

LMU

LUDWIG-  
MAXIMILIANS-  
UNIVERSITÄT  
MÜNCHEN

DISSERTATIONEN DER LMU

UB

81

MAXIMILIAN SCHALÜCK

# Das Faktum der Wirklichkeit

Evolutionenpsychologische und fiktionstheoretische  
Überlegungen zur Rede von Gott

GEORG OLMS   
VERLAG

Das Faktum der Wirklichkeit  
Evolutionenpsychologische und  
fktionstheoretische Überlegungen  
zur Rede von Gott

Inauguraldissertation  
zur Erlangung des Grades eines Doktors der Theologie  
an der Evangelisch-Theologischen Fakultät  
der Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von  
Maximilian Schalück  
aus  
München  
2023

Erstgutachter: Prof. Dr. Jörg Lauster  
Zweitgutachter: Prof. Dr. Reiner Anselm  
Datum der mündlichen Prüfung: 18.07.2023

Maximilian Schalück

Das Faktum der Wirklichkeit  
Evolutionenpsychologische und fiktionstheoretische Überlegungen  
zur Rede von Gott

Dissertationen der LMU München

Band 81

# Das Faktum der Wirklichkeit

## Evolutionenpsychologische und fiktionstheoretische Überlegungen zur Rede von Gott

von  
Maximilian Schalück

**GEORG OLMS**   
VERLAG

**UB** | Universitätsbibliothek  
Ludwig-Maximilians-Universität München

Eine Publikation in Zusammenarbeit zwischen dem **Georg Olms Verlag** und der **Universitätsbibliothek der LMU München**.

Mit **Open Publishing LMU** unterstützt die Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität München alle Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler der LMU dabei, ihre Forschungsergebnisse parallel gedruckt und digital zu veröffentlichen.

Text © Maximilian Schalück 2025

Diese Arbeit ist veröffentlicht unter Creative Commons Licence BY 4.0. (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>). Abbildungen unterliegen ggf. eigenen Lizenzen, die jeweils angegeben und gesondert zu berücksichtigen sind.

Erstveröffentlichung 2025

Zugleich Dissertation der LMU München 2023

### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

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

Open-Access-Version dieser Publikation verfügbar unter:

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bvb:19-344087>

<https://doi.org/10.5282/edoc.34408>

ISBN 978-3-487-17108-1

# Inhalt

|   |    |
|---|----|
| Vorwort .....   | XI |
| Einleitung .....  | 1  |
| Die Fiktionalität der Rede von Gott .....   | 1  |
| Methodische Überlegungen und Hinweise.....  | 9  |
| Eine kurze Darstellung der vorliegenden Position .....  | 12 |
| I Die evolutionären Wurzeln von Fiktion und Narration .....   | 21 |
| I.1 Hinführung .....  | 21 |
| I.2 Der evolutionspsychologische Zugang zu Fiktion und Narration ....                                       | 25 |
| I.3 Die evolutionären Wurzeln von Fiktion und Narration.....  | 29 |
| I.3.a Fiktion und Narration als Musterverarbeitung und Spiel.....   | 30 |
| I.3.b Fiktion und Narration als Methoden des abstrakten<br>Denkens und der <i>Theory of Mind</i> .....      | 35 |
| I.3.c Fiktion und Narration als Methoden der Verarbeitung von<br>Kontingen- und Komplexitätserfahrung ..... | 48 |
| I.4 Die Kritik am evolutionspsychologischen<br>Zugang zu Fiktion und Narration.....                         | 53 |
| I.4.a Der Mehrwert des Literarischen Darwinismus für die<br>Literaturwissenschaft.....                      | 54 |
| I.4.b Adaptation oder Nicht-Adaptation? .....   | 56 |
| I.4.c <i>Theory of Mind</i> oder <i>folk psychology</i> ? .....   | 62 |
| I.4.d Die Kritik am Reduktionismus.....   | 66 |
| I.5 Der Mehrwert der Auseinandersetzung mit<br>evolutionspsychologischen Einsichten.....                    | 70 |
| I.5.a Das Verhältnis von Natur und Kultur.....  | 71 |
| I.5.b Adaptation als Legitimierungsstrategie?.....  | 73 |
| I.5.c Fiktion und Narration als Werkzeuge der<br>Musterverarbeitung.....                                    | 75 |
| I.5.d Innertheologische und apologetische<br>Anschlussmöglichkeiten .....                                   | 79 |
| I.6 Zwischenfazit .....   | 82 |



|   |     |
|---|-----|
| II Die Bestimmung des Narrationsbegriffs.....   | 85  |
| II.1 Hinführung.....  | 85  |
| II.2 Narration als Medium eines intersubjektiven<br>Aushandlungsprozesses .....                 | 92  |
| II.3 Das narrative Selbst.....  | 110 |
| II.4 Metaphysische Implikationen der Narration .....  | 127 |
| II.5 Zwischenfazit .....  | 156 |
| III Die Bestimmung des Fiktionsbegriffs .....   | 161 |
| III.1 Hinführung.....   | 161 |
| III.2 Das Konstituieren und Rezipieren von Fiktion .....  | 167 |
| III.3 Die Referenz von Fiktionen.....   | 185 |
| III.4 Die Epistemologie der Fiktion .....   | 197 |
| III.5 Eine Ontologie der Fiktion.....   | 215 |
| III.6 Zwischenfazit .....   | 232 |
| III.7 Das Verhältnis von Fiktion und Narration .....  | 235 |
| IV Der Mensch als <i>Homo Fingens</i> .....   | 239 |
| IV.1 Hinführung.....  | 239 |
| IV.2 Die Möglichkeit von Gott zu reden.....   | 247 |
| IV.2.a Der hermeneutische Weg .....   | 247 |
| IV.2.b Der subjektivitäts- und kulturtheoretische Weg .....                                     | 253 |
| IV.3 Ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede<br>von Gott.....                   | 258 |
| IV.3.a Die symbolisierende Fiktion.....   | 258 |
| IV.3.b Das Proprium symbolisierender Fiktionen<br>als genuine Fiktionsart .....                 | 267 |
| IV.4 Die Justifizierung symbolisierender Fiktionen .....  | 271 |
| IV.4.a Hinführung.....  | 271 |
| IV.4.b Die Fiktionalität metaphysischer Abschlussgedanken .....                                 | 275 |
| IV.4.c Das Problem der Qualia.....  | 279 |
| IV.4.d Das Problem der Teleologie .....   | 291 |
| IV.4.e Das Problem der Freiheit .....   | 301 |
| IV.4.f Das Problem des Leids.....   | 305 |
| IV.4.g Fiktionen im Rahmen des Theismus und des Naturalismus... ..                              | 308 |
| IV.4.h Der fiktionstheoretisch fundierte Theismus als<br>vernünftige Wirklichkeitsdeutung ..... | 314 |

|                                  |     |
|----------------------------------|-----|
| Das Faktum der Wirklichkeit..... | 317 |
| Literaturverzeichnis.....        | 321 |
| Index .....                      | 333 |



*Meiner Familie*



# Vorwort

Wie kann man über etwas reden, über das man eigentlich nicht reden kann? Nicht erst seit Karl Barth ist das eine Grundfrage jeder Rede von Gott. Es gibt unzählige Antworten auf diese Frage, positive und negative. Die vorliegende Studie möchte einen weiteren Antwortversuch zu dieser Diskussion beisteuern, die den Kern der (christlichen) Religion trifft. Sie wendet sich dafür der Fiktion zu. Fiktion steht im Verdacht, nicht viel mehr als eine schöne, meist harmlose Lüge zu sein, die nette Erzählungen und phantastische Wesen hervorbringt. Mit der ‚Realität‘ hat sie aber wenig zu tun. Es scheint daher kontraintuitiv zu sein, mithilfe einer Reflexion auf die Fiktion ein konstruktives Verständnis der Rede von Gott gewinnen zu wollen. Vor allem dann, wenn man damit nicht eine religionskritische Pointe verbinden möchte. Das, so die zentrale These der folgenden Ausführungen, ist aber ein verkürztes und fehlgehendes Verständnis von Fiktion.

Eine differenzierte und weite Bestimmung des Fiktionsbegriffs ermöglicht hingegen ein vertieftes Verständnis der menschlichen Wirklichkeitserschließung und damit auch eine Annäherung an die Rede von Gott, die sowohl für den innertheologischen Diskurs als auch die Apologetik fruchtbar sein kann. Fiktion erscheint dann als elementares Werkzeug menschlicher Wirklichkeitsbewältigung und -deutung. Vor allem aber wird deutlich, dass Fiktion nicht gleich Fiktion ist. Während ästhetische Fiktionen besagte Erzählungen und Wesen hervorbringen, helfen Sozialfiktionen bei der Steuerung und Orientierung des Individuums und der Gesellschaft und Wissenschaftsfiktionen ermöglichen proportionales Wissen. Religiöse Fiktionen wiederum machen das Unsagbare sagbar und können in diesem Sinne als Ermöglichungsgrund der Rede von Gott schlechthin gelten. Religiöse Fiktion erschließt auf diese Weise eine tiefere Sinndimension der Wirklichkeit und ist damit weder selbstreferentiell noch lässt sich verlustfrei auf sie verzichten.

Um eine solche differenzierte und weite Bestimmung des Fiktionsbegriffs vornehmen zu können, muss interdisziplinär gearbeitet werden. Ein Großteil der Studie widmet sich daher Einsichten aus der Evolutionspsychologie, Kulturtheorie, Philosophie des Geistes, Literaturwis-

senschaft, Epistemologie und Ontologie am Beispiel einschlägiger Autorinnen und Autoren. Außerdem wird das Verhältnis von Fiktion und Narration geklärt. Zu guter Letzt werden die Konsequenzen für die innertheologische und apologetische Debatte um die Rede von Gott gezogen. Es handelt sich also um ein umfangreiches Projekt, an dessen Schluss ein Verständnis der Rede von Gott steht, das über innertheologische Traditionsunterschiede und Disziplinergrenzen hinweg anschlussfähig ist.

Die vorliegende Studie wurde im Juli 2023 als Dissertationsschrift von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München angenommen und für die Veröffentlichung leicht überarbeitet. Leider konnten später erschienene einschlägige Veröffentlichungen nicht mehr berücksichtigt werden.

Von Herzen möchte ich meinem Doktorvater Prof. Dr. Jörg Lauster danken, der mich sowohl im Studium als auch im Zuge der Promotion maßgeblich für die Dogmatik und Religionsphilosophie begeisterte und mir den Freiraum gab, zu wachsen und ein eigenes Profil zu entwickeln. Außerdem hat er mich unermüdlich bei der Beschaffung von Stipendien unterstützt und stand mir im Schreibprozess stets mit Rat zur Seite. Ebenso herzlich gilt Prof. Dr. Reiner Anselm mein Dank. Er stellte nicht nur das Zweitgutachten, sondern nahm mich zeitweise auch an seinem Lehrstuhl auf und ermöglichte mir so eine Überbrückungsfinanzierung. Darüber hinaus verdanke ich seinen Block- und Oberseminaren wichtige Impulse. Seine Denk- und Reflexionsprozesse zu beobachten, ist immer wieder inspirierend. Dass diese Seminare so wichtig für meine eigene Entwicklung geworden sind, ist auch der Beteiligung von Prof. Dr. Martin Laube und Prof. Dr. Markus Buntfuß geschuldet. Beide haben meinen Horizont erweitert und mich bei unseren Treffen immer wieder ermutigt. Dafür möchte ich beiden danken.

Ausarbeitung und Abschluss des Projektes fielen in eine sehr bewegte Zeit und ich möchte meinen „Doktorgeschwistern“ Eva Kingreen, Marielouise Sonnemeyer und Dr. Mario Berkefeld für das Zuhören, das Feedback und die gemeinsame Zeit meinen größten Dank aussprechen. Ohne ihnen wäre aus dem Projekt nicht das geworden, was es am Schluss ist. Fanny Sommerfeld, Samuel Hohler und Stefanie Schafroth haben mich sehr bei den Korrekturarbeiten unterstützt und auch dafür möchte ich Danke sagen.

Das Privileg, dass ich mich über weite Strecken der Dissertation allein auf die akademische Arbeit konzentrieren konnte, verdanke ich der Förderung durch Stipendien der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, die mich auch großzügiger Weise bei den Druckkosten unterstützte, und der Konrad-Adenauer-Stiftung.

Ich freue mich, dass die Dissertation in Zusammenarbeit mit dem Georg Olms Verlag und der Universitätsbibliothek München nun nach dem Abschluss meines Referendariats erscheinen kann.

Vor allem aber danke ich meiner Familie. Meiner Mutter, Anna Schalück, die mir früh den Spaß an Wissen und Denken gezeigt hat. Meinem Vater, Karl-Heinz Schalück, der alle Phasen des Entstehungsprozesses des Projektes eng begleitet und mir viele wertvolle Rückmeldungen gegeben hat. Meinem Bruder, Andreas Schalück, der mich immer wieder dazu motiviert, mein Denken zu schärfen. Ich danke meinen Großeltern, Viktoria und Waldemar Steininger, für ihre großzügige finanzielle Unterstützung bei der Veröffentlichung und für die Fürsorge über all die Jahre.

Den größten Dank aber schulde ich meiner Frau und Vertrauten Dorothée, die mich davor bewahrte, mich gänzlich im Projekt zu verlieren und die mein Leben Tag für Tag schöner macht.

Sich mit Fiktion zu beschäftigen bedeutet, sich mit dem Menschen selbst und seinem Zugang zur Wirklichkeit zu beschäftigen. In der Fiktion zeigt sich die menschliche Freiheit, sich der Wirklichkeit gegenüber kreativ und produktiv zu verhalten und die Welt so zu einem bunteren und tiefsinnigeren Ort zu machen. Sie zeigt, wie die Wirklichkeit das Gegebene und das Gemachte umschließt und dadurch immer ein Faktum ist. In dieser kreativen Freiheit der Fiktion überschreitet der Mensch seine Grenzen und kann so auch über etwas reden, über das man eigentlich gar nicht reden kann.





# Einleitung

## Die Fiktionalität der Rede von Gott

Ohne Fiktion keine Rede von Gott. Denn: Die Rede von Gott ist notwendigerweise fiktional. Diese These mag aus einer theologischen Perspektive erst einmal überraschen. Schließlich werden Fiktionen nicht zuletzt mit erfundenen Unwahrheiten gleichgesetzt.<sup>1</sup> In diesem Sinne hätte die fiktionale Rede von Gott keinen wie auch immer gearteten Wahrheitsanspruch und der Gottesgedanke wäre eine haltlose Erfindung der Menschheit. Es verwundert daher nicht, dass die Theologie lange versucht hat, den Fiktionsverdacht vom Gottesgedanken fern zu halten.<sup>2</sup> Auch heute noch kann das religiöse Subjekt von der Fiktionalität der Rede von Gott beunruhigt werden.<sup>3</sup> Gleichzeitig lassen sich die kreativen und produktiven Anteile des Subjekts an der Rede von Gott nicht leugnen. Es war gerade das Aufdecken der damit verbundenen Fiktionalität der Rede von Gott, die die Wirkung der Religionskritik des 19. Jahrhunderts so wirkmächtig werden ließ.<sup>4</sup> Betrachtet man aber das Phänomen der Fiktion genauer, dann lässt sich die Gleichsetzung von Fiktion und erfundener Unwahrheit nicht halten.<sup>5</sup> Mehr noch, Fiktion lässt sich sogar als Ermöglichungsgrund der Rede von Gott verstehen, da sie das Sagbar machen kann, was eigentlich unsagbar ist.<sup>6</sup> Das Anliegen der vorliegenden Studie lässt sich dementsprechend mit der Frage

1 So schon Platon, der damit sein berühmtes Diktum, dass alle Dichter Lügner seien, verbunden hat (vgl. Gottfried Gabriel, „Der Begriff der Fiktion: Zur systematischen Bedeutung der Dichtungstheorie der Aufklärung.“ In *Mimesis – Repräsentation – Imagination: Literaturtheoretische Positionen von Aristoteles bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, hrsg. v. Jörg Schönert und Ulrike Zeuch (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2004), S. 233).

2 Vgl. Wolfhart Pannenberg, „Verdinglichung und Transfiguration.“ In *Funktionen des Fiktiven*, hrsg. v. Dieter Henrich und Wolfgang Iser, 2. Auflage, Poetik und Hermeneutik 10 (München: Fink, 2007), S. 521.

