. 42), 47.

<sup>59</sup> Vgl. Ricœur, Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie (wie Anm. 56), 242f.

<sup>60</sup> Vgl. Gilich, Verkörperung der Theologie (wie Anm. 53), 126f.

<sup>61</sup> Vgl. ebd., 133.

<sup>62</sup> Vgl. U. H. J. Körtner, Gottes Wort in Person, Rezeptionsästhetische und metaphortheoretische Zugänge zur Bibel, Neukirchen-Vluyn 2011, 108 bemerkt zu Recht zu Joh 1,1ff., dass die Rede vom Logos „nicht eine Metapher für den Sohn“ ist. Er betont zugleich: „Mit der Interpretation dieses Wortgeschehens als Selbststoffbarung Gottes wird jedoch gegenüber dem Prolog des Johannesevangeliums nicht nur der Übergang vom Mythos zur Metapher, sondern auch eine theologische Umdeutung bzw. Anreicherung vollzogen.“

<sup>63</sup> R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK 2), Göttingen<sup>21</sup>1986, 6.

<sup>64</sup> Vgl. ebd., 10.

<sup>65</sup> Vgl. ebd., 16f.

gleich das Licht bzw. die Helligkeit (V. 4b). Aufgrund dieses „Erhelltheit des Daseins“<sup>66</sup> vermag sich der Mensch in seiner Welt verstehend zu orientieren. Unter Voraussetzung der johanneischen Logos-Rede ist unser Leben (auch eschatologisch) erhellt, wobei im Rahmen dieser Heilsökonomie (V. 9.14) der inkarnierte Logos sowohl als das (ursprüngliche) Licht als auch als der erhellte und erhellende Verständnisraum der zu ergreifenden Offenbarung zu verstehen ist.<sup>67</sup> Entsprechend charakterisiert dann V. 14e den Logos-Offenbarer als Herrlichkeit, Gnade und Wahrheit in seinem göttlichen Wesen. Gnade meint nach Bultmann dabei formal den Aspekt des ungeschuldeten Geschenks, während Wahrheit den Inhalt der Gabe meint.<sup>68</sup> Rudolf Schnackenburg akzentuiert den Begriff der „Wahrheit“ ein wenig anders: Im johanneischem Verständnis impliziert dieser nicht nur die (alttestamentliche) Beständigkeit und Treue, sondern betont noch stärker die göttliche Wirklichkeit, die als Logos in seinem Volk wohnt.<sup>69</sup>

Im Blick auf den Aufbau des Prologs wird die Christologie heilsökonomisch (bes. V. 9 und V. 14) stark im protologischen Schöpfungsglauben und zugleich im immanenten Leben Gottes verankert (vgl. auch Kol 1,15ff.). Das geschieht in der Absicht, den endgültigen, inkarnierten Vermittler (Logos) nicht nur im Verhältnis von Gott-Vater und Logos, sondern mehr noch und v. a. zwischen der göttlichen Wirklichkeit und der unerhellten Welt zu legitimieren.<sup>70</sup>

Vergleichen wir die Interpretation von Hans Blumenberg mit dieser Deutung des johanneischen Prologs, ergibt sich folgende theologisch innovative Parallelisierung:

1. Sofern wir von einer vorgängigen (mythischen) *Hintergrundmetaphorik* ausgehen, die sich bei Platon im sprachlichen Register der „Höhle“ fand, zeigt Joh 1 ein vorzeitliches, grundlegendes Verhältnis zwischen dem Logos/Licht und Gott.

2. Die *Hintergrundmetaphorik* wird bei Platon in eine Licht-(Dunkelheit)-Passage im Sinne einer Wahrheitspädagogik überführt;<sup>71</sup> Joh hingegen transformiert die Protologie/Präexistenz (*Hintergrundmetaphorik*) in die theologischen Traditionen von Schöpfung und Heilsökonomie, um im Verhältnis zwischen „dunkler“ Welt und dem göttlichen All-Ursprung den inkarnierten Vermittler über die Passage der Menschwerdung des göttlichen Logos zu erhellen.

3. Das, was platonisch als philosophische Wahrheitspädagogik zu charakterisieren wäre, ist im christlichen Bereich als Nachfolge Jesu Christi zu beschreiben: Dabei ist die Wahrheit des Bekenntnisses zu Jesus Christus als Vermittler zwischen Ewigkeit und End-

<sup>66</sup> Vgl. ebd., 22 und 23f. sowie R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium, 3 Bde. und 1 Ergänzungsband (HThK IV), Freiburg i. Br. u. a. 2000, 219f.