3 Vgl. Wolfhart Pannenberg, „Das Irreale des Glaubens.“ In Henrich; Iser, *Funktionen des Fiktiven* (s. Anm. 2), S. 19.

4 Vgl. Wolfhart Pannenberg, „Verdinglichung und Transfiguration.“ In *Funktionen des Fiktiven*, S. 521.

5 S. dazu ausführlich Kapitel III.

6 Vgl. Wolfhart Pannenberg, „Das Irreale des Glaubens.“ In *Funktionen des Fiktiven*, S. 21 und 34. Dazu ausführlich Kapitel IV.

zusammenfassen: Wie lässt sich die Fiktionalität der Rede von Gott angemessen verstehen?

Diese Frage hat eine doppelte Stoßrichtung. Zum einen betrifft sie die innertheologische Debatte, wie angemessen von Gott zu sprechen ist. Aktuell lassen sich vor allem drei große Ansätze in der evangelischen Theologie unterscheiden, die jeweils unterschiedliche Antworten auf diese Frage geben. Der subjektivitäts- und kulturtheoretische Ansatz versteht die Rede von Gott vor allem symbol- und deutungstheoretisch, wobei ‚Gott‘ als ein Symbol der menschlichen Selbst- und Weltdeutung gefasst wird. Der hermeneutische Ansatz wiederum versteht die Rede von Gott als eine Form der Nach-Rede der göttlichen Selbstoffenbarung und für den metaphysischen Ansatz ist der Gottesgedanke ein Abschlussgedanke eines metaphysischen Systems.<sup>7</sup> Wie sich zeigen wird, kann eine Theologie, die die Fiktionalität der Rede von Gott angemessen verstehen möchte, vom symbol- und deutungstheoretischen Ansatz ausgehen und mithilfe metaphysischer Überlegungen plausibilisiert werden, ohne dabei die Anliegen des hermeneutischen Ansatzes aus den Augen zu verlieren. Für die innertheologische Debatte bietet die Aufarbeitung des Fiktionsbegriffs dementsprechend eine Möglichkeit, auf die Rede von Gott über die Gräben zwischen den verschiedenen Ansätzen hinweg zu reflektieren und grundsätzlich zu erklären, inwieweit Fiktion den Ermöglichungsgrund der Rede von Gott darstellt.

Zum anderen hat die Frage nach dem angemessenen Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott starke apologetische Implikationen. Damit ist nicht gemeint, dass mithilfe der Fiktion die Superiorität des Christentums erwiesen, geschweige denn gegen andere Formen der Weltanschauung polemisiert werden soll. Vielmehr kann eine fiktionstheoretisch informierte Apologetik einen Beitrag dazu leisten, dass die

7 Für eine ausführlichere Darstellung s. Dirk Evers, „Neuere Tendenzen in der deutschsprachigen evangelischen Dogmatik.“ *Theologische Literaturzeitung* 140, 1/2 (2015) und für eine ausführlichere Diskussion s. Kapitel IV.

Rede von Gott als eine legitime Form der Wirklichkeitsdeutung<sup>8</sup> neben anderen plausibilisiert werden kann.<sup>9</sup>

Für eine derartige Plausibilisierung den Fiktionsbegriff in Anspruch zu nehmen, scheint *prima facie* kontraintuitiv zu sein und das nicht nur, weil er eine Konnotation als erfundene Unwahrheit hat. Blickt man auf die Geschichte des Begriffs, dann sieht man, dass die Fiktion von Beginn an mit der Religionskritik verbunden ist. So war es Xenophanes (~570–478 v. Chr.), der den Begriff der Fiktion als erster Denker einführte, um damit die Darstellung der griechischen Götter als anthropomorph und menschengemacht zu kritisieren.<sup>10</sup> Radikalisiert wurde Xenophanes Kritik durch Ludwig Feuerbach (1804–1872), der nicht nur die Rede von Gott, sondern auch den Gottesgedanken selbst als fiktionale Projektion des menschlichen Geistes fasste.<sup>11</sup>

Bis heute greifen verschiedene Ansätze der Religionskritik<sup>12</sup> in ihrer Bewertung der Rede von Gott und des Gottesgedanken explizit wie implizit auf den Fiktionsbegriff zurück. Sei es die radikale Religionskritik, die in der Rede von Gott eine potentiell schädliche Fiktion sieht,

8 Der Begriff der Wirklichkeit wird in der vorliegenden Studie als Totalitätsbegriff verwendet, der sowohl das Selbst als auch die Welt umschließt, während ‚Deutung‘ die epistemologische Erschließung eines Gegenstands im Horizont der subjektiven Erfahrung meint (s. dazu ausführlich Kapitel IV.2.b)).

9 Für eine umfassende Darstellung der Geschichte der Apologetik s. Mariano Delgado, Gregor Emmenegger und Volker Leppin, Hrsg., *Apologie, Polemik, Dialog: Religionsgespräche in der Christentumsgeschichte und in der Religionsgeschichte*, Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte Band 29 (Stuttgart, Basel, Schweiz: Kohlhammer; Schwabe Verlag, 2021).

10 Vgl. Mirja Kutzer, „Fiktionalität und Theologie.“ In *Grundthemen der Literaturwissenschaft: Fiktionalität*, hrsg. v. Lut Missinne, Ralf Schneider und Beatrix T. van Dam, Grundthemen der Literaturwissenschaft (Berlin, Boston: De Gruyter, 2020), S. 380.

11 Für einen kurzen historischen Überblick des Verhältnisses von Fiktion und Religionskritik s. ebd., S. 380–384.

12 Wenn im Rahmen der vorliegenden Studie von der ‚Religionskritik‘ die Rede ist, dann ist damit die von außen an die Religion herangetragene Kritik gemeint, wie sie zum Beispiel Feuerbach formuliert hat. Die innerreligiöse und innertheologische Religionskritik, wie sie bis zur Aufklärung noch vorherrschend war und die beispielsweise im 20. Jahrhundert prominent von Karl Barth vorgebracht wurde, wird im Folgenden mit Blick auf die nach außen gerichtete apologetische Stoßrichtung dieser Studie nicht weiter verfolgt.

wie Vertreter<sup>13</sup> des Neuen Atheismus,<sup>14</sup> oder den Glauben an Gott mit dem Glauben an Phantasiefiguren gleichsetzt.<sup>15</sup> Sei es eine soziologisch orientierte Religionskritik, die ‚Gott‘ und der Religion<sup>16</sup> eine (de-)stabilisierende Rolle innerhalb der Gesellschaft zuschreibt, die aber auch von anderen kulturellen Phänomenen übernommen werden kann. Der funktionalistisch enggeführte Gottesgedanke und die Gottesrede werden dadurch überflüssig und können wie andere Fiktionen auch mehr oder weniger verlustlos wegfallen.<sup>17</sup> Oder sei es eine evolutionspsychologisch orientierte Religionskritik, die der Ausbildung eines fiktionalen Gottes- beziehungsweise Transzendenzgedankens einen evolutionären Vorteil im Überlebenskampf zuschreibt, der sich im Laufe der Zeit verselbständigt hat und unter modernen Bedingungen nicht mehr gebraucht wird.<sup>18</sup>

Handelt es sich bei dieser holzschnittartigen Aufzählung auch nur um einige Beispiele aus der Religionskritik, so wird doch erkennbar, auf welcher vielfältigen Weise der Fiktionsbegriff verwendet werden kann. Setzt die radikale Religionskritik etwa die fiktionale Rede von Gott mit der Rede vom Weihnachtsmann gleich, dann ist der Fiktionsbegriff literarisch-mythisch konnotiert. Wird der Rede von Gott von einer soziologischen Religionskritik eine historisch und kulturell kon-

13 Im Folgenden wird das generische Maskulinum und das generische Femininum im Wechsel gebraucht. Alle Geschlechter sind ausdrücklich mitgemeint.

14 Vgl. Heiko Schulz, „Daniel Denett (2006), Den Bann brechen.“ In *Religionsphilosophie und Religionskritik: Ein Handbuch*, hrsg. v. Michael Kühnlein, 1. Auflage, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2140 (Berlin: Suhrkamp, 2018), S. 894f.

15 Vgl. Holm Tetens, *Gott denken: Ein Versuch über rationale Theologie (Was bedeutet das alles?)*, 1. Auflage, Reclams Universal-Bibliothek 19295 (Ditzingen: Reclam, Philipp, 2015), S. 12.

16 Unter ‚Religion‘ soll für den Kontext der vorliegenden Studie in Anschluss an Ulrich Barth die „Deutung von Erfahrung im Horizont des Unbedingten“ verstanden werden (vgl. Ulrich Barth, „Was ist Religion?“ *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 93 (1996): S. 545. Dass sich damit nicht alle Phänomene von Religiosität abdecken lassen, ist für das hier zu entwickelnde angemessene Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott vorerst zu vernachlässigen.

17 Ein typische soziale Funktion, die der Religion zugeordnet wird, ist die Kontingenzbewältigung (s. dazu Kapitel 1.3.c).

18 Das sind etwa die Implikationen des evolutionspsychologischen Konzepts des sogenannten *Hyperactive Agency Detection Device* (HADD), das in dem Glauben an transzendente Agenten eine überlebensfördernde Überreaktion sieht, die unter den heutigen Bedingungen nicht mehr gebraucht wird (s. dazu ausführlich Kapitel 1.3.c).

tingente soziale Funktion zugeschrieben, dann wird die Fiktion sozial-funktional bestimmt und im Rahmen einer evolutionspsychologischen Religionskritik gewinnt die Fiktion eine epistemologisch-pragmatische Komponente.

Der Fiktionsbegriff scheint also nicht nur mit der Konnotation der erfundenen Unwahrheit einher zu gehen und eng mit der Religionskritik verbunden zu sein. Er weist zudem eine Vielzahl an verschiedenen Verwendungsweisen auf, deren Zusammenhang nicht unmittelbar einleuchten. Wie kann der gleiche Begriff auf etwas referieren, das vermeintlich auf der gleichen literarischen Stufe wie der Weihnachtsmann steht und gleichzeitig sowohl die Gesellschaft (de-)stabilisiert als auch das Überleben der Menschheit sichert?

Angesichts dieser kurzen Bestandsaufnahme des (religionskritischen) Gebrauchs des Fiktionsbegriffs sind mehrere Voraussetzungen zu erfüllen, um der apologetischen Stoßrichtung der Frage nach der Fiktionalität der Rede von Gott gerecht zu werden. Erstens muss das Verhältnis von Fiktion und Wahrheit geklärt und plausibilisiert werden, dass auch Fiktionen einen Wahrheitsanspruch aufweisen können. Zweitens muss der Fiktionsbegriff derart bestimmt werden, dass er die Vielzahl seiner Verwendungsmöglichkeiten angemessen abbilden kann. Darauf aufbauend muss schließlich drittens gezeigt werden können, was die fiktionale Rede von Gott von anderen Fiktionen unterscheidet, sodass sie beispielsweise nicht einfach als eine Art der literarischen Fiktion abgetan werden kann. Sind diese Voraussetzungen erfüllt, dann ist damit einiges für die Apologie gewonnen. Es kann der Verdacht, die kreativen und produktiven Anteile der Rede von Gott würden ihre notwendige Unwahrheit bedingen, vorweggenommen und entkräftet werden, indem vorgeführt wird, auf welche genuine Weise die religiöse Fiktion die Wirklichkeit erschließen kann. Außerdem kann die religiöse Fiktion von anderen Fiktionsarten präzise unterschieden werden, was ebenfalls einen Ansatzpunkt der Religionskritik vorwegnimmt. Die Plausibilisierung der genuin religiös-fiktionalen Deutung der Wirklichkeit und ihre Unterscheidung von anderen Fiktionsarten kann außerdem dazu beitragen, die Vorbehalte der Theologie und des religiösen Subjekts gegenüber der Fiktion abzubauen, damit die kreativen und produktiven Anteile an der Rede von Gott nicht mehr Anlass

der Beunruhigung sind. Durch die präzise Bestimmung und Ausdifferenzierung des Fiktionsbegriffs wird außerdem deutlich werden, wie sich die Fiktion durch die gesamte Wirklichkeitsdeutung des Menschen im Raum der Kultur zieht, womit die religiöse Fiktion nicht zu einer erklärungsbedürftigen Besonderheit der menschlichen Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit wird, sondern als ein genuiner Deutungsvorgang neben anderen erscheint.<sup>19</sup>

Die Auseinandersetzung mit der Fiktion kann also innertheologisch die Reflexion auf die Rede von Gott über traditionelle Gräben hinweg fördern und aus apologetischer Perspektive dazu beitragen, die Rede von Gott als eine legitime Form der Wirklichkeitsdeutung zu plausibilisieren. Hinzu kommt, dass die (religions-)philosophische und kulturtheoretische Forschung in den letzten Jahren vermehrt ein Interesse am Fiktionsbegriff gezeigt hat,<sup>20</sup> was sich ansatzweise auch in der Theologie niederschlägt<sup>21</sup>. Diese positiven theologischen Bezüge auf die Fiktion bewegen sich zwischen religionsphilosophischen und dogmatischen Reflexionen auf den Gottesgedanken und andere Topoi, exegetischen Fragestellungen und religionspädagogischen Anknüpfungspunkten.<sup>22</sup> Ein umfassende theologische Studie, die sich der Bestimmung des Fiktionsbegriffs mit Blick auf die Fiktionalität der Rede von Gott widmet, steht aber noch aus. Die vorliegende Studie kann dementsprechend als ein Ausgangspunkt für die weitere theologische Forschung zum Fiktionsbegriff verstanden werden, indem sie in die relevantesten Problemfelder der Fiktion mit Blick auf die Fiktionalität der Rede von

19 Auf diese Weise lässt sich die Religion als ein Teil der Kultur ausweisen und gleichzeitig ihr Proprium in der Wirklichkeitserschließung aufzeigen, was ein Grundzug deuthetheoretischer Ansätze ist (vgl. Jörg Lauster, *Religion als Lebensdeutung: Theologische Hermeneutik heute*, 1. Auflage (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005), S. 12).

20 So zum Beispiel Markus Gabriel, *Fiktionen*, 1. Auflage (Berlin: Suhrkamp, 2020), Peter Sloterdijk, *Den Himmel zum Sprechen bringen: Über Theopoesie*, 1. Auflage (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2020) oder Konrad P. Liessmann, Hrsg., *Als ob! Die Kraft der Fiktion*, 1. Auflage, Philosophicum Lech Band 24 (Wien: Paul Zsolnay Verlag, 2022).

21 So zum Beispiel Markus Firchow und Michael Moxter, Hrsg., *Vernunft – Fiktion – Glaube*, 1. Auflage, Marburger Theologische Studien 134 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt Leipzig, 2020) oder Malte D. Krüger, Hrsg., *Religion, Fiktion, Wirklichkeit: Philosophische und theologische Beiträge zum Gottesverständnis in der Moderne*, 1. Auflage, Hermeneutik und Ästhetik (HuÄ) 7 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2021).

22 Für einen kurzen Überblick verschiedener Bezugsmöglichkeiten s. Mirja Kutzer, „Fiktionalität und Theologie.“ In *Grundthemen der Literaturwissenschaft: Fiktionalität*.

Gott einführt. Betrachtet man darüber hinaus die interdisziplinäre Forschungslandschaft, fällt auf, dass die Vielfalt der Verwendung des Fiktionsbegriffs, der bereits in der Religionskritik zu beobachten war, auch in den anderen Disziplinen wiederzufinden ist. Mit einer Ausdifferenzierung des Fiktionsbegriffs kann die vorliegende Studie daher einen Beitrag zur aktuellen interdisziplinären Forschung leisten.