<sup>67</sup> Vgl. Bultmann, Evangelium des Johannes (wie Anm. 53), 32f.

<sup>68</sup> Vgl. ebd., 49f. sowie Agamben, Sakrament der Sprache (wie Anm. 40), 59f. und 63-66.

<sup>69</sup> Vgl. Schnackenburg, Johannesevangelium (wie Anm. 66), 248f.

<sup>70</sup> Vgl. Bultmann, Evangelium des Johannes (wie Anm. 53), 195f.

<sup>71</sup> Vgl. Ph. Stoellger, Metapher und Lebenswelt, Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelt-hermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont (HUTH 39), Tübingen 2000, 137 gibt zu verstehen, dass Hintergrundmetaphern als Ziel eine vorprädikative Horizontbesetzung oder -erweiterung haben.: Solche Hintergrundmetaphern fungieren (öfter nicht mehr bewusst) orientierend, indem eine Metapher beim Wort (öfter leider äußerlich zu wörtlich) genommen wird. Eine lebendige, nicht-oberflächige Metapher liegt in einer „Entselbstverständlichung und damit eine[r] Labialisierung etablierter stabiler Orientierung“ (ebd. 166).

lichkeit mit Hilfe von konkreten Metaphern und Symbolen auszuloten, die der vorösterliche Jesus zum Teil selbst genutzt hat.<sup>72</sup>

Vor diesem Hintergrund erschließt sich nunmehr die Bedeutung des bereits zitierten Wortes aus Joh 8,12. Der johanneische Jesus sagt hier: „Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, wird nicht in der Finsternis umhergehen, sondern wird das Licht des Lebens haben.“ Diese Rede von „Jesus als Licht der Welt“ bezieht sich fundamental auf den kosmischen Urbeginn (1,4), der durch das geschichtliche Kommen des Offenbarers (Heilsökonomie 1,9.14) den Menschen personal gegenwärtig wird und ihnen im Licht seiner Offenbarung für ihre begrenzte (dunkle) Zeit neue Möglichkeiten zur Nachfolge Gottes erschließt (9,4f.): „Da sagte Jesus zu ihnen: Nur noch kurze Zeit ist das Licht bei euch. Geht euren Weg, solange ihr das Licht habt, damit euch nicht die Finsternis über- rascht, [...]“ (12,35). Dieses einmalige, eschatologische Licht ist Indikativ und Imperativ zugleich. Sofern ein Leben insgesamt infrage und unter bestimmtem Anspruch steht, wird auch die „Offenbarung [...] nie zum Offenbaren; das Licht, das der Glaubende hat, ist immer das Licht, das Jesus ist. Und nur so wird ihm das Licht wirklich zu eigen“, so die Formulierung Bultmanns.<sup>73</sup> Hier geht es sich nicht um einen Disput zwischen existenziellen und ontologischen Fragen, sondern es geht um die wahrhaftige Interpretation des Lebens im (ontologisch-inkarnierten) Christus-Licht, welches die umfassende Wirklichkeit der Welt sozusagen von allem Anfang an christlich qualifiziert.<sup>74</sup> Dazu bietet sich die *Jesus-Licht-Metapher* vortrefflich an.<sup>75</sup> Die dargestellte, vorzeitliche *Hintergrundmetaphorik* (Joh 1,1: Leben/Licht aus dem relationalen Gotteswesen) wird dabei heilsökonomisch in die konkrete (johanneische) Jesusverkündigung mit ihren sinnstiftenden Metaphern umgebrochen (1,5.14).<sup>76</sup> Die christologische Lichtmetaphorik (8,12) funktioniert gleichsam im Sinne einer optischen Brechung, welche die Wahrnehmung des vorösterlichen Jesus im *inkarnierten Logos-Licht* (1,4f.) und seinem göttlichen Wahrheitsanspruch so formiert, dass der göttliche Logos als Wahrheit (1,1f.; 14,6) sich zeigt. Innerhalb dieser offenen Sinn-Differenz und in der Macht der göttlichen Wahrheit bekennt der Glaube diesen Jesus dann wahrhaft als den göttlichen Sohn. Nochmals anders formuliert: In dieser umbrechenden Funktion bzw. im Prozess handelt die Logos-Wahrheit machtvoll und unmittelbar über die Verwendung der menschlichen Sprach-Metapher, was uns zu der denkerischen Provokation leitet, in dem Menschen Jesus zugleich den göttlich-inkarnierten Logos zu erkennen (Chalcedon), und unter dem Anspruch der Wahrheit gerechtfertigte, wahrhafte Aussagen über ihn zu formulieren. Auf dem Fundament der trinitarischen *Hintergrundmetapher* finden sich dann in der Heils-