Es ist außerdem zu beobachten, dass der Fiktionsbegriff in einem engen Zusammenhang mit dem Begriff der Narration und evolutionspsychologisch arbeitenden Kulturtheorien diskutiert wird. Dabei können Fiktion und Narration geradezu gleichgesetzt<sup>23</sup> oder klar voneinander abgegrenzt werden<sup>24</sup>, während die Methoden der Evolutionspsychologie genutzt werden, um aktuelle kulturelle Phänomene zu analysieren<sup>25</sup> und ihre zentrale Rolle für die Gesellschaft zu erklären. Die Narration ist dabei in jüngerer Vergangenheit besonders in den Fokus der Forschung gerückt, um unter anderem gesellschaftliche Machtdynamiken und Aushandlungsprozesse zu beschreiben. Interessanterweise lässt sich beobachten, dass evolutionspsychologische Argumentationsstrategien eine besonders hohe Plausibilisierungskraft haben.<sup>26</sup>

Für die Frage nach einem angemessenen Verständnis der Rede von Gott sind die beiden Beobachtungen aus zweierlei Gründen interessant. Zum einen scheint eine Verhältnisbestimmung von Fiktion und Narration für ein angemessenes Verständnis der Fiktion unerlässlich. Das gilt aus einer innertheologischen Perspektive vor allem deswegen, weil sich die Theologie bereits ausführlich mit dem Phänomen

23 Das führt beispielsweise Albrecht Koschorke in Albrecht Koschorke, *Wahrheit und Erfindung: Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie*, 4. Auflage (Frankfurt am Main: S. Fischer, 2017) vor.

24 Das führt beispielsweise Markus Mühling in Markus Mühling, *Post-Systematische Theologie I: Denkwege – eine theologische Philosophie*, 1. Auflage (Paderborn: Brill Wilhelm Fink, 2020) vor.

25 So zum Beispiel Rutger Bregman, *Im Grunde gut: Eine neue Geschichte der Menschheit*, 1. Auflage, rororo 00416 (Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2023).

26 Ein paradigmatisches Beispiel dafür ist Samira El Ouassil und Friedemann Karig, *Erzählende Affen: Mythen, Lügen, Utopien : wie Geschichten unser Leben bestimmen* (Berlin: Ullstein, 2022), während sich zumindest die populärwissenschaftliche Plausibilisierungskraft an Yuval Hararis zwei Bestsellern Yuval Noah Harari, *Eine kurze Geschichte der Menschheit*, 38. Auflage (München: Pantheon, 2015) und Yuval Noah Harari, *Homo Deus: Eine Geschichte von Morgen*, 16. Auflage (München: C.H. Beck, 2020) ablesen lässt, die beide in mehreren Auflagen und Sprachen erschienen sind.



der Narration beschäftigt hat und die sogenannte narrative Theologie daraus Konsequenzen für die Rede von Gott gezogen hat.<sup>27</sup> Diese gilt es in ein Verhältnis zur Fiktionalität der Rede von Gott zu setzen. Zum anderen kann eine Bestimmung des Fiktionsbegriffs, die ebenfalls auf evolutionspsychologische Erkenntnisse zurückgreift, nicht nur die eigene Plausibilisierungskraft erhöhen, indem sie beispielsweise aufzeigt, dass Fiktion tief in der menschlichen Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit verankert ist. Die Plausibilisierungskraft kann dann noch weiter gesteigert werden, wenn sich zeigen lässt, dass evolutionspsychologische Einsichten nicht notwendigerweise reduktionistisch-naturalistisch interpretiert werden müssen. Das ist aus apologetischer Perspektive deswegen von Bedeutung, weil reduktionistisch-naturalistische Interpretationen evolutionspsychologischer Einsichten als Ausgangspunkt für religionskritische Ansätze genutzt werden.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die Beantwortung der Frage nach einem angemessenen Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott auf dreierlei Weise gewinnversprechend ist. Erstens kann innertheologisch über die Grenzen der verschiedenen dominanten Ansätze der evangelischen Theologie auf die Rede von Gott reflektiert und das Ergebnis anschließend apologetisch plausibilisiert werden. Zweitens kann mit der vorliegenden Studie ein Überblick über aktuelle Debatten zu den einschlägigen Problemfeldern der Fiktion gegeben und durch die Ausdifferenzierung des Fiktionsbegriffs ein Beitrag zur aktuellen interdisziplinären Forschung geleistet werden. Drittens kann durch die Verhältnisbestimmung von Fiktion und Narration sowie die Auseinandersetzung mit den evolutionspsychologischen Einsichten zu Fiktion und Narration ein weiterer Beitrag zur innertheologischen Debatte um die Rede von Gott und ebendiese Rede apologetisch weiter plausibilisiert werden. Damit ist ein umfassendes und ambitioniertes Vorhaben umrissen, das angesichts des hohen Interesses der interdisziplinären Forschung an Fiktion, Narration und Evolutionspsychologie vielversprechend erscheint.

27 Dazu ausführlich Kapitel IV.1 und IV.2.a).

## Methodische Überlegungen und Hinweise

Mit dem Anliegen, den Fiktionsbegriff für die innertheologische Debatte und die Apologetik aufzuarbeiten und dabei einen Beitrag zur aktuellen Forschung zu leisten, bewegt sich die vorliegende Studie innerhalb einer gewissen Spannung. Zum einen sind die Debatten um den Fiktionsbegriff und ebenso um den Narrationsbegriff äußerst umfangreich und berühren eine Vielzahl an Forschungsfeldern, wie die Ontologie, Epistemologie, Kulturtheorie, Evolutionspsychologie und natürlich auch die Literaturwissenschaft. Beide Begriffe müssen daher weitgefasst werden und können nicht auf die Phänomene der Literaturwissenschaft beschränkt werden.<sup>28</sup> Zum anderen ist das Verhältnis der Theologie zum Fiktionsbegriff eher ambivalent und von Vorsicht geprägt. Daraus folgt eine doppelte Herausforderung. Es gilt einerseits die umfassende und unübersichtliche Forschungslage zur Fiktion so für den theologischen Kontext aufzuarbeiten, dass die verschiedenen Problemfelder, die mit der Fiktion verbunden sind, benannt werden und ein erster Überblick gegeben wird. Das kann aufgrund der Fülle an Literatur nur exemplarisch und mit Fokus auf das innertheologische und apologetische Anliegen der Studie geschehen. Für die ausführlichere Beschäftigung mit den jeweiligen Problemfeldern und als Grundlage für die weitere (theologische) Debatte wird in den jeweiligen Hinführungen ein ausführlicherer Forschungsüberblick gegeben und in den Fußnoten auf weiterführende Literatur verwiesen. Andererseits muss trotz der Vielfalt an Problemfeldern und unterschiedlichen Argumentationsstrategien eine kohärente eigene Position entwickelt werden, die als ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott gelten kann.

<sup>28</sup> Einen ersten, umfassenderen Einblick geben die komplementären Sammelbänder Tobias Klauk und Tilmann Köppe, Hrsg., *Fiktionalität: Ein interdisziplinäres Handbuch*, Revisionen. Grundbegriffe der Literaturtheorie 4 (Berlin, Boston: De Gruyter, 2016) und Monika Fludernik und Marie-Laure Ryan, Hrsg., *Narrative Factuality* (De Gruyter, 2020). Außerdem Lut Missinne, Ralf Schneider und Beatrix T. van Dam, Hrsg., *Grundthemen der Literaturwissenschaft: Fiktionalität*, Grundthemen der Literaturwissenschaft (Berlin, Boston: De Gruyter, 2020) und Jan C. Meister, John Pier und Wolf Schmid, Hrsg., *Handbook of Narratology*, 1. Auflage, De Gruyter Handbook Ser (Berlin/Boston: De Gruyter, 2014).

Um beiden Herausforderungen gerecht zu werden, widmen sich die ersten drei Kapitel vor allem der Bestandsaufnahme der evolutionspsychologischen Einsichten zu Fiktion und Narration, der bisherigen Bestimmungen des Narrations- und Fiktionsbegriffs sowie einer ersten Sondierung der jeweiligen Argumentationsstrategien. Sie sind mehr als Entdeckungszusammenhang der verschiedenen Ansätze zu verstehen und noch nicht als Begründungszusammenhang der eigenen Positionen. Nichtsdestotrotz werden die Ansätze in ihrem Wert für das apologetische Anliegen bereits zu diskutieren sein. Das geschieht jeweils anhand einschlägiger Entwürfe, die exemplarisch die verschiedenen Problemfelder bearbeiten und für die nähere Bestimmung des Fiktions- und Narrationsbegriff wertvolle Beiträge leisten. Durchgängige Themen werden das Verhältnis von Fiktion und Wirklichkeit beziehungsweise Wahrheit, Extension und Intension der Begriffe sowie ihr Mehrwert für die Theologie im Allgemeinen und der Apologie im Besonderen sein. Als roter Faden werden sich außerdem immer wieder kantische Motive durch die Studie ziehen, wie die Verhältnisbestimmung von Ding an sich und Anschauungsgegenstand, ein gewisser Antireduktionismus und die Frage nach einem rechten Verständnis des semantischen Urteilens.<sup>29</sup> Diese kantischen Motive bieten sich deswegen als Orientierungshilfe für die vorliegende Studie an, weil Immanuel Kants Philosophie zwar als Ausgangspunkt für einen Panfiktionalismus, der die gesamte menschliche Wirklichkeitsdeutung zu einer reinen Fiktion ohne Bezug zur Wirklichkeit an sich konzipiert, genutzt wurde und wird. Umgekehrt kann sie aber auch helfen, die Fiktion gewissermaßen zu erden. So lässt sich ein Panfiktionalismus vermeiden, ohne

29 Die Nähe zu Kant zeigt sich auch darin, dass der hier entwickelte Fiktionsbegriff große Nähe zum Begriff der Konstruktion hat. Der entscheidende Unterschied liegt aber darin, dass die Fiktion, im Gegensatz zur Konstruktion, das versinnlicht respektive versprachlicht, was sich eigentlich nicht versprachlichen lässt, nämlich das Übersinnliche, Unsagbare. Sie transzendiert damit die Grenzen der Erfahrungswelt, was der Konstruktion in diesem Sinne nicht möglich ist. Außerdem soll eine kulturumfassende Fiktionstheorie entworfen werden, die zeigt, wie Fiktionen die gesamte menschliche Wirklichkeitsbewältigung umgreift. Es wird deswegen zwischen ästhetischen Fiktionen (Figmenten), Sozial- und Wissenschaftsfiktionen sowie religiösen und zu guter Letzt metaphysischen Fiktionen unterschieden. Gerade bei Sozial- und Wissenschaftsfiktionen, die die Erfahrungswelt eben nicht transzendieren, ist die Nähe zur Konstruktion aber unbestreitbar.

in einen reduktionistischen Naturalismus zu verfallen. Sowohl einen Panfiktionalismus als auch einen reduktionistischen Naturalismus gilt es zu verhindern, da beide Ansätze weder das Phänomen der Fiktion angemessen beschreiben können,<sup>30</sup> noch aus einer innertheologischen oder apologetischen Perspektive erstrebenswert scheinen. Schließlich erhebt die Rede von Gott Anspruch darauf, die Wirklichkeit, wie sie ist, zu deuten und der reduktionistische Naturalismus entspricht mehr religionskritischen Positionen als theologischen.

Sind die einschlägigen Argumentationsstrategien benannt und die vielversprechendsten herausgearbeitet, werden sie in einer einheitlichen Ontologie der Fiktion zusammengeführt und in einem übergeordneten Theoriezusammenhang verortet. Diese Zusammenführung ist deswegen wichtig, weil die Argumentationsstrategien mitunter auf unterschiedlichen theoretischen Voraussetzungen aufbauen. Damit sie trotzdem gemeinsam Grundlage für ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott sein können, muss gezeigt werden, dass sie auch losgelöst aus ihren alten Begründungszusammenhängen eine kohärente Theorie bilden können. Durch die Verortung in einem übergeordneten Theoriezusammenhang wird deutlich, dass die Fiktion kein isoliertes Phänomen ist, das nur durch Spezialtheorien oder *ad hoc*-Erklärungen analysierbar ist. Vielmehr zieht sich die Fiktion durch die gesamte Wirklichkeitsdeutung des Menschen und ist ein genuiner Teil der Wirklichkeit.<sup>31</sup> Ausgehend von der daraus entworfenen Ontologie der Fiktion können im vierten Teil der Studie die innertheologischen und apologetischen Konsequenzen gezogen werden. Für diesen letzten Schritt ist die lange und ausführliche Vorarbeit unabdingbar, da erst eine differenzierte Begriffsklärung es ermöglicht, eine Debatte auf Höhe des Forschungsstandes zu führen, die auch der Komplexität des Phänomens der Fiktion gerecht wird.

30 S. dazu ausführlich Kapitel III, besonders Kapitel III.5.

31 Der hier entwickelte Fiktionsbegriff weist daher auch eine große Nähe zu Ernst Cassirers Symboltheorie auf. Cassirers Symbole durchziehen ebenfalls die gesamte Kultur, Cassirer selbst baut seinerseits auf Kant auf und geht über ihn hinaus und Cassirer verfolgt auch ein antireduktionistisches Anliegen. Allerdings soll im vorliegenden Sprachgebrauch der Begriff des Symbols beziehungsweise der symbolisierenden Fiktion auf die Theologie beschränkt werden (dazu ausführlich Kapitel IV.2.b)). Deswegen wird die Nähe zu Cassirer zwar immer wieder durchscheinen, seine Symboltheorie jedoch keine tragende Rolle spielen.

Da eine angemessene Diskussion der Problemfelder der Fiktion und die Bestimmung des Fiktions- und Narrationsbegriff die Darstellung einer Vielzahl an verschiedenen Entwürfen und Argumentationsstrategien erfordert, soll im Folgenden eine kurze Skizze der eigenen Position vorgestellt werden. Es wird dabei von ihren Entdeckungszusammenhängen abgesehen und allein ein erster Blick auf den Fortgang derjenigen Argumentationsstrategie geworfen, die ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott ergeben soll.

## Eine kurze Darstellung der vorliegenden Position

Um zu zeigen, wie tief die Fiktion und auch die Narration in die menschliche Wirklichkeitsbewältigung eingebettet ist, beginnt die vorliegende Studie mit einer Zusammenschau und Diskussion der evolutionspsychologischen Erkenntnisse zu Fiktion und Narration. Die Ausbildung der Fähigkeit zur Fiktion ergibt sich aus der Fähigkeit zur Abstraktion von der unmittelbaren Umgebung des Subjekts und ermöglicht es ihm Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft abstrakt zu modellieren. Die Narration ermöglicht es wiederum, diese Modellierungen in eine intelligible Ordnung zu überführen und zu tradieren. Außerdem kann das Subjekt mithilfe der Fiktion das Innere seines Gegenübers modellieren und so seine Reaktionen und Handlungen antizipieren. Durch Erzählungen kann das Subjekt zudem spielhaft verschiedene Situationen durchleben und sich so ungefährdet auf Herausforderungen, wie soziale Konfliktsituationen, vorbereiten. Fiktion und Narration stellen damit zwei wichtige Bestandteile der Kultur dar, deren Funktion es ist, als „Zwischenwelt“ das Subjekt bei seiner Bewältigung der Herausforderungen, vor die es angesichts der Komplexität und Kontingenz der Wirklichkeit gestellt ist, zu bewältigen. Allerdings sind die Methoden der Evolutionspsychologie nicht unumstritten. Es handelt sich bei evolutionspsychologischen Einsichten um Rekonstruktionen beziehungsweise Wissenschaftsfiktionen (s.u.), die versuchen, den aktuellen Ist-Zustand des Menschen mit einem Blick in die ferne Vergangenheit zu erklären. Allerdings lässt sich dieser nur schwerlich empirisch absichern. Entscheidend aber ist, dass sich zeigen lässt, dass eine reduktion-

tionistische Interpretation dieser Einsichten mehrere theoretische Schwierigkeiten aufweist, sodass eine antireduktionistische Interpretation plausibler erscheint. Auf dieser Spur lässt sich argumentieren, dass Fiktion und Narration genuiner Teil der Evolutionsgeschichte des Menschen ist und damit auch genuiner Teil der Wirklichkeit. Aus theologischer Perspektive kann diese Entwicklung als wichtiger Schritt zur Evolution eines Wesens gedeutet werden, das in der Lage ist, mithilfe der Fiktion das Unsagbare sagbar zu machen und damit ein vertieftes Verständnis der Wirklichkeit zu erlangen.

Da die evolutionspsychologischen Einsichten noch nicht ausreichen, um die Fiktions- und Narrationsbegriffe zu bestimmen, wird anschließend das Phänomen der Narration genauer beschrieben. Die Narration wird der Fiktion vorgezogen, da sie dabei hilft, verschiedene Problemstellungen, die mit dem Fiktionsbegriff verbunden sind, herauszustellen und gleichzeitig besser zu verstehen, welche Rolle genau Narration und damit verbunden auch Fiktion in der Kultur spielen. ‚Narration‘ wird dabei als Medium aktiver intersubjektiver und subjektiver dynamischer Aushandlungsprozesse innerhalb der Kultur bestimmt. Auf intersubjektiver Ebene trägt sie unter anderem dazu bei, intersubjektive Konflikte zu gestalten und widersprüchliche Deutungen eines Phänomens auszuhalten und miteinander zu vermitteln. Gerade letzteres ist aus theologischer Perspektive besonders interessant, weil es viele unterschiedliche, mitunter widersprüchliche religiöse und theologische Deutungsansätze für das gleiche Phänomen gibt, die dennoch neben einander bestehen können und sich gegenseitig beeinflussen. Der Narrationsbegriff kann als Analysewerkzeug dienen, um diese Prozesse zu verstehen. Auf der subjektiven Ebene wird durch die narrative Selektion und Ordnung von subjektiven Erlebnissen und Geschehnissen ein narratives Selbst ausgebildet, das nicht einfach auf biochemische Prozesse im Gehirn reduziert werden kann. Durch die Plausibilisierung eines narrativen Selbst wird ein doppeltes Ziel erreicht. Zum einen kann innertheologisch gezeigt werden, wo im Subjekt die religiöse Erfahrung, die die fiktionale Rede von Gott deutet, zu verorten ist. Zum anderen kann aus einer apologetischen Perspektive gezeigt werden, dass es ein Subjekt gibt, dass diese Erfahrungen haben und aktiv deuten kann. Das ist deswegen wichtig, weil die Reduzierung des Subjekts auf biochemische oder andere Pro-

zesse im Gehirn ein typisches Motiv des reduktionistischen Naturalismus und der naturalistischen Religionskritik ist. Um einen solchen aktiven Narrationsbegriff zu profilieren, wird er auf der intersubjektiven und aktiven Ebene jeweils einem reduktionistisch-passiven gegenübergestellt, bei dem das Subjekt die jeweiligen narrativen Prozesse nicht aktiv gestaltet, sondern selbst zum Medium der Narration wird. Zu guter Letzt werden die ontologischen und erkenntnistheoretischen Implikationen eines aktiven und eines passiven phänomenologisch-realistischen Narrationsbegriffs diskutiert, was sowohl die Bestimmung des Fiktionsbegriffs als auch die Bestimmung des Verhältnisses von Fiktion und Narration vorbereitet, sowie bereits einen Ausblick auf die innertheologische Auseinandersetzung mit der narrativen Theologie gibt.

Die sich anschließende Bestimmung des Fiktionsbegriffs orientiert sich an drei Leitfragen, die für die Frage nach dem angemessenen Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott ausschlaggebend sind. Erstens: Was konstituiert Fiktionen und unter welchen Bedingungen werden sie als solche rezipiert? Zweitens: Auf was referiert man, wenn man sich auf eine Fiktion bezieht? Drittens: Wie können Fiktionen Wissen über Nicht-Fiktionen vermitteln? Während die Beantwortung der ersten Frage darauf abzielt, den Fiktionsbegriff ausdifferenzieren und zu klären, warum der gleiche Gegenstand, wie etwa ‚Gott‘, von manchen als Fiktion rezipiert wird und von manchen nicht, beziehen sich die zweite und dritte Frage dezidiert auf das Verhältnis der Fiktion zur Wirklichkeit und ihren Anspruch, die Wirklichkeit auf legitime Weise deuten zu können. Für die fiktionale Rede von Gott folgt daraus, dass sie in der Lage ist, Aussagen über die Wirklichkeit zu treffen, ohne aber mit dem zu deutendem Phänomen identisch zu sein (s.u.). Anschließend werden die gesammelten Argumentationsstrategien im übergeordneten Rahmen einer an Immanuel Kant und Georg W. F. Hegel angelehnten allgemeinen semantischen Anerkennungstheorie in eine Ontologie der Fiktion überführt. So kann einmal mehr die Fiktion als genuiner Teil der Wirklichkeit und genuines Mittel der menschlichen Wirklichkeitsdeutung ausgewiesen werden.

Fiktionen erscheinen im Rahmen dieser Vorarbeit als abstrakte, historisch kontingente und menschengeschaffene (artefaktuelle) Gegenstände, die einen genuinen ontologischen Status neben materiellen

Gegenständen haben. Sie lassen sich in verschiedene Arten, wie ästhetische Fiktionen sowie Sozial- und Wissenschaftsfiktionen, unterscheiden, die jeweils eigene Funktionen innerhalb der Kultur als Zwischenwelt übernehmen und einen variierenden Deutungsanspruch haben. Als genuiner Teil der Wirklichkeit können sie Aussagen über jene Wirklichkeit treffen und damit auch einen relativen Wahrheitsanspruch verbinden, der allerdings „justifiziert“<sup>32</sup> werden muss (s.u.).

In ihrer Konstitution und Deutung zeichnen sich Fiktionen durch eine bedingte Freiheit aus. Einerseits können sie nur Komposita bereits erfahrener Gegenstände sein und ihre Deutung des Phänomens muss eine Form des epistemologischen Mehrgewinns darstellen beziehungsweise leistungsfähig sein, also das Phänomen auch treffen. Fiktionen sind dementsprechend nicht Ausdruck reiner Willkür, sondern bewegen sich in einem gewissen Deutungsspielraum. Im Rahmen der vorliegenden Studie wird diese Bedingtheit als „Reibung mit der Wirklichkeit“<sup>33</sup> bezeichnet. Andererseits können Fiktionen von der sinnlichen Wahrnehmung und bereits gemachter Erfahrungen abstrahieren und können deswegen ‚freier‘ mit der Wirklichkeit umgehen, indem sie beispielsweise bewusst ihre Komplexität reduzieren und sich auf konkrete Aspekte eines Phänomens konzentrieren. Auf diese Weise machen sie das Phänomen intelligibel. Fiktionen stehen also als Bestandteil der Wirklichkeit in einem ständigen Wechselverhältnis zu ihr und jede neu geschaffene Fiktion verändert die Wirklichkeit dementsprechend auch. Dieses Wechselspiel aus Bedingung und Veränderung kann man als ‚Faktum der Wirklichkeit‘ beschreiben, da es zwischen dem ‚gegebenen‘ Fakt und dem kreativ und produktiv Geschaffenen (lat. *factum*) changiert. Durch diesen freien Umgang mit der Wirklichkeit ermöglichen Fiktionen auch Freiheitsräume. Die fiktionale Komplexitätsreduzierung relativiert etwa den „Absolutismus der Wirklichkeit“<sup>34</sup>, mit dem das

32 Das Konzept der Justifizierung geht im vorliegenden Kontext auf den deutschen Philosophen Hans Vaihinger zurück und wird ausführlich in Kapitel III eingeführt.

33 Diese Formulierung geht auf einen Ausdruck des südafrikanischen Philosophen John McDowell zurück und sie wird ausführlich in Kapitel III.2 eingeführt.

34 Der „Absolutismus der Wirklichkeit“ ist eine Formulierung von Hans Blumenberg, die den Druck, den das Subjekt angesichts der Komplexität und Kontingenz der Wirklichkeit verspürt, beschreibt (vgl. Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, 7. Auflage, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1805 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006), S. 10).



Subjekt konfrontiert ist. Ob nun ein fiktionaler Gegenstand die Deutungsleistung erbringt, die er erbringen soll, wird durch einen ständigen Aushandlungsprozess der gegenseitigen Anerkennung festgestellt. Wird die Fiktion über diesen Vorgang justifiziert, dann kann sie als legitime Wirklichkeitsdeutung mit einem relativen Wahrheitsanspruch gelten. Das Verhältnis von Fiktion und Narration wird schließlich derart bestimmt, dass alle Narration stets fiktionale Anteile hat, umgekehrt aber der Fiktionsbegriff umfassender ist als der Narrationsbegriff.

Nachdem die evolutionspsychologischen Erkenntnisse zu Fiktion und Narration kritisch diskutiert, sowie beide Begriffe bestimmt und vor allem der Fiktionsbegriff ausdifferenziert wurden, können die Konsequenzen für ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott gezogen werden.

Für die innertheologische Stoßrichtung der Frage nach der Fiktionalität der Rede von Gott muss zu Beginn zwischen ‚religiösen Fiktionen‘ und ‚symbolisierenden Fiktionen‘ unterschieden werden. Während religiöse Fiktionen sämtliche Fiktionen im religiösen Kontext umfassen, soll der Begriff der symbolisierenden Fiktionen für solche abstrakte Gegenstände reserviert werden, die einen dezidierten Anspruch auf eine Deutung der Wirklichkeit erheben wie sie traditionellerweise die Topoi der Dogmatik und Religionsphilosophie vornehmen, wie Gotteslehre, Christologie oder Eschatologie. Die fiktionale Rede von Gott gehört dementsprechend zur Fiktionsart der symbolisierenden Fiktionen. Mit der Bezeichnung als ‚symbolisierende‘ Fiktion wird bereits die Nähe zum subjektivitäts- und kulturtheoretischen Ansatz innerhalb der aktuellen evangelischen Theologie deutlich. Symbolisierende Fiktionen deuten Erfahrungen im Horizont des Unbedingten. Veranlasst wird diese Deutung durch die religiöse Qualität einer Erfahrung, die im Zusammenspiel von wahrgenommenem Gegenstand und subjektiver Deutung entstanden ist. In diesem Sinne ist die religiöse Erfahrung eine Erfahrung mit der Erfahrung und sie ist dem Subjekt weder verfügbar noch andemonstrierbar. Schließlich kann weder die sinnliche Wahrnehmung noch die subjektive Deutung beliebig herbeigeführt werden. Damit ist ein zentrales Anliegen des hermeneutischen Ansatzes gewahrt, der die Rede von Gott nicht vollständig der Verfügbarkeit des Menschen überlassen möchte. Es ist aber auch diese Erfahrung

mit der Erfahrung, die sich einer rein sinnlichen Wahrnehmung und damit einfachen Beschreibungsmöglichkeiten entzieht. Die Funktion der symbolisierenden Funktion ist es, dieses Ungreifbare greifbar zu machen und das Unsagbare sagbar zu machen.

Dementsprechend ist es die religiöse Qualität, die den Fiktionsanlass zur symbolisierenden Fiktion gibt, und die Deutung im Horizont des Unbedingten, die die symbolisierende Fiktion von anderen Fiktionsarten unterscheidet. Ein weiterer wichtiger Unterschied ist, dass der symbolisierenden Fiktion inhärent eingeschrieben ist, dass sie sich selbst als Fiktion durchschauen kann, da sie sich eben auf etwas bezieht, das sich dieser Bezugnahme stets entzieht. Das verhindert eine Verdinglichung des abstrakten Gegenstands ‚Gott‘<sup>35</sup> und garantiert, dass dem Subjekt das Unbedingte auch sprachlich letztlich entzogen bleibt, was ebenfalls ein Anliegen des hermeneutischen Ansatzes sichert. Nun gibt es viele verschiedene und widersprüchliche Möglichkeiten von Gott zu reden und es ist das Medium der Narration, das es auf der intersubjektiven Ebene erlaubt, aktiv diese Widersprüche auszuhalten und auszuhandeln. Auf der subjektiven Ebene ist es wiederum das narrative Subjekt, das die religiöse Qualität der Erfahrung aktiv deutet. Als eine passive Nach-Rede der Selbstoffenbarung Gottes kann die fiktionale Rede von Gott daher nicht verstanden werden.

Als Fiktion muss auch die fiktionale Rede von Gott justifiziert werden, womit die apologetische Stoßrichtung der Frage nach einem angemessenen Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott benannt ist. Da sich hier nicht alle symbolisierenden Fiktionen, die mit der Rede von Gott verbunden sind, einzeln justifizieren lassen, soll mithilfe einer Gegenüberstellung der theoretischen und praktischen Schwächen der metaphysischen Systeme des Naturalismus und Theismus zumindest der metaphysische Rahmen, in dem sich die Rede von Gott bewegt, justifiziert werden.

Als ‚Metaphysik‘ wird im vorliegenden Kontext die Frage nach dem Ganzen der Wirklichkeit und die Verortung des Menschen darin ver-

35 S. dazu auch Wolfhart Pannenberg, „Verdinglichung und Transfiguration.“ In *Funktionen des Fiktiven*, S. 525–527.

standen.<sup>36</sup> Mit ‚Naturalismus‘ ist in Kurzform der reduktionistische Naturalismus bezeichnet, der davon ausgeht, dass sich die gesamte Wirklichkeit allein mithilfe der Naturwissenschaften beschreiben lässt.<sup>37</sup> Seine metaphysische Rahmensetzung trägt folglich schon in sich eine religionskritische Anfrage<sup>38</sup>. Der Begriff des ‚Theismus‘ wiederum soll hier denkbar weit all die Wirklichkeitsdeutungen beinhalten, die mit der Rede von Gott operieren.<sup>39</sup> Zweck der Gegenüberstellung ist zu zeigen, dass eine theistische Wirklichkeitsdeutung sich gerade im direkten Vergleich mit naturalistischen Deutungsangeboten plausibilisieren lässt. Eine solche Plausibilisierung kann dazu beitragen, theistische Wirklichkeitsdeutungen als legitime Wirklichkeitsdeutungen zu profilieren. Für die Gegenüberstellung wird sich auf einen Vergleich der jeweiligen metaphysischen Abschlussgedanken und die Deutungsangebote zu den Phänomenen der Qualia, der Teleologie, der Freiheit und des Leids konzentriert. Während der Vergleich der Abschlussgedanken einmal mehr den Vorteil der Selbstdurchsichtigkeit symbolisierenden Fiktionen vorführt und eine Plausibilisierung des Qualiagedankens die Rede von der religiösen Qualität von Erfahrungen absichert, zeigt die Dis-

36 Vgl. Holm Tetens, „Der Gott der Philosophen: Überlegungen zur Natürlichen Theologie.“ *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 57, Nr. 1 (2015): S. 10. Die Fragen nach dem Ganzen der Wirklichkeit und ihrem Grund sind Grundfragen des metaphysischen Ansatzes der Theologie (vgl. Evers, „Neuere Tendenzen in der deutschsprachigen evangelischen Dogmatik,“ Sp. 15).

37 Vgl. Tetens, „Der Gott der Philosophen,“ S. 8f. Tetens unterscheidet hier zwischen dem reduktionistischen und dem gemäßigten Naturalismus, wobei der gemäßigte Naturalismus die strenge Festlegung auf den Allgültigkeitsanspruch der Naturwissenschaften nicht teilt (vgl. Tetens, „Der Gott der Philosophen,“ S. 8f.). Allerdings ist dieser gemäßigte oder schwache Naturalismus theoretisch letztlich inkonsequent, da er die Ausnahmen für diejenigen Phänomene, die nicht mithilfe der Naturwissenschaften beschrieben werden können, argumentativ nicht einholen beziehungsweise überzeugend plausibilisieren kann (vgl. Thomas Hanke, *Normativität als Metaphysik: Brandom und die Performanz der Philosophiegeschichte*, 1. Auflage, Quellen und Studien zur Philosophie 146 (Berlin, Boston: De Gruyter, 2020), S. 28f.). Da der gemäßigte Naturalismus folglich auf den reduktionistischen Naturalismus zurückfällt, soll im Folgenden der ‚Naturalismus‘ mit dem ‚reduktionistischen Naturalismus‘ gleichgesetzt werden.

38 Vgl. Tetens, *Gott denken*, S. 12f.

39 Vgl. dazu ähnlich Tetens, *Gott denken*, S. 10. Auch wenn hier ein weiter Begriff des Theismus angesetzt ist, wird in den Ausführungen deutlich, dass es sich dabei um einen bestimmten christlich-liberalen, fiktionstheoretisch informierten Theismus handelt, der in Gegensatz zu Tetens auch Raum für eine Christologie hat.

kussion der Freiheit und des Leids vor allem den praktischen Mehrwert theistischer Wirklichkeitsdeutungen. Dieser besteht beispielsweise darin, mithilfe einer eschatologischen Hoffnung zur Relativierung des Absolutismus der Wirklichkeit beitragen zu können, dessen Druck durch einen Blick auf all das Leid auf der Welt noch verstärkt werden kann. Das Aufgreifen teleologischer Deutungsansätze schlägt nicht zuletzt den Bogen zurück zu den evolutionären Wurzeln von Fiktion und Narration und lässt die Ausbildung der Fähigkeit zur Fiktion als eine zielgerichtete Entwicklung des Menschen erscheinen, der dank der Fiktion die Wirklichkeit auf eine tiefere Weise deuten und mitgestalten kann. Die bedingte Freiheit des Menschen in seinem Umgang mit der Wirklichkeit, die durch die Rede vom Faktum der Wirklichkeit zum Ausdruck gebracht wird, kann so im Kontext der fiktionalen Rede von Gott als Ausdruck der menschlichen Gottesebenbildlichkeit gedeutet<sup>40</sup> und die Fiktionalität der Rede von Gott als Ermöglichungsgrund einer vertieften Erschließung der Wirklichkeit verstanden werden<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> So schon ähnlich Nikolaus von Kues (vgl. Wolfhart Pannenberg, „Verdinglichung und Transfiguration.“ In *Funktionen des Fiktiven*, S. 522).