<sup>72</sup> „Christologie [...] beginnt in dem Augenblick, wo mit dem Namen ‚Jesus (von Nazareth)‘ metaphorische Aussagen formuliert werden, welche seine Heilsbedeutung im Sinne des christlichen Glaubens zum Ausdruck bringen wollen“, vgl. *Körtner*, Gottes Wort in Person (wie Anm. 62), 120.

<sup>73</sup> *Bultmann*, Das Evangelium des Johannes (wie Anm. 53), 261; vgl. ebd. 260.

<sup>74</sup> Vgl. ebd., 5–124 und 340.

<sup>75</sup> Der sehr abstrakte Begriff „Sein“ ist in der Differenzierung von Absolutem und Bedingtem mit Hilfe von Chiffren darzustellen. Besonders geeignet dafür ist die Licht-Grundmetapher, weil sie die Wirklichkeit- und das Selbstverständnis zu indizieren vermag. Vgl. *Blumenberg*, Licht als Metapher (wie Anm. 49), 432f. Bereits Parmenides betont, dass der Weg der Überzeugung mit der Wahrheit geht (vgl. Fr. 2), was er im Licht der gesamten Wirklichkeit (vgl. Fr. 9) darstellt. Vgl. *Hölscher*, Kommentar (wie Anm. 11), 120f.; 106f.

<sup>76</sup> Vgl. *H. Blumenberg*, Quellen, Ströme, Eisberge, hg. von U. von Bülow; D. Krusche, Berlin 2012, 16; 19; 26.

ökonomie „absolute Metaphern“<sup>77</sup>, die uns in einer „Substruktur des Denkens“<sup>78</sup> innerhalb unserer Geschichte<sup>79</sup> dazu veranlassen, die gegebenen Verhältnisse grundsätzlich neu zu reflektieren und die konkrete Wirklichkeit in neuen Perspektiven unter der Macht der Wahrheit zu interpretieren.

Diese Überlegungen entsprechen der Stelle Joh 14,6, an der Jesus von sich sagt: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben.“ Während die metaphorische Rede vom „Weg“ konkret und zugleich transformatorisch als Passage zu verstehen ist, umfasst die metaphorische Rede von „Wahrheit und Leben“ ein noch wesentlich weiteres Bedeutungsspektrum und weist somit über den Kontext der exklusiven Selbstoffenbarung hinaus,<sup>80</sup> zumal auch die Rede vom erhellenden Wahrheitslicht nicht vom ganzen Leben Jesu zu trennen ist. Sofern Menschen die Nachfolge Christi auf ihrem Lebensweg zu realisieren haben, eröffnen Metaphern als Passage potenziell neue Wirklichkeitsdimensionen, in denen die göttliche Wahrheit in der differenzierten Welt wahrhaftige Aussagen ermöglicht. Dazu ist die *eine* Wahrheit der Wirklichkeit nach der christlichen Perspektive einerseits über den inkarnierten-göttlichen *Logos* im Verhältnis zum Abba zu benennen (*Jesus-Christus*) und andererseits der *menschliche* *Logos* (*Jesus-Christus*) zu bekennen. Genau das leisten bedeutsame christliche Metaphern, die im Glauben der Nachfolge sozusagen lebendig werden und darüber hinaus den Spannungsbogen von Immanenz und Transzendenz umgreifen.