<sup>41</sup> So ähnlich auch Pannenberg, der von der Fiktion als „inspirierte Anschauung des wahren Wesens der Dinge“ spricht (ebd., S. 527). Der deutungstheoretische Ansatz ist allerdings etwas vorsichtiger, der von der religiösen beziehungsweise symbolisierenden Fiktion ‚nur‘ als eine Möglichkeit der vertieften Deutung der Wirklichkeit spricht, die sich justifizieren, aber nicht als die eine Wahrheit ausweisen lässt.



# I Die evolutionären Wurzeln von Fiktion und Narration

## I.1 Hinführung

Um die Gegenwart zu verstehen, muss man die Vergangenheit kennen. Im Horizont dieses bekannten Sinnspruches scheinen sich alle jene Forscherinnen zu bewegen, die den modernen Menschen, sein Handeln und Denken vor dem Hintergrund der menschlichen Evolutionsgeschichte zu verstehen versuchen. Man geht an die Anfänge der Menschheit zurück, um zu verstehen, warum die Dinge heute sind wie sie sind. Dieses Vorgehen genießt seit einigen Jahren große Beliebtheit und strahlt auch in den populärwissenschaftlichen Bereich aus.<sup>42</sup> Nicht zuletzt wird dabei auf die Einsichten der Evolutionspsychologie<sup>43</sup> zurückgegriffen, die sämtliche Strategien menschlicher Wirklichkeitsbewältigung in den Anforderungssituationen des alltäglichen Überlebenskampfes des prähistorischen Menschen verwurzelt sieht.<sup>44</sup> Das Ausmaß des Rückgriffes auf die Evolutionspsychologie beziehungsweise die theoretische Begründungslast, die die Evolutionspsychologie leisten soll, variiert von Entwurf zu Entwurf. Während die jeweiligen Einsichten den einen als eine Plausibilisierungsstrategie der eigenen Gegenwartsanalyse neben anderen dienen,<sup>45</sup> stellen sie für die anderen überhaupt erst die Grundlage und Legitimierung der eigenen Position dar,

42 Das ist beispielsweise an dem bereits erwähnten Erfolg von Yuval Hararis Bestsellern „Eine kurze Geschichte der Menschheit“ und „Homo Deus“ zu sehen. In „Homo Deus“ begründet Harari etwa die evolutionäre Vormachtstellung des Menschen damit, dass er mithilfe fiktionaler Erzählungen Sinn stiften und sich dadurch besser als andere Tiere intersubjektiv koordinieren kann (vgl. Harari, *Homo Deus*, S. 226 und S. 236).

43 Für einen Überblick über die Geschichte und die Forschungsrichtungen der Evolutionspsychologie s. Sven Walter, „Psychologie und Psychiatrie.“ In *Evolution: Ein interdisziplinäres Handbuch*, hrsg. v. Philipp Sarasin und Marianne Sommer (Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2010). Zu beachten ist, dass man zwischen der Evolutionspsychologie (EP) im engeren Sinne und der Evolutionspsychologie resp. evolutionären Psychologie im allgemeinen Sinn unterscheidet (vgl. Sven Walter, „Psychologie und Psychiatrie.“ In *Evolution*, S. 296f.). Im Folgenden wird der Begriff der Evolutionspsychologie im allgemeinen Sinn verwendet.

44 So etwa El Ouassil und Karig, *Erzählende Affen* und Bregman, *Im Grunde gut*.

45 So etwa Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*.

die durch die Einbindung der Evolutionspsychologie einen naturwissenschaftlichen Anstrich bekommen soll.<sup>46</sup> Unterstützt werden die Einsichten der Evolutionspsychologie oft mit Ergebnissen der Neuro- und Kognitionswissenschaften.<sup>47</sup>

Im theologischen beziehungsweise religionswissenschaftlichen Kontext bezieht sich vor allem die sogenannte „*Cognitive Science of Religion*“ explizit sowohl auf die Evolutionspsychologie als auch auf Neuro- und Kognitionswissenschaften.<sup>48</sup> Die deutschsprachige evangelische Theologie hat sich ebenfalls verschiedentlich mit evolutionstheoretischen Ansätzen sowie der Neuro- und Kognitionswissenschaften auseinandergesetzt. Oft wurde das zum Anlass einer apologetischen Verhältnisbestimmung von Naturwissenschaft und Theologie beziehungsweise Religion genutzt. Die Verhältnisbestimmungen reichen dabei von einem sich ergänzenden Nebeneinander<sup>49</sup> über ein diskursives Miteinander<sup>50</sup> hin zu einer klaren Abgrenzung, die schon fast als ein Gegenüber konzipiert wird.<sup>51</sup> In der vorliegenden Studie steht eine solche

46 Das ist das beispielsweise erklärte Programm des sogenannten „Literarischen Darwinismus“, dessen Ansatz im Folgenden ausführlich dargestellt wird.

47 So etwa António R. Damásio, der als Neurowissenschaftler mit seiner Monographie Antonio R. Damasio, *Im Anfang war das Gefühl: Der biologische Ursprung menschlicher Kultur*, 1. Auflage (München: Siedler, 2017) eine evolutionspsychologisch informierte Kulturtheorie entworfen hat.

48 Für einen ersten Überblick s. D. Jason Slone und William W. McCorkle, *The cognitive science of religion: A methodological introduction to key imperial studies*, Scientific studies of religion: inquiry and explanation (London: Bloomsbury, 2019) und Robert N. McCauley, *Philosophical foundations of the cognitive science of religion: A head start*, Scientific studies of religion (New York: Bloomsbury Academic, 2017).

49 Vgl. Ulrich Barth, *Symbole des Christentums: Berliner Dogmatikvorlesung*, 1. Auflage (Tübingen: Mohr Siebeck, 2021), S. 107.

50 Das ist beispielsweise der Ansatz von Markus Mühling in Markus Mühling, *Resonanzen: Neurobiologie, Evolution und Theologie: Evolutionäre Nischenkonstruktion, das ökologische Gehirn und narrativ-relationale Theologie*, 1. Auflage, Religion, Theologie und Naturwissenschaft / Religion, Theology, and Natural Science – (RThN) Band 30 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016).

51 So will etwa Ralf Frisch eine religiöse Gegenerzählung zur vermeintlich atheistischen Wissenschaft in Ralf Frisch, *Atheismus adieu: Warum das, was ist, nicht alles ist*, 1. Auflage (München: Claudius, 2018) entwerfen. Leider scheint er dabei den methodischen Atheismus der Naturwissenschaft mit dem naturalistischen Reduktionismus des metaphysischen Atheismus gleichzusetzen und damit zu implizieren, dass christlicher Glaube und Naturwissenschaft einen Gegensatz bilden (vgl. Frisch, *Atheismus adieu*, S. 16–18). Damit ist allerdings nicht nur der Dialog mit den vermeintlich *qua* Beruf atheistischen Naturwissenschaftlerinnen deutlich erschwert. Die Forcierung dieses konstruierten Gegensatz-

Verhältnisbestimmung nicht im Vordergrund, aber es wird von einem sich ergänzenden und informierenden Nebeneinander ausgegangen.<sup>52</sup>

Die folgende Auseinandersetzung mit den evolutionspsychologischen Erkenntnissen zu Fiktion und Narration verfolgt vor allem drei Anliegen. Erstens sollen Fiktion und Narration als menschliche Fähigkeiten etabliert werden, deren primäre Aufgabe es ist, im Raum der Kultur die hyperkomplexe Wirklichkeit zu bewältigen und für den Menschen intelligibel zu machen. In diesem Sinne sind sie evolutionäre Anpassungen, auch wenn eine genaue Bestimmung als Adaption schwierig ist. Dennoch kann mithilfe des evolutionspsychologischen Ausweises der wirklichkeitsbewältigenden Funktion von Fiktion und Narration bei der weiteren Bestimmung der beiden Begriffe plausibilisiert werden, dass sich die fiktionale Wirklichkeitsdeutung durch alle Bereiche der menschlichen Wirklichkeitsdeutung zieht und kein Sonderfall der religiösen beziehungsweise theologischen Wirklichkeitsdeutung ist. Durch diese ‚Normalisierung‘ der fiktionalen Rede von Gott erscheint sie weniger rechtfertigungsbedürftig und es kann ihr ein genuiner Platz in der menschlichen Wirklichkeitsbewältigung zugeordnet werden. Zweitens soll gezeigt werden, dass zwischen der biologischen und kulturellen Evolution des Menschen eine Kontinuität besteht und Fiktion und Narration damit genauso zur ‚natürlichen‘ Entwicklung des Menschen gehören wie Reflexe oder das Immunsystem. So sollen Fiktion und Narration bereits auf dieser Ebene als genuine Bestandteile der Wirklichkeit etabliert werden. Eine solche Einbettung in die Wirklichkeit ist deswegen nötig, weil aus einer reduktionistischen Perspektive die menschengemachte Fiktion nicht Teil der Wirklichkeit ist, womit sie auch keinen Wahrheitsanspruch erheben kann. Gelingt jedoch eine plausible Einbettung in die Wirklichkeit, kann das als ein antireduktionistisches Argument für die Plausibilisierung des

zes entspricht außerdem dem Narrativ des tatsächlich atheistischen Naturalismus, der sich selbst als Überwinder der unaufklärbaren, wissenschaftsfeindlichen Religion sieht. Um die Gesprächsfähigkeit und Gegenwartsbezogenheit der christlichen Theologie zu fördern, scheint das eher kontraproduktiv.

52 Das liegt unter anderem daran, dass die jeweiligen Fiktionen, die im Rahmen der (Natur-)Wissenschaft und der Religion beziehungsweise Theologie geschaffen werden, verschiedene Funktionen einnehmen (s. dazu Kapitel III und IV, vor allem Kapitel IV.2.).



Wahrheitsanspruches von Fiktionen genutzt werden. Drittens werden die metaphysischen Voraussetzungen, die bei der jeweiligen Interpretation der evolutionspsychologischen Einsichten und dem Umgang mit der Evolutionstheorie sowie den Kognitions- und Neurowissenschaften offengelegt. Das emanzipiert zum einen die (Natur-)Wissenschaft von einer naturalistischen und religionskritischen Vereinnahmung und zum anderen werden die Grenzen eines rein evolutionspsychologischen und reduktionistischen Zugangs zur Fiktion und Narration deutlich.

Um diesen drei Anliegen gerecht zu werden, müssen zuerst der evolutionäre Entstehungs- und Wirkungszusammenhang von Fiktion und Narration erschlossen und diese Ergebnisse dann auf ihre Plausibilität hin überprüft werden. Der Zusammenhang besteht in der spielhaften Bewältigung der Wirklichkeit, dem abstrakten Denken und der Modellierung des Inneren des Anderen. Die Überprüfung wird jedoch auch ergeben, dass eine derartige Rekonstruktion von evolutionären Entstehungs- und Wirkungszusammenhängen als eine Wissenschaftsfiktion<sup>53</sup> zu gelten hat und nicht als naturwissenschaftliche Beschreibung eines beobachtbaren Phänomens, wie es mitunter suggeriert wird (s.u.). Für das Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott sind neben der Einbettung von Fiktion und Narration in die Kultur und die Wirklichkeit vor allem interessant, dass deutlich wird, dass sich für die Rede von Gott keinesfalls ein zwingender beziehungsweise konkreter evolutionärer Entstehungs- und Wirkungszusammenhang festlegen lässt. Folglich ist eine Reduzierung des Gottesgedanken auf eine bestimmte evolutionäre Herausforderungssituation oder eine Funktion im evolutionären Überlebenskampf nicht möglich. Eine Religionskritik, die auf eine solche evolutionspsychologische Reduzierung aufbaut, geht dementsprechend fehl.

53 ‚Wissenschaftsfiktionen‘ sind Fiktionen, deren Funktion es ist, die Komplexität der Wirklichkeit gezielt zu reduzieren und im Horizont wissenschaftstheoretischer Vorgaben intelligibel zu machen. Sie gehen dabei über die sinnliche Wahrnehmung und die Deskription eines Phänomens hinaus oder sind Hilfsmittel einer höherstufigen (natur-)wissenschaftlichen Beschreibung des Phänomens. Ein typisches Beispiel für solche Wissenschaftsfiktionen sind Epochenbezeichnungen oder perfekte Geraden und Kreise (s. dazu ausführlich Kapitel III.2.).

## I.2 Der evolutionspsychologische Zugang zu Fiktion und Narration

Um die tiefe Einbettung der Fiktion und Narration in die menschliche Wirklichkeitsbewältigung herausarbeiten und sie gleichzeitig als genuinen Teil der Wirklichkeit auszuweisen, bietet sich ein Zugang an, der sich am Vorgehen des Literarischen Darwinismus orientiert. Der Literarische Darwinismus beschäftigt sich gezielt mit den evolutionären Wurzeln von Fiktion und Narration und empfiehlt sich besonders für die folgenden Überlegungen, weil sich an ihm exemplarisch die Grundgedanken der evolutionspsychologischen Forschung aufzeigen und ihre Stärken und Schwächen diskutieren lassen.

Das erklärte Anliegen des Literarischen Darwinismus ist es, sämtliche Wissenschaft den gleichen strengen methodischen Vorgaben der Naturwissenschaften zu unterwerfen und so eine Einheit aller Wissenschaften herzustellen. Leitwissenschaft soll dabei die Biologie und oberstes Prinzip die Evolutionstheorie sein,<sup>54</sup> womit die Verbindung zur Evolutionspsychologie hergestellt ist. Im Hintergrund dieses Projekts der „*Consilience*“ steht die Überzeugung, dass die Erforschung der Bedeutung der Menschheit nicht allein den Geisteswissenschaften überlassen werden darf. Vielmehr muss sie in der gesamten Entwicklungsgeschichte des Menschen gesucht werden und dazu braucht es die Biologie.<sup>55</sup>

Im Kontext der Literaturwissenschaft bedeutet dies unter anderem, dass die Fähigkeit zu Fiktion und Narration als eine Anpassung im Überlebenskampf der Menschheit gelten muss und ihre (literarischen)

54 Vgl. Joseph Carroll et al., „Agonistic Structure in Canonical British Novels of the Nineteenth Century.“ In *Darwin's bridge: Uniting the humanities and sciences*, hrsg. v. Joseph Carroll, Dan P. McAdams und Edward O. Wilson (New York: Oxford University Press, 2016), S. 196f. Carroll wendet sich damit auch explizit gegen die vermeintliche Übermacht poststrukturalistischer Diskursanalysen in der Literaturwissenschaft, deren Methodologie nicht dem Anspruch von *science* gerecht werden würden (vgl. Joseph Carroll et al., „Agonistic Structure in Canonical British Novels of the Nineteenth Century.“ In *Darwin's bridge*, S. 196f.).

55 Vgl. Edward O. Wilson, „The Meaning of Human Existence.“ In Carroll; McAdams; Wilson, *Darwin's bridge* (s. Anm. 54), S. 4f.

Motive vor einem evolutionstheoretischen Hintergrund zu interpretieren sind. Ein gängiges Beispiel, um diesen Zusammenhang zu veranschaulichen, ist das kulturübergreifende Inzestverbot, das in vielen unterschiedlichen Erzählungen universal tradiert wird.<sup>56</sup> Da Inzest aufgrund der potentiellen Erbschäden eine fitnessmindernde Wirkung hat, wird er im Raum der Kultur negativ konnotiert, was wiederum durch Erzählungen, wie der Tragödie von Ödipus, markiert wird.<sup>57</sup>

Dieser erklärte Reduktionismus literarischer Motive auf einen bestimmten evolutionären Kontext verortet das Programm des Literarischen Darwinismus im Rahmen des reduktionistischen Naturalismus. Allein (vermeintlich) empirisch überprüfbaren Forschungsergebnissen wird Geltung zugesprochen und sämtliche kulturelle Phänomene auf die evolvierte „Natur“<sup>58</sup> des Menschen zurückgeführt.<sup>59</sup> Der Literarische Darwinismus in seiner strengen Form will dementsprechend nicht eine Ergänzung bisheriger literaturwissenschaftlicher Forschung sein, sondern alle anderen Theorien „assimilieren“.<sup>60</sup>

Allerdings ist diese strenge Form nicht unumstritten und nicht alle Wissenschaftlerinnen, die sich mit den evolutionären Wurzeln von Fiktion und Narration beschäftigen, verfolgen das Ziel der *Consilience* derart dezidiert.<sup>61</sup> So vertritt der neuseeländische Literaturwissenschaftler Brian Boyd (\*1952) eine moderate Form des Literarischen Darwinismus. Das markiert er allein schon dadurch, dass er von dem Begriff des „Literarischen Darwinismus“ Abstand nimmt und den Begriff „*evocri-*

56 Vgl. Brett Cooke und Clinton Machann, „Applied Evolutionary Criticism.“ *Style* 46, 3–4 (2012): S. 285.

57 Vgl. Karl Eibl, *Kultur als Zwischenwelt: Eine evolutionsbiologische Perspektive*, 1. Auflage, Edition Unselld 20 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009), S. 74–76.

58 Der Begriff der Natur ist sehr ambivalent und wird in Kapitel I.4.a) ausführlicher diskutiert.  
59 Der reduktionistische Naturalismus ist insofern Metaphysik, als dass er von der nicht letztgültig beweisbaren Annahme ausgeht, dass sich die gesamte Wirklichkeit mithilfe der Naturwissenschaften beschreiben und deuten lässt (dazu ausführlich Kapitel IV.4).

60 Vgl. Joseph Carroll et al., „Agonistic Structure in Canonical British Novels of the Nineteenth Century.“ In *Darwin's bridge*, S. 209f.

61 Für eine ausführlichere historischen Darstellung und einen kurzen Überblick über verschiedene einschlägige Positionen s. John Neubauer, „Recent Theories and Debates about Evolution and the Arts: A Critical Review.“ *arcadia* 51, Nr. 1 (2016). Für ein Beispiel eines biokulturellen Ansatzes, der auch Ideologiekritik und Feminismus mit aufgreift s. Nancy Easterlin, *A biocultural approach to literary theory and interpretation* (Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press, 2012).

*ticism*“ bevorzugt. Schließlich handelt es sich nicht um ein Projekt, das sich allein auf Darwin bezieht, was das Festhalten am „Darwinismus“ impliziert, sondern um ein Forschungsprogramm, das die Evolutionstheorie als Grundlage für die Literaturkritik heranzieht.<sup>62</sup> Außerdem betont Boyd, dass der *evocriticism* als Ergänzung zu anderen literaturwissenschaftlichen Ansätzen zu verstehen ist und nicht *per se* zu umstürzenden neuen Erkenntnissen in seiner Analyse der Literaturklassiker führen muss. Vielmehr erweitert er den (Forschungs-)Horizont, verfügt über eine Vielfalt an unterschiedlichen Zugängen und bietet Erklärungsstrategien dafür, warum Fiktion und Narration eine solche Faszination auf uns ausüben können.<sup>63</sup> Trotz oder vielleicht gerade wegen dieser Offenheit gilt Boyd als der zweite Hauptvertreter des Literarischen Darwinismus beziehungsweise des *evocriticism* und wird auch von Kritikerinnen als einer der elaboriertesten Denker in diesem Kontext angesehen.<sup>64</sup>

In Deutschland ist wiederholt der Literaturwissenschaftler Karl Eibl (1940–2014) mit seiner Verbindung von evolutionspsychologischen und narratologischen Ansätzen hervorgetreten.<sup>65</sup> Er wendet sich zwar entschieden gegen eine weltanschauliche Aufladung von Forschung, die auf die Evolutionstheorie aufbaut, betont aber den Mehrwert, den eine interdisziplinäre Vorgehensweise mit sich bringt.<sup>66</sup> Eibl grenzt sich von der strengen Form des Literarischen Darwinismus ab, weil sie ihm zufolge mitunter in unterkomplexen Literaturanalysen resultiert.<sup>67</sup> Dennoch lassen sich zumindest mit Boyd einige Überschneidungen feststellen. Beide haben kulturtheoretische Entwürfe vorgelegt, die sich auf ähnliche, teilweise sogar die gleichen evolutionspsychologischen Grundlagen

62 Vgl. Brian Boyd, „For Evocriticism: Minds Shaped to Be Reshaped.“ *Critical Inquiry* 38, Nr. 2 (2012): S. 394 FN 1.

63 Vgl. Brian Boyd, „Experiments with Experience.“ In Carroll; McAdams; Wilson, *Darwin's bridge* (s. Anm. 54), S. 225 und S. 236f.

64 Vgl. Easterlin, *A biocultural approach to literary theory and interpretation*, S. 32 und vgl. Neubauer, „Recent Theories and Debates about Evolution and the Arts: A Critical Review,“ S. 9.

65 Vgl. Georg Toepfer, „Kultur und Kulturwissenschaft.“ In Sarasin; Sommer, *Evolution* (s. Anm. 43), S. 255.

66 Vgl. Karl Eibl, „Literaturwissenschaft.“ In Sarasin; Sommer, *Evolution* (s. Anm. 43), S. 265.

67 Vgl. ebd., S. 258f.

beziehen und die sich in ihrer Analyse der Wurzeln von Fiktion und Narration sowie deren zentralen Rolle für den menschlichen Wirklichkeitszugang gut ergänzen. Kennzeichnend ist dabei unter anderem, dass beide Denker Kultur nicht als das Andere zur Natur verstehen, sondern sie eng miteinander verwoben sehen. Außerdem bestimmen sowohl Boyd als auch Eibl Narrationen als konstitutiven Baustein der menschlichen Kultur und halten daran fest, dass ein evolutionspsychologischer Ansatz eine gute und wichtige Ergänzung für die Literaturwissenschaft ist, ohne dabei andere Theorien assimilieren zu wollen.

Diese kurze Darstellung gibt einen Eindruck von der Diversität, die aus der interdisziplinären Verbindung von Evolutionspsychologie und Literaturwissenschaft hervorgegangen ist. Für die weiteren Überlegungen scheinen vor allem die Kulturtheorien von Boyd und Eibl von Interesse zu sein, da ihnen weniger an einzelnen literarischen Fallstudien und mehr an den kulturtheoretischen Implikationen von Fiktion und Narration gelegen ist. Diese lassen sich in einer sich gegenseitig ergänzenden Lesart der beiden Denker gut herausarbeiten, wobei kein Anspruch auf eine vollständige Rekonstruktion der jeweiligen Ansätze besteht. Vielmehr soll an ihrem Beispiel pointiert gezeigt werden, inwieweit Fiktion und Narration evolutionsbedingte Werkzeuge der menschlichen Wirklichkeitsbewältigung sind. Für Boyd und Eibl spricht außerdem, dass sie die Kontinuität von biologischer und kultureller Evolution betonen, ohne in einen starken Reduktionismus verfallen. Nichtsdestotrotz sind Reduktionismen kennzeichnend für den Literarischen Darwinismus im Besonderen und evolutionspsychologische Entwürfe im Allgemeinen. Diese Reduktionismen und ihren Einfluss auf die Interpretation der evolutionspsychologischen Einsichten zu Fiktion und Narration gilt es explizit zu machen. Es wird sich zeigen, dass eine reduktionistische Interpretation keinesfalls zwingend ist, während eine antireduktionistische Interpretation eine gute Grundlage für die weiteren Überlegungen zu einem angemessenen Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott darstellt.

## I.3 Die evolutionären Wurzeln von Fiktion und Narration

Sucht man nach den evolutionären Wurzeln der Fiktion und Narration sieht man sich mit einer eher ernüchternden empirischen Datenlage konfrontiert. Je nach Ansatz innerhalb der Evolutionspsychologie geht man davon aus, dass sich die grundlegenden kognitiven Adaptationen des Menschen entweder im Pleistozän, also in einer Zeitspanne von 2,5 Millionen bis 12.000 Jahre vor Christus, oder zumindest ab dem Pleistozän entwickelt haben.<sup>68</sup> Aus dieser Zeit liegen jedoch keine literarischen Zeugnisse vor, anhand derer man die Art und Weise des Erzählens unserer Vorfahren rekonstruieren und daraus Rückschlüsse auf den Beginn von Fiktion und Narration ziehen könnte.<sup>69</sup> Bei der evolutionspsychologischen Forschung zu Fiktion und Narration kann es sich folglich aufgrund der mangelnden Datenlage nicht um eine empirische Forschung handeln, weshalb sie auch nicht als Naturwissenschaft gelten kann. Um sich nicht den Verdacht der simplen Spekulation auszusetzen, wurde daher die Methode des sogenannten „*reverse engineering*“ entwickelt.

Das *reverse engineering* fragt nach dem Entstehungs- und dem Wirkungszusammenhang der menschlichen Eigenschaft oder Fähigkeit, die man als Adaptation ausweisen möchte. Will man also den evolutionären Wurzeln von Fiktion und Narration auf die Spur kommen, muss man klären, welches evolutionäre Problem mithilfe der beiden Fähigkeiten gelöst, beziehungsweise welcher Überlebensvorteil erreicht wurde und auf welche Weise sie selektiert wurden. Damit ist dann der Entstehungszusammenhang beschrieben. Um anschließend den Wirkungszusammenhang zu plausibilisieren, muss man zeigen, wie genau Fiktion und Narration wirken und welche Rolle sie in den verschiedenen menschlichen Kulturen spielen.<sup>70</sup> Außerdem ist zu beachten, dass eine Adaptation nicht unbedingt die beste Lösung für ein evolutionäres Problem sein muss. Die Lösung hängt von den Ressourcen

68 Vgl. Georg Toepfer, „Kultur und Kulturwissenschaft.“ In *Evolution*, S. 255.

69 Vgl. Jonathan Kramnick, „Against Literary Darwinism.“ *Critical Inquiry* 37, Nr. 2 (2011): S. 330.

70 Vgl. Eibl, *Kultur als Zwischenwelt*, S. 65f.

ab, die einem Organismus zur Verfügung stehen und solange sie das Überleben sichert, muss sie auch nicht perfekt sein. Außerdem kann eine Anpassung auch mehrere Funktionen ausfüllen oder im Laufe der weiteren Entwicklung des Organismus all seine Funktionen verlieren.<sup>71</sup> Da der Fähigkeit zur Fiktion und Narration eine Fülle an Funktionen zugeschrieben werden kann, wird sich im Folgenden auf diejenigen konzentriert, die Fiktion und Narration zu genuinen Werkzeugen der menschlichen Wirklichkeitsbewältigung machen. Dabei handelt es sich um Funktionen, deren Wirkung auch neuro- und kognitionswissenschaftlich plausibilisiert werden kann, was das spekulative Moment der evolutionspsychologischen Methodik zumindest relativiert beziehungsweise relativieren soll.<sup>72</sup>

### 1.3.a Fiktion und Narration als Musterverarbeitung und Spiel

Gemäß des *reverse engineering* ist zuerst auf den Entstehungszusammenhang der Fähigkeit zu Fiktion und Narration einzugehen, bevor die konkreten Wirkungsweisen der Fiktion und Narration beschrieben werden können. Laut Boyd liegen die Wurzeln von Fiktion und Narration in der Art und Weise, wie der Mensch als Inhaber der sogenannten „kognitiven Nische“ Muster in seiner Wirklichkeit erkennt. Das Alleinstellungsmerkmal, das dem Menschen sein Überleben sichern soll, liegt in seinen kognitiven Fähigkeiten, die es ihm erlauben, in den Abläufen der ‚Natur‘ regelmäßige Prozesse, also Muster, wahrzunehmen. Diese Muster werden kognitiv so verarbeitet, dass sie intelligibel werden, damit dann mögliche Handlungsstrategien gemäß den erkannten Mustern flexibel entwickelt werden können. Die Muster reichen von der

71 Während zum Beispiel für unsere Vorfahren das Verlangen nach Süßem und Fettigem Ausdruck der Notwendigkeit nach energiereichem Essen war, kann es heute eher negative Konsequenzen haben, dem reichhaltigen Angebot an Naschereien zu oft nachzugehen (vgl. Brian Boyd, *On the origin of stories: Evolution, cognition, and fiction* (Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 2009), S. 36f.). Im Folgenden kann dieser Plausibilisierungsvorgang nicht für jede behauptete Adaptation explizit nachvollzogen werden. Deswegen wird sich auf die Fähigkeit zur Fiktion und Narration konzentriert.

72 Trotz dieser Relativierung lässt sich die Methode des *reverse engineering* als eine Form der Wissenschaftsfiktion beschreiben, wie sie in Kap. III ausführlich eingeführt wird.

physikalischen bis hin zur sozialen Ebene, lassen das Subjekt materielle Gegenstände genauso wie Gemütseinstellungen des Gegenübers richtig identifizieren.<sup>73</sup> Mit anderen Worten erstellen Menschen mithilfe der erkannten Muster Repräsentationen der Wirklichkeit, in denen sie ihre Sinnesdaten einordnen und verstehen können. Diese Repräsentationen sind aber niemals deckungsgleich mit der repräsentierten Wirklichkeit, da das Erkennen und Verarbeiten der Muster notwendigerweise selektiv stattfindet.<sup>74</sup>

Um dieser Unterscheidung zwischen subjektiver Repräsentation und Wirklichkeit Rechnung zu tragen, unterscheidet Eibl in Anschluss an den Biologen Jakob von Uexküll (1864–1944) zwischen „Umgebung“ und „Umwelt“. Während „Umwelt“ für die repräsentierte Wirklichkeit des erkennenden Subjekts steht, ist die Umgebung bei Uexküll die Wirklichkeit des Subjekts, wie sie von einem Beobachter wahrgenommen werden würde. Drei Subjekte in einem Raum teilen sich also die gleiche Umgebung, während sie drei unterschiedliche Umwelten haben.<sup>75</sup> Aus individueller Perspektive kann die Umgebung immer nur eine andere Umwelt sein, da es so etwas wie einen „Blick von nirgendwo“, der rein objektiv beobachtet, nicht gibt.<sup>76</sup> Wenn im Folgenden

73 Vgl. Boyd, *On the origin of stories*, S. 86–88. Genauer geht Boyd nicht auf Muster und ihre erkenntnistheoretischen Voraussetzungen ein, was in Kapitel I.4.d) ausführlich problematisiert wird. Eibl spricht nicht von Mustern, sondern von der menschlichen Fähigkeit, Informationen mithilfe von „Metainformationen“ zu ordnen und in eine „Wenn-dann-Beziehung“ zu bringen. Diese Wenn-dann-Beziehungen erlauben es dem Menschen, Handlungsstrategien zu entwickeln, also zum Beispiel für den Winter warme Kleidung vorzubereiten, nach dem Schema „wenn Winter, dann kalt“ (vgl. Eibl, *Kultur als Zwischenwelt*, S. 52f.). Da es sich bei Eibl im Kern aber auch um eine Repräsentation der (künftigen) Wirklichkeit handelt, scheinen beide Vorstellungen hier kompatibel zu sein.

74 Wäre die Repräsentation der Wirklichkeit identisch mit der repräsentierten Wirklichkeit, würde daraus kaum ein evolutionärer Nutzen entstehen. Das Bild wäre derart komplex, dass es einen weiteren Erkenntnissschritt bräuchte, um aus diesem komplexen Bild sinnvolle und nützliche Informationen abzuleiten, was wertvolle Zeit und kognitiven Ressourcen erfordern würde. Aus ähnlichen Gründen verfügen wir ‚nur‘ über ein selektives Gedächtnis, was in Kap. I.2.c) ausführlicher dargestellt wird. Eine weitere epistemologische Begründung oder Plausibilisierung für diese Selektivität fehlt allerdings sowohl bei Boyd als auch bei Eibl.