---

<sup>77</sup> *Blumenberg*, *Paradigmen* (wie Anm. 23), 11f. begründet diese Rede von der „absoluten Metapher“ bei Kant so, dass das „Verfahren der *Übertragung der Reflexion* unter dem Titel des ‚Symbols‘ beschrieben wird“. Symbole entsprechen nicht exakt einer Anschauung, sondern sie begleiten das Verfahren der Urteilskraft als Form der Reflexion. Kant schreibt: „Unsere Sprache ist voll von [...] indirekten Darstellungen, nach einer Analogie, wodurch der Ausdruck nicht das eigentliche Schema für den Begriff, sondern bloß ein Symbol für die Reflexion enthält. So sind [...] symbolische Hypotyposen und Ausdrücke für Begriffe nicht vermittelt einer direkten Anschauung, sondern nur nach einer Analogie mit derselben, d. i. der Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann.“ Und so spricht Kant von einem „zweckmäßigen Gebrauch“ – Zitat und Zusammenhang: *I. Kant*, *Kritik der Urteilskraft*, in: W. Weischedel (Hg.) *Werkausgabe*, Bd. X (stw 57), Frankfurt am Main <sup>12</sup>1992, 295–297, hier: 296f. Auch bei Heraklit findet sich eine „absolute Metapher“, nach der man nicht zweimal in denselben Fluss steigen könne. Zu ihr notiert *Blumenberg*, *Quellen* (wie Anm. 76), 115f. dass die Flussmetapher durch die *Strömung* des Wassers geprägt ist und so die *Sinn Ganzheit* in den Blick nimmt. Einen derart „zweckmäßigen Gebrauch“ möchte seine Rede von „absoluten Metaphern“ zum Ausdruck bringen, indem sie sie unmittelbar in ihre *Geschichte* einbettet.

<sup>78</sup> *Blumenberg*, *Paradigmen*, 13.

<sup>79</sup> Auch *Körtner*, *Gottes Wort in Person* (wie Anm. 62), 121 will absolute Metaphern in den Verschiebungen ihrer Bedeutungsgeschichte markieren und interpretieren. Dazu haben wir in einer metaphorischen Christologie den vorösterlichen Jesus und erhöhten Christus in Einheit mit der lebendig-kirchlichen Tradition differenziert zu analysieren.

<sup>80</sup> Vgl. *U. Schnelle*, *Das Evangelium nach Johannes* (ThHK 4), Leipzig <sup>3</sup>2004, 254f. Vgl. *J. Becker*, *Das Evangelium nach Johannes* Kap. 11–21 (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum NT 4/2), Gütersloh u. a. <sup>3</sup>1991, 551.

## 6. Die christliche Rede von Wahrheit und Wirklichkeit

Nach Ingolf Ulrich Dalferth ist die Inanspruchnahme von Wahrheit, besonders was das gläubige Metaphern-Verständnis betrifft, am jeweiligen Lebensort zu beachten.<sup>81</sup> Eine solche Verortung ermöglicht es, in der praktischen Lebenswahrhaftigkeit und als gelebte Wahrheitsüberzeugung von Gott zu sprechen und das Leben insgesamt so zu qualifizieren,<sup>82</sup> dass sich die Identität einer Person im Bezug zur Umwelt und den Anderen ausprägt. Der Ort der Wahrheit ist einerseits Fundament der Kommunikation, von dem aus Fragen zu stellen sind, etwa „was wahr genannt wird, [...] *im Blick worauf* es wahr ist, [...] *für wen* es wahr ist [...], *wodurch* es wahr ist“ – es handelt sich um dieselben Fragestellungen, die „*im Blick auf die Rede von der Wahrheit gestellt*“ werden.<sup>83</sup> Andererseits sind solche Themen in Lebensvollzügen verankert und dienen dazu, sich im Leben orientieren zu können. Gerade in den an konkreten Situationen aufbrechenden Differenzen können nur im Horizont von Wahrheit und Falschheit artikuliert Ansprüche, die aus je konkreten Perspektiven (für sich und für andere) und mit bestimmten Kriterien getroffen werden,<sup>84</sup> alternative Lebensvollzüge realisieren, sodass in ihnen die *Lebens-Dynamik der Wahrheit in Verhältnissen west*.<sup>85</sup> Aber: „Daß die Wahrheit von Propositionen [Aussagen; O. M.] relativ zu den semantischen Rahmenbedingungen der verwendeten Sprache ist, macht die Wahrheit nicht beliebig. Wahre oder falsche Propositionen gibt es nur dort, wo im Gebrauch von Ausdrücken mit einer bestimmten Semantik nach einer bestimmten Grammatik, Propositionen formuliert werden.“<sup>86</sup> In diesen Zusammenhang lässt sich sehr gut Ludwig Wittgensteins Differenzierung zwischen dogmatischer und un-dogmatischer Rede einbringen:<sup>87</sup> Eine total-formale, *geschlossene Grammatik* ist streng dogmatisch zu nennen, während eine gebrauchorientierte *Grammatik im Kontext*, die von bestimmten Sinn/Interessen aus spezifisch-inhaltliche Aussagen ermöglicht, als un-dogmatisches Verfahren bezeichnet werden kann. Die Wahrheit ist dabei nicht entweder in dogmatischen oder un-dogmatischen Vorgängen zu finden, sondern sie fungiert „*gegenwärtig*“.<sup>88</sup> Das bedeutet für das Metaphernverständnis: Eine Metapher stellt eine „impertinente“ Prädikation<sup>89</sup> dar, die in einem anderen Sinn „eine andere Dimensionen der Wirklichkeit aufdeckt und damit eine neue Deutung der Welt und unserer selbst freisetzt“,<sup>90</sup> um im Horizont entsprechender Interpretationspassagen/Funktionen die Kompatibilität des Wahren in jeweils bestimmter Perspektive und