75 Vgl. Eibl, *Kultur als Zwischenwelt*, S. 25f.

76 Vgl. Thomas Nagel, *Der Blick von nirgendwo*, 2. Auflage, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 2035 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015), S. 113–115 und S. 225. Für eine ausführlichere Diskussion s. Kapitel IV.4.b).



von der ‚Umgebung‘ die Rede ist, soll damit also die intersubjektive, vom einzelnen Individuum relativ unabhängige, Wirklichkeit gemeint sein, während die ‚Umwelt‘ die individuell-subjektive Wahrnehmung der Wirklichkeit beschreibt.<sup>77</sup>

Mithilfe der Fähigkeit zur Musterwahrnehmung und -verarbeitung macht der Mensch also seine Umgebung intelligibel und somit zu seiner subjektiven Umwelt. Wie unten noch ausführlich am Beispiel des abstrakten Denkens und der sogenannten *Theory of Mind* zu begründet ist, sind es Fiktion und Narration, die eine entscheidende Rolle bei der abstrakten (Re-)Konstruktion dieser subjektiven Umwelt spielen. Während es die Fiktion dem Menschen ermöglicht, die wahrgenommenen Muster so zu rekonstruieren, dass sie nicht nur eine Repräsentation der Wahrnehmung des Subjekts darstellen, sondern beispielsweise auch ein empathisches Modell der Gefühle, der Gedanken und Intentionen des Gegenübers oder künftiger Ereignisse entwickeln, ist es die Narration, die einzelne Muster in einen (größeren) Zusammenhang zueinander setzt, sie in eine Ordnung bringt und dadurch intelligibel macht. Damit ist eine vorläufige Bestimmung der Begriffe von Fiktion und Narration geliefert, die sich derart explizit und konzentriert allerdings weder bei Boyd noch bei Eibl findet. Beide konzentrieren sich auf die verschiedenen Funktionen und Wirkungsweisen der Fiktion und der Narration, die später in eine genauere (Verhältnis-)Bestimmung beider Begriffe miteinfließen müssen.<sup>78</sup>

Ein erster adaptiver Entstehungszusammenhang der Fähigkeit zu Fiktion und Narration ist dementsprechend die Notwendigkeit, Muster zu verarbeiten. Es gibt aber noch einen zweiten wichtigen Zusammenhang. Denn sobald sich die Fähigkeit der Musterwahrnehmung und ihre fiktive und fiktionale<sup>79</sup> sowie narrative Verarbeitung evolutionär

77 Diese Unterscheidung wird für die Rede von der Reibung mit der Wirklichkeit wichtig werden, die für die Auseinandersetzung mit den Phänomenen der Fiktionen und der Verhinderung eines Panfiktionalismus entscheidend ist.

78 Einer genaueren Bestimmung am nächsten kommt Boyd, wenn er Aristoteles Rede von der Erzählung als „Imitation einer Handlung“ aufgreift (vgl. Boyd, *On the origin of stories*, S. 159).

79 Die Unterscheidung von ‚fiktiv‘ und ‚fiktional‘ bezieht sich auf die Unterscheidung zwischen ästhetischen Fiktionen und Sozial- und Wissenschaftsfiktionen, die in Kapitel III.1 und Kapitel III.2. ausführlich eingeführt wird.

durchgesetzt hat und angeboren ist, muss sie auch trainiert und weiter ausgebaut werden. In der Notwendigkeit angeborene Fähigkeiten weiter auszubilden, liegt wiederum die evolutionäre Wurzel des Spiels, die man auch im Tierreich beobachten kann. Im spielhaften Raufen lernen beispielsweise junge Löwen ihre Kraft dosiert einzusetzen und Vögel üben ihre Flugmanöver, die sie später für die Jagd nutzen.<sup>80</sup> Der große Vorteil dabei ist, dass Fehler beim Spielen im Normalfall noch keine gefährlichen Konsequenzen nach sich ziehen. Junge können sich und ihre Fähigkeiten in einem geschützten Rahmen ausprobieren. Durch das Spiel wird Lustempfinden ausgelöst, was wiederum der Anreiz ist, möglichst häufig zu spielen, also langfristig die allgemeinen Überlebenschancen zu verbessern.<sup>81</sup>

Das Spiel, in dem der Mensch seine Fähigkeit zur Musterverarbeitung verfeinert, ist laut Boyd die Kunst in all ihren Formen. Sei es Musik, Tanz oder eben Fiktion und Narration.<sup>82</sup> Schon Kleinkinder haben eine Affinität zu So-tun-als-ob-Spielen beziehungsweise Rollenspielen, bei denen sie das imitieren, was sie gesehen haben. Da kann der Löffel mit Brumm-Brumm-Geräuschen zu einem Auto werden, das Kind imitiert das Haustier und Puppen werden zu Spielkameradinnen. Auf diese Weise lernen Kinder unter anderem Verhaltensmuster zu lesen und zu reproduzieren. Doch auch wenn sie älter und erwachsen werden, erfreuen sie sich an kunstvoll komponierten Erzählungen, die einen Einblick in die menschliche Natur geben.<sup>83</sup> Das Erzählen wird ebenfalls von Kindesbeinen an geübt, wobei schon Zweijährige ein Gefühl dafür haben, wie zwischen rein erfundenen und berichtenden Erzählungen zu unterscheiden ist. Sie nutzen Erzählungen, um von ihren Erfahrungen zu berichten und ihr Wissen über die Wirklichkeit zu testen.<sup>84</sup> Indem Menschen schon früh Fiktion und Narration nutzen, um sich in der Wirklichkeit zurecht zu finden und sie sich so gewissermaßen verfügbar

80 Vgl. dazu auch Eibl, *Kultur als Zwischenwelt*, S. 164f.

81 Vgl. Boyd, *On the origin of stories*, S. 91–93.

82 Vgl. ebd., S. 94–96. Damit ist nicht behauptet, dass Kunst immer zweckgebunden ist. Schließlich lässt sich jede Form des Spiels auch unabhängig von ihrem evolutionären Kontext gestalten (s.u.).

83 Vgl. ebd., S. 180–182.

84 Vgl. Boyd, *On the origin of stories*, S. 182f.

zu machen, trainieren sie spielhaft die Mechanismen der Musterverarbeitung, die sie auch brauchen, um im „ernsten“ Leben zu bestehen, wie im folgenden Kapitel an verschiedenen Beispielen zu sehen sein wird.

Davor ist es aber noch wichtig festzuhalten, dass das Training als eine Form des Spiels zwar wichtig für den Menschen ist. Das bedeutet aber nicht, dass jedes Spiel auch zweckgebundenes Training sein muss. Denn einmal evolvierte Verhaltensprogramme sind nicht zwangsläufig auf ihren originären Entstehungszusammenhang beschränkt. Ein naheliegendes Beispiel ist das menschliche Sexualverhalten. Es verdankt sich zwar dem adaptiven Entstehungszusammenhang der Reproduktion, ist aber bekanntermaßen nicht auf die reine Reproduktion beschränkt. In diesem Sinne spricht die Evolutionspsychologie vom Menschen als „*adaptation executor*“, der seine Adaptationen eben nicht nur nutzt, um seine Fitness zu maximieren, sondern sie auch gelöst von ihrem Entstehungszusammenhang einsetzt.<sup>85</sup> Adaptationen können also nicht nur ihren adaptiven Wert verlieren, wie bereits erwähnt. Sie können ebenso unabhängig davon gebraucht werden und da Spielen so oder so lustfördernd ist, gibt es folglich Spiele in allen möglichen Varianten.<sup>86</sup> Daraus folgt, dass nicht jede einzelne Fiktion oder Erzählung darauf ausgelegt sein muss, etwas zum Überlebenskampf des Menschen beizutragen. Sie kann auch einfach zweckfrei beziehungsweise lustbereitend sein, was gerade mit Blick auf die Bewahrung der Zweckfreiheit der Kunst wichtig zu beachten ist.<sup>87</sup> Es zeigt sich hier, dass eine strenge Festlegung einer Fähigkeit auf ihren durch das *reverse engineering* herausgearbeiteten Entstehungs- und Wirkungszusammenhang nicht möglich ist, was eine Reduzierung einer Fähigkeit auf ihren evolutionären Zusammenhang verunmöglicht.<sup>88</sup>

Der Entstehungszusammenhang der Fähigkeit zu Fiktion und Narration kann also in ihrer Funktion als Werkzeug der Musterverarbeitung in Form von (abstrakter) Repräsentation und (Ein-)Ordnung sowie deren spielerischem Training gesehen werden. In diesem Sinne waren gerade diejenigen Menschen in ihrem Überlebenskampf und

85 Vgl. Eibl, *Kultur als Zwischenwelt*, S. 17f.

86 Vgl. ebd., S. 168f.

87 S. dazu Kapitel III.4.

88 S. dazu Kapitel I.4,b) und Kapitel I.5,b).

ihrer Reproduktion erfolgreich, die sich mithilfe von Fiktion und Narration die Wirklichkeit effizient verfügbar gemacht haben.<sup>89</sup> Wichtig ist festzuhalten, dass eine Fähigkeit, die sich einmal entwickelt hat, nicht auf ihren evolutionären Entstehungszusammenhang beschränkt oder reduziert werden kann, was gerade für die Religion beziehungsweise religiöse Fiktionen entscheidend ist. Fiktion und Narration mögen dann nämlich für religiöse Zwecke, wie das Versprachlichen des Unsagbaren, genutzt werden. Deswegen muss jedoch nicht notwendigerweise ein Überlebensvorteil oder eine evolutionäre Herausforderung mit der religiösen Fiktion verbunden sein.<sup>90</sup>

Die Begriffe der Fiktion und Narration werden damit aus ihrem literaturwissenschaftlichen Kontext gelöst und bekommen einen umfassenderen Geltungsbereich zugesprochen,<sup>91</sup> den es im Folgenden noch weiter zu explizieren gilt. Dafür wird nun der Wirkungszusammenhang der Fähigkeit zur Fiktion und Narration im Zusammenhang der Fähigkeit zum abstrakten Denken und der *Theory of Mind* nachgezeichnet.

### I.3.b Fiktion und Narration als Methoden des abstrakten Denkens und der *Theory of Mind*

Bei der menschlichen Fähigkeit zum abstrakten Denken und der sogenannten *Theory of Mind* handelt es sich um zwei zentrale Werkzeuge des Menschen, um im alltäglichen Überlebenskampf bestehen zu können (s.u.). Beide sind nicht nur eng miteinander verknüpft, sondern sie stellen auch zwei Phänomene dar, bei denen Fiktion und Narration ihre volle Wirkung entfalten. Während die Fähigkeit zum abstrakten Denken sowohl Ermöglichungsgrund als auch Betätigungsfeld von Fiktion und Narration darstellt, weist die *Theory of Mind* nicht nur eine

<sup>89</sup> Ein weiterer maßgeblicher Faktor, der zur adaptiven Verankerung von Fiktion und Narration im Menschen beigetragen hat, kann darin gesehen werden, was Boyd mit den sozialen Vorteilen des Erzählens beschreibt. In einer hypersozialen Gesellschaft ist das Weitergeben von wertvollen (sozialen) Information zum einen für das Überleben der Gemeinschaft höchst relevant. Zum anderen kann der Erzähler durch interessante Narrationen seinen Status in ebenjener Gemeinschaft erhöhen, was natürlich ebenfalls (reproduktive) Vorteile mit sich bringt (vgl. Boyd, *On the origin of stories*, S. 167–169).

<sup>90</sup> Dazu ausführlich Kapitel 1.3.c).

<sup>91</sup> Vgl. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, S. 239f.

alltägliche oft als solche unerkannte Anwendung der Fiktion auf, sie hat auch großes antireduktionistisches Potential. Beide Phänomene dürfen daher in einer evolutionspsychologischen Betrachtung von Fiktion und Narration nicht fehlen.

Die biologische Grundlage für die menschliche Fähigkeit abstrakt zu denken, liegt im Erinnerungsvermögen. Das Gehirn ‚speichert‘<sup>92</sup> Ereignisse und Erfahrungen ab, was ein nachhaltiges Musterverarbeiten ermöglicht. Das Subjekt ist in der Lage aktuelle Erfahrungen mit bereits gemachten abzugleichen, sie einzuordnen und daraus Konsequenzen zu ziehen. Es reicht im Normalfall einmal auf die heiße Herdplatte zu fassen, um zu wissen, dass das eine schlechte Idee ist und man muss nicht jedes Jahr erneut lernen, wie und wann man neues Saatgut ausbringen muss, damit man nicht verhungert. Bereits 13 Monate alte Babys haben ein Erinnerungsvermögen, das bis zu acht Wochen zurückreicht und mit 20 Monaten können sie Geschehnisse als eine Abfolge von einzelnen Ereignissen verstehen, sowie die jeweils beteiligten Akteure identifizieren. Je älter sie werden, desto besser können

92 Der metaphorische Vergleich des Gehirns mit dem Computer ist eine oft genutzte Heuristik, um die Funktionsweise des Gehirns anschaulich zu machen. Wie Mary Midgley allerdings zurecht mahnend anmerkt, wird der metaphorischer Charakter des Vergleichs oft unterschlagen und der Mensch wird tatsächlich reduktionistisch als Maschine beschrieben, mit Anspruch dadurch ‚(natur-)wissenschaftlicher‘ zu sein. Midgley führt das Motiv der Beschreibung des Menschen als Maschine auf die Vorstellung von Denkern im 17. Jahrhundert zurück, die davon ausgingen, die ganze Natur wäre wie ein perfektes mechanisches Uhrwerk eingerichtet. In Angesicht der Erkenntnisse der Quantenphysik lässt sich diese Vorstellung nicht mehr halten, doch das Motiv hält sich hartnäckig (vgl. Mary Midgley, *The Myths We Live By*, Routledge classics (Abingdon, Oxon, New York: Routledge, 2011), S. 27f.). Ein einschlägiges Beispiel für die reduktionistische Beschreibung des Menschen als Maschine hat Dennett vorgelegt, der die Gleichsetzung des Gehirns mit einem (biologischen) Computer verteidigt (vgl. Daniel C. Dennett, *Von den Bakterien zu Bach – und zurück: Die Evolution des Geistes*, 2. Auflage (Berlin: Suhrkamp, 2018), S. 179–181) und davon ausgeht, dass das Bewusstsein aus vielen kleinen virtuellen Maschinen besteht (vgl. Dennett, *Von den Bakterien zu Bach – und zurück*, S. 369). Mit Dennetts Ansatz wird sich im weiteren Verlauf der Studie noch ausführlich auseinandergesetzt. Hier soll aber festgehalten werden, dass die heuristische Verwendung von Begriffen aus der Informatik rein metaphorisch gemeint ist. Weder ist das Gehirn ein aktiver Agent, das bewusst oder unbewusst handelt, noch verfügt es über einen ‚Speicherplatz‘ im eigentlich Sinn des Wortes. Man kann von einer Form der Wissenschaftsfiktion sprechen, deren fiktionaler Status oft nicht mehr durchschaut wird. Das Phänomen der Wissenschaftsfiktionen werden im dritten Teil der vorliegenden Studie ausführlich diskutiert.

sie auch mehrere Geschehnisse über einen längeren Zeitraum miteinander in Beziehung setzen.<sup>93</sup>

Würde das Gehirn dabei alle aufgenommen Sinnesdaten und erkannten Muster ‚abspeichern‘, wäre das allerdings nur von mäßigem evolutionärem Vorteil. Eine solche umfassende ‚Speicherung‘ würde eine große Menge an Energie und viel ‚Speicherplatz‘ benötigen, womit die ohnehin schon hohen ‚Kosten‘ des Gehirns, im Sinne von Energieverbrauch und Größe, weiter erhöht werden würden. Es würde auch sehr lange dauern, diese Erinnerungen nach nützlichen Informationen zu durchsuchen. Zeit ist aber im Überlebenskampf eine kostbare Ressource. Deswegen werden vor allem die Muster eines Geschehens abgespeichert, die einen besonderen Eindruck gemacht haben. Daraus folgt, dass nicht einfach eine bis ins kleinste Detail getreue mentale Kopie der Geschehnisse angefertigt wird, wie man es von einer Videokamera kennt. Vielmehr wird eine subjektive Repräsentation der Erfahrung erstellt, die zwar bei Bedarf schnell abgerufen werden kann, die aber immer auch ein fiktionales, also subjektiv konstruiertes und reduzierendes Element an sich hat.<sup>94</sup> Organisiert werden die selektiven Erinnerungen mithilfe narrativer Strukturen, die einen Anfang und ein (offenes) Ende kennen und von Akteuren, die die ‚Erzählung‘ voranbringen. Erinnerungen stellen also nur einen priorisierten selektiven Ausschnitt der ganzen Wirklichkeit dar.<sup>95</sup>

Entscheidend für das abstrakte Denken ist aber die Tatsache, dass der Mensch schon im Alter von sechs Jahren Erinnerungen rekonstruieren und die einzelnen Bestandteile frei manipulieren kann. Man kann sie aus ihrem Kontext nehmen, mit anderen Erinnerungen abgleichen und so Modelle möglicher künftiger Ereignisse und Geschehnisse erstellen.<sup>96</sup> Mit anderen Worten erlaubt der flexible Umgang mit der Vergangenheit Pläne für die Zukunft zu erstellen, indem bekannte Mus-

93 Vgl. Boyd, *On the origin of stories*, S. 153–155.

94 Vgl. ebd.

95 Boyd vertritt die Ansicht, dass wir nicht all unsere Erfahrungen narrativ repräsentieren (vgl. Boyd, *On the origin of stories*, S. 159f.). Wie sich allerdings im zweiten Teil der vorliegenden Studie zeigen wird, konstituiert sich das gesamte Selbstnarrativ, was natürlich auch auf die Repräsentation der Erfahrung rückwirkt.