<sup>81</sup> Vgl. I. U. Dalferth, Religion und Wahrheit, in: Ders.; Ph. Stoellger (Hg.), Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation (Religion in Philosophy and Theology 14), Tübingen 2004, 195–232, hier: 197.

<sup>82</sup> Vgl. Dalferth, Religion und Wahrheit (wie Anm. 81), 201f.

<sup>83</sup> Ebd., 207.

<sup>84</sup> Vgl. ebd., 208f.

<sup>85</sup> Vgl. ebd., 216 und Duden, Bd. 1: Die deutsche Rechtschreibung, Mannheim u. a. <sup>24</sup>2006, 1117: „wesen (*veraltet* für als lebende Kraft vorhanden sein)“.

<sup>86</sup> Dalferth, Religion und Wahrheit (wie Anm. 81), 212.

<sup>87</sup> Vgl. Wittgenstein, Schriften (wie Anm. 31), 182–186, hier: 186.

<sup>88</sup> Ebd., 183.

<sup>89</sup> Ricœur, Die lebendige Metapher (wie Anm. 52), VI. „Impertinent“ meint: in herausfordernder Weise ungehörig, frech unverschämt, vgl. Duden, Bd. 5: Das Fremdwörterbuch, Mannheim u. a. <sup>6</sup>1996, 350.

<sup>90</sup> Ricœur, Die lebendige Metapher (wie Anm. 52), VII.

in Differenz zu anderen unter dem umfassenden Anspruch der Wahrheit zu benennen. Die dogmatische (Wittgenstein), normative<sup>91</sup> „Wahrheit (und Falschheit) gibt es dement-sprechend nur in [un-dogmatischen; O. M.] Lebensprozessen“<sup>92</sup>, wozu im allgemeinen Sprachgebrauch wahre Überzeugungen aus dem Horizont des Überzeugtseins heraus zu formulieren sind.<sup>93</sup> Theologisch konkret formuliert: Jesus Christus als das Licht der Welt ist eine biblisch-absolute Metapher, in der sich eine Substruktur des theologischen Denkens mit traditionellen, kirchlichen Metaphern und (kirchlichen) Dogmen entfaltet, wobei die gläubige Erfassung Jesu Christi als inkarniertem Licht-Ursprung exklusiv aus dem göttlichen Licht des pneumatischen Christus ermöglicht wird – genau darin besteht die Macht der Wahrheit im trinitarischen Handeln Gottes. Vgl. Joh 16,13f: „der Geist der Wahrheit wird [...] euch in die ganze Wahrheit führen. [...] Er wird mich verherrlichen; denn er wird von dem, was mein ist, nehmen und es euch verkünden“.

## 7. Die Autorität der Dogmen – die Wahrheit beim Namen nennen

Sofern Jesus Christus Licht und Wahrheit in unserer Welt ist und die inkarnations-christologische Inhaltlichkeit dieser Glaubensüberzeugung zunächst durch die Heilige Schrift im aktuell-pneumatischen Licht des erhöhten Christus und im Fluss der Tradition vermittelt wird, kommt in den frühen, christologischen Konzilien eine besondere Autorität zur Geltung, den unter dem Namen „Jesu Christi“ firmierenden umfassenden Wahrheitsanspruch konkret zu benennen. Dazu wird auf dem Konzil von Nizaä (325 n. Chr.) das Wesen Jesu Christi in der Beziehung zum göttlichen Vater über eine österliche Hermeneutik ontologisch gedeutet, um die *göttliche Wahrheit* differenziert im *menschlichen Leben Jesu* zum Ausdruck zu bringen und zwar über kirchlich-fundamentale Metaphern-formulierungen: „der Einziggeborene aus dem Vater gezeugt [...] Licht aus Licht [...] Fleisch und Mensch geworden“ (DH<sup>94</sup> 125, vgl. dazu Joh 1). Dieser definitorische Raum legt wesentliche Funktionen der Wahrheit (Dogmen) fest, die nachfolgende wahre Prädikationen in der Tradition ermöglichen und rechtfertigen. So vertiefte bereits das Konzil von Chalcedon (451 n. Chr.; vgl. DH 302) die Differenzierungen des Nizänum dahingehend, dass im Logos das menschliche und das göttliche Wesen unvermischt und ungeteilt umschrieben werden müssen. Dabei wird die Wahrheitsthematik nicht allein in der Frage der Idiemenkommunikation relevant. Sie macht sich vielmehr in dem Anforderungsprofil für eine generell wahrhaftige Zeugnis-Rede unter dem Anspruch der Wahrheit geltend,<sup>95</sup> d. h. innerhalb und zugleich im Außenverhältnis der Kirche. Zu

<sup>91</sup> Vgl. E. Herrmann, Wir Menschen, Wahrheit und Wirklichkeit, in: Dalferth; Stoellger (Hg.), Wahrheit in Perspektiven (wie Anm. 81), 157–171, hier: 166.

<sup>92</sup> Dalferth, Religion und Wahrheit (wie Anm. 81), 216

<sup>93</sup> Vgl. M. Jung, Wahrheit und Überzeugtsein aus den Perspektiven der ersten und dritten Person in: Dalferth; Stoellger (Hg.), Wahrheit in Perspektiven (wie Anm. 81), 173–194, hier: 178.

<sup>94</sup> DH = H. Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, ed. P. Hünermann, Freiburg i.Br. <sup>43</sup>2010.

<sup>95</sup> P. Hünermann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* in: Ders.; B. J. Hilberath (Hg.), Herders Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil [= HThK Vat II], Bd. 2, Freiburg <sup>2</sup>2006, 263–583, hier: 383 kommentiert *Lumen Gentium* 12: „Der Glaube ist unmittelbar durch das be-

dieser geforderten, ebenso offenen wie öffentlichen Theologie im Kontext verschiedener Weltdimensionen<sup>96</sup> gehören notwendigerweise Dogmen „[a]lls Wahrheit beanspruchende Aussage[n]“<sup>97</sup>, die einerseits die bekannte, göttliche Wahrheitsmitteilung in Jesus Christus und andererseits die Strukturen menschlicher Erkenntnisse und Aussagen (also inhaltlich und formal) beachten und beide ausdrücklich *in der Geschichte* (Bibel, Tradition, aktuelle Entwicklungen) immer wieder neu interpretieren.<sup>98</sup> Eine derart geschichtsbezogene Sichtweise relativiert nicht die unabdingbare „Autorität der Dogmen“,<sup>99</sup> sondern benennt konkret und deutlich Jesus als das inkarnierte Licht der Wahrheit und als das göttliche (auch ontologische) Heil inmitten unserer Geschichte und darüber hinaus die universale Wahrheit im pneumatischen Christus – ein Bekenntnis, das Dialog mit anderen und ihren jeweiligen Perspektiven inhaltlich wie formal spezifisch prägt und zwar kirchlich *wie* profan-gesellschaftlich.<sup>100</sup> Die „Autorität der Dogmen“ vollzieht sich deshalb einerseits im Inhalt (Jesus Christus), aber andererseits auch unmittelbar in der Diskurs-Funktion (Anerkennung anderer, wahrhaftige Aussagen im Leben), woraus sich neue diskursive Formationen ergeben, die das Verhältnis von Eigenem und Anderem bzw. Fremden verwandeln und wechselseitig lebendig aufbrechen.<sup>101</sup> Dalferth und Stoellger formulieren diese Einsicht so: „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.“<sup>102</sup> Weiterhin schreiben die Autoren: „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

---

jahende Sichverhalten des Menschen zu Gott als der ersten, d. h. der alle kategorialen Wahrheiten hervorbringenden Wahrheit selbst bestimmt.“

<sup>96</sup> Vgl. E. Arens, Geerdete Gottesrede. Beispiele guter und bedenklicher Theologie, in: C. Sedmak (Hg.), Was ist gute Theologie? (STS 20), Innsbruck, Wien 2003, 25–40, hier: 34–37.

<sup>97</sup> J. Drumm, Art. Dogma II. Systematisch-theologisch in: LThK<sup>3</sup> III (2006) 284–286, hier: 283f.

<sup>98</sup> Vgl. G. Fischer, Exegese als Dialog. Grundsätzliches zur Auslegung biblischer Texte, in: Sedmak (Hg.), Was ist gute Theologie? (wie Anm. 96), 137–150, hier: 138–141. Vgl. Johannes Paul II, Enzyklika Fides et ratio. An die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft, 14. September 1998 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135), 34. Vgl. DH 5077.

<sup>99</sup> B. Lohse, Epochen der Dogmengeschichte, Berlin 2011, 19.

<sup>100</sup> DV 24 formuliert: „Die heilige Theologie stützt sich auf das geschriebene Wort Gottes, zusammen mit der Heiligen Überlieferung, wie auf ein immerwährendes Fundament und in ihm wird sie selbst aufs kräftigste gestärkt und verjüngt sich stets, indem sie alle im Mysterium Christi verborgene Wahrheit im Licht des Glaubens durchforscht“ (Dei Verbum 24, in: HThK Vat II, Bd. 1, 382f.) – H. Hoping, Theologischer Kommentar zu Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei verbum*, in: HThK Vat II, Bd. 3, 695–831, hier: 800 betont in diesem Zusammenhang: „Für die Theologie, vor allem die Dogmatik, bedeutete die vom Konzil geforderte Orientierung am Schriftzeugnis so etwas wie einen Paradigmenwechsel.“ Diese Aussagen sekundieren den Kommentar zu *Gaudium et Spes* 43 von H. J. Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoral-konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: HThK Vat II, Bd. 4, 581–886, hier: 763: „es gibt unweigerlich unterschiedliche Auffassungen und daraus resultierende Konflikte, die allein auf dem Weg des Dialoges mit gegenseitiger Liebe behandelt werden können.“

<sup>101</sup> Vgl. M. Foucault, Archäologie des Wissens. Aus dem Französischen von U. Köppen (stw 356), Frankfurt am Main 1981, 190.

<sup>102</sup> I. U. Dalferth, Ph. Stoellger, Perspektive und Wahrheit, Einleitende Hinweise auf eine klärungsbedürftige Problemgeschichte, in: Dies. (Hg.), Wahrheit in Perspektiven (wie Anm. 81), 1–28, hier: 23.

wollen. Kommunikation erlaubt, Wahrheit zu teilen, ohne sie aus ihrer Bindung an die jeweilige Perspektive zu lösen oder zum selbstverfügbaren Besitz zu pervertieren.“<sup>103</sup>

Die Kirche Jesu Christi muss und kann selbstbewusst die christlichen Dogmen in ihrer Autorität verkündigen und interpretieren, weil sie gerade darin als das allumfassende Heilssakrament (*Lumen Gentium* 48) wirkt, „das das Mysterium der Liebe Gottes gegenüber den Menschen zugleich kundtut und wirkt“ (*Gaudium et Spes* 45) und auf dem Weg der Menschheit unter dem Anspruch der göttlichen Wahrheit in Christus ein wahrhaftes Menschenleben in der Kraft des trinitarischen Gottes ermöglicht.

Against the backdrop of radically sceptical attitudes, the author unfolds a contextual historical understanding of the truth that can be meaningfully linked to revealed theology. The term “resistant truth” (Blumenberg) – a truth that in real life finds expression in an identity-forming and communicative dialogue process (Foucault) – is formulated with reference to Plato, Parmenides and Aristotle. In this way, the light imagery in the Gospel of John can be read as the “utilisation” (Dalferth) of the truth of God by means of a faith that proves its worth by the twofold testimony of daily discipleship and dogmatic reflection.

---

<sup>103</sup> Ebd., 27f.