96 Vgl. ebd., S. 154.

ter neu kontextualisiert und vor allem von der unmittelbaren Wahrnehmung abstrahiert werden.<sup>97</sup> Diese abstrakte und freie Manipulation und Modellierung von Erinnerungen sind entscheidende Voraussetzungen für die spätere Bildung von Fiktionen und das jeweilige Ergebnis der Manipulation und Modellierung kann bereits selbst als Fiktionen gelten.

„Abstraktes Denken“ beschreibt also die Fähigkeit des Menschen, sich von der sinnlichen Wahrnehmung relativ zu lösen und die Sinnesdaten und Erfahrungen manipulieren zu können. Dadurch kann der Mensch die Grenzen seiner unmittelbaren Umgebung transzendieren und potentielle Zukunftsszenarien konstruieren. Diese Szenarien sind zwar von seinen gemachten Erfahrungen bis zu einem gewissen Grad abhängig, schließlich bilden die subjektiven Erinnerungen der Vergangenheit ihre Grundlage. Sie sind aber nichtsdestotrotz bedingt freie Konstruktionen und damit fiktional.<sup>98</sup> Auf diese Weise kann man die nächste Jagd planen, das anstehende Beförderungsgespräch im Kopf durchgehen oder eine ausgefeilte Strategie für eine Schachpartie entwerfen. Dieses bedingt freie Spiel mit den bekannten Mustern findet im sogenannten Organisationsmodus statt und bereitet auf die Umsetzung im Funktionsmodus vor. Organisations- und Funktionsmodus sind die zwei Modi, in denen der Mensch Muster erkennt, verarbeitet und entsprechend reagiert.<sup>99</sup> Dazu wird im Zusammenhang mit der *Theory of Mind* mehr zu sagen sein.

Narrative Strukturen wirken also sowohl selektierend als auch organisierend auf die Erinnerung und die Fähigkeit zur Fiktion ermöglicht es, die individuellen, begrenzten Wahrnehmungskontexte zu transzendieren. Aber Fiktion und Narration sind nicht nur Betätigungsfeld des abstrakten Denkens, sondern sie helfen auch bei dessen Training und dem intersubjektiven Austausch von relevanten Mustern, sprich Informationen. Die Auseinandersetzung mit fiktionalen Erzählungen erweitert den eigenen Horizont und verschiebt damit auch die Grenzen

97 Vgl. ebd., S. 157.

98 Die bedingte Freiheit ist ein typisches Charakteristikum der Fiktion, die einerseits von den Sinnesdaten und den gemachten Erfahrungen abhängig ist, andererseits mit diesem „Material“ kreativ und produktiv umgehen kann (s. dazu ausführlich Kapitel III, besonders Kapitel III.4.).

99 Vgl. Eibl, *Kultur als Zwischenwelt*, S. 165.

des Abstraktionsvermögens. Je öfter die erzählten Geschehnisse mental rekonstruiert, viele verschiedene fiktionale Modelle der Wirklichkeit erstellt und diese auf ihre Praxistauglichkeit überprüft werden, desto routinierter und flexibler wird die subjektive Musterverarbeitung. Das gleiche gilt für die daraus folgende Planung von Handlungsstrategien.

Narrationen nehmen auf diese Weise die Funktion eines kollektiven Gedächtnisses ein, das Informationen weitergibt, Wissen vermittelt und Menschen im Umgang mit verschiedenen potentiellen Situationen schult. Dieses akkumulierte Repertoire an Möglichkeiten der Wirklichkeitsbewältigung und -deutung ist konstitutiv für die menschliche Kultur,<sup>100</sup> worauf im nächsten Kapitel ausführlicher einzugehen ist.

Die *Theory of Mind* (ToM) baut auf der Fähigkeit zum abstrakten Denken auf, wobei der Begriff irreführend ist. Tatsächlich handelt es sich dabei nicht um eine ‚Theorie‘ im wissenschaftlichen Sinne. Vielmehr beschreibt er die menschliche Fähigkeit, sich empathisch<sup>101</sup> in das Innenleben einer anderen Person einzufühlen, ihre Gedanken und Emotionen nachzuvollziehen und ihre nächsten möglichen Reaktionen und Handlungen abzuschätzen. Die Fähigkeit, andere Menschen zu ‚lesen‘, ist eine zentrale Fähigkeit des menschlichen Sozialverhaltens, die dem Subjekt hilft sich im sozialen Geflecht einer Gemeinschaft zu bewegen. Für ein ultrasoziales Wesen wie den Menschen ist eine solche Fähigkeit elementar, um das eigene Überleben in einer Gruppe und den Bestand der gesamten Gruppe zu sichern.<sup>102</sup> Schließlich kann es nur zum eigenen Vorteil dienen, wenn man sein Gegenüber richtig einschätzt. Zusätzlich ist ein gegenseitiges Verständnis für den Zusammenhalt einer Gruppe äußerst förderlich. Als „Theorie“ wird dieses Vorge-

100 Vgl. Karl Eibl, „Literaturwissenschaft.“ In *Evolution*, S. 262.

101 Der Begriff der Empathie wird sehr vielseitig verwendet. Für einen Überblick über seine philosophische Begriffsgeschichte und seine Rolle in der interdisziplinären Forschung von Neuro- und Literaturwissenschaften s. Michael Burke et al., „Empathy at the confluence of neuroscience and empirical literary studies.“ In *Transdisciplinary Approaches to Literature and Empathy*, hrsg. v. Paul Sopčák, Massimo Salgaro und J. B. Herrmann, Scientific Study of Literature 6(1) (Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2016)0. Im Folgenden soll mit ‚Empathie‘ die menschliche Fähigkeit beschrieben werden, die Gefühle des Anderen zu deuten und entsprechend zu reagieren (vgl. Boyd, *On the origin of stories*, S. 104).

102 Vgl. Boyd, *On the origin of stories*, S. 142–144.



hen deswegen bezeichnet, weil es sich um eine abstrakte Repräsentation und Modellierung der sinnlich wahrgenommenen Daten handelt, die in einer Deutung des Inneren des Anderen resultiert.

Die biologische Grundlage für die ToM sind die Spiegelneuronen im Gehirn, die es dem Menschen erlauben, die gleiche Handlung oder das gleiche Verhalten bei sich und bei jemandem anderen miteinander zu identifizieren. Das kann der Griff nach einem Gegenstand sein oder eine verzerrte Mimik als Ausdruck von Schmerz. Diese Form der wechselseitigen Identifizierung respektive des Datensammelns bildet die sinnliche Voraussetzung dafür, eine elaboriertere ‚Theorie‘ über den mentalen und emotionalen Zustand des Anderen und seine Handlungsabsichten zu entwickeln.<sup>103</sup> Die individuelle Entwicklung der ToM beginnt kulturunabhängig bereits ab dem Moment der Geburt. Im Laufe der ersten sechs Jahre ihres Lebens entwickeln Kinder eine Repräsentation ihrer Wirklichkeit und verfügen über ein rudimentäres Verständnis dafür, dass sich ihre Repräsentation der Wirklichkeit von der einer anderen Person unterscheidet. Ab dem fünften Lebensjahr sind sie in der Lage das Phänomen der individuellen Repräsentationen der Wirklichkeit zu reflektieren, sich eine Vorstellung von der Repräsentation des Anderen zu machen (eine Form der Metarepräsentation) und beides in die Planung der eigenen Handlungen einfließen zu lassen. Auf diesem Niveau ist die ToM nach aktuellem Wissensstand eine dezidiert menschliche Fähigkeit.<sup>104</sup> Das bedeutet aber nicht, dass sie der Mensch immer bewusst einsetzt. Denn so wie die Spiegelneuronen ohne bewusstem Zutun des Subjekts feuern, muss man auch nicht immer bewusst das Gegenüber lesen, um empathisch auf es eingehen zu können.<sup>105</sup> Diese unbewusste Entwicklung der ToM hat dazu geführt, dass das Konzept einer „Theorie“ des Inneren des Anderen in Frage gestellt wurde und andere Konzepte entwickelt wurden, um das Phänomen zu beschreiben (s. Kapitel I.4.c)).

Mit Blick auf das vorherige Kapitel kann die ToM als eine weitere Fähigkeit des Menschen, Muster zu verarbeiten, gedacht werden. Fik-

103 Vgl. Boyd, *On the origin of stories*, S.142–144.

104 Vgl. ebd., S.145.

105 Vgl. ebd., S.103f.

tion und Narration entfalten dabei eine doppelte Wirkung. Zum einen ist die empathische Metarepräsentation des Innenlebens des jeweiligen Gegenübers eine fiktionale Konstruktionsleistung, die primär auf der subjektiven Musterwahrnehmung und -verarbeitung beruht. Inwieweit die eigene Metarepräsentation der Repräsentation des Anderen entspricht, hängt davon ab, über wie viele einschlägige Informationen man verfügt und wie stark die eigene Empathiefähigkeit ausgebaut ist. Eine völlige Übereinstimmung wird sich aber niemals erreichen lassen, denn dazu müsste man exakt den selben subjektiven Zugang zur Wirklichkeit haben wie das andere Subjekt und das ist aufgrund der epistemologischen Gebundenheit an die eigene Umwelt nicht möglich. In dieser prinzipiellen Deckungsungleichheit liegt das antireduktionistische Potential der ToM, da sie bereits darauf verweist, dass eine rein objektive Beschreibung des Inneren des Anderen nicht möglich ist.<sup>106</sup>

Die Metarepräsentation basiert zwar auf der sinnlichen Wahrnehmung des Anderen, entspricht aber keinem eindeutig empirisch fassbaren Gegenstand und weist dementsprechend ein fiktionales Element auf. Dennoch ermöglicht die Fähigkeit zur Fiktion dem Menschen das Ausmaß an Empathie, das das Fortbestehen in ultrasozialen Gruppen

106 In der Philosophie des Geistes gibt es eine ausführliche Debatte darüber, inwieweit es möglich ist, einen subjektiven Zugang zur Wirklichkeit so weit zu objektivieren, dass ein anderes Subjekt diesen Zugang vollständig nachvollziehen kann. Ein zentraler Gegenstand der Debatte sind die sogenannten Qualia, die die besondere Qualität einer Erfahrung für das erfahrende Subjekt beschreiben. Dahinter steht die Idee, dass sich ein Beethovenkonzert nicht für alle Hörende gleich ‚anföhlt‘, sondern individuell verschieden als schön, erhebend oder langweilig wahrgenommen wird. So hat unter anderem Thomas Nagel einflussreich dafür argumentiert, dass sich subjektive Qualia nicht in eine objektive Sprache übersetzen lassen. Zum einen ist man immer an die eigene Perspektive gebunden, wenn man versucht, sich in jemand anderes hineinzusetzen. Ich kann immer nur beschreiben, wie es für mich wäre, eine Fledermaus zu sein, niemals wie es für die Fledermaus selbst ist, eine Fledermaus zu sein, wie es in Nagels berühmten Aufsatz „What is it like to be a Bat?“ heißt (vgl. Thomas Nagel, *What is it like to be a Bat? / Wie ist es, eine Fledermaus zu sein? Was bedeutet das alles?* 19324 (Ditzingen: Reclam Verlag, 2016), S. 17–19). Zum anderen würde eine Objektivierung der subjektiven Erfahrung ebenjenes subjektive Moment der Erfahrung zwangsläufig eliminieren, das man ja eigentlich beschreiben würde (vgl. Nagel, *What is it like to be a Bat? / Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?*, S. 29–31). Dennett hingegen sieht in Qualia einen überflüssigen Begriff, weil sich sämtliche damit verbundenen Phänomene auch reduktionistisch mithilfe der Naturwissenschaften erklären lassen (vgl. Dennett, *Von den Bakterien zu Bach – und zurück*, S. 396–398). Wie in Kapitel IV.4.c) ausführlich dargelegt wird, sind Qualia allerdings antireduktionistisch zu verstehen.

sichert.<sup>107</sup> Man erstellt fiktionale Modelle der Verhaltensmuster der Menschen, denen man begegnet und orientiert sein eigenes Verhalten und sein Handeln an diesen Modellen. Reflektiert man nun bewusst auf die Modelle und versprachlicht sie, setzt man die verfügbaren Informationen in einen selektierenden und ordnenden Zusammenhang, in dem man eine (fiktionale) Erzählung über die entsprechende Person entwickelt, die ihre Motive und Intentionen, ihre Handlungsstrategien und ihre Beziehungen zu anderen Personen in ein intelligibles Verhältnis zueinander setzt.<sup>108</sup> Diese Erzählungen können schließlich mit anderen geteilt werden, in der Hoffnung selbst neue Informationen zu erhalten, um die jeweiligen Modelle weiter verfeinern zu können. Das wiederum erhöht die Chancen sich erfolgreich in der Gesellschaft fortzubewegen. Bedenkt man, dass die damaligen Gruppen deutlich kleiner und damit intimer waren als heute, leuchtet die fitnessfördernde Relevanz der ToM noch mehr ein. Heute zeigt sich die Lust am Austausch sozialer Informationen im allgegenwärtigen Tratsch in den Zeitschriften, in den Sozialen Medien und im privaten Bereich.<sup>109</sup>

Aber nicht nur in der Erstellung und Weitergabe der Metarepräsentationen des Anderen sind Fiktion und Narration von Bedeutung. Wie oben bereits angedeutet wurde, sind Fiktion und Narration nicht nur Werkzeuge der Musterverarbeitung, sondern auch für das Training derselben nützlich. So hat man beispielsweise festgestellt, dass das empathische Hineinversetzen in eine fiktive Figur ähnliche Effekte auf das Subjekt hat wie das Nachvollziehen der Emotionen und Intentionen einer nicht-fiktiven Person.<sup>110</sup> Man hat Mitleid mit Jack, der im Eiswasser erfriert, damit Kate nach dem Untergang der Titanic eine

**107** In diesem Zusammenspiel von sinnlicher Wahrnehmung und abstrakter Modellierung zeigt sich bereits das Phänomen, das in Kapitel III als ‚Reibung mit der Wirklichkeit‘ ausführlich beschrieben wird.

**108** Eine solche selektierende und ordnende Verhältnisbestimmung ist ein Kernelement von Narrationen, wie Koschorke festhält und wie in Kapitel II.2. noch weiter auszuführen ist.

**109** Vgl. Steven Pinker, „The Biology of Fiction.“ In *Human nature: Fact and fiction*, hrsg. v. Robin H. Wells und John Joe McFadden (New York, NY: Continuum International Pub. Group, 2006), S. 35.

**110** Vgl. Raymond A. Mar, Keith Oatley und Jordan B. Peterson, „Exploring the link between reading fiction and empathy: Ruling out individual differences and examining outcomes.“ *Communications* 34, Nr. 4 (2009): S. 421f.

Überlebenschance hat, man echauffiert sich mit Luke Skywalker über die Ungerechtigkeit und Grausamkeit des galaktischen Imperiums und man fiebert mit Elisabeth Bennet und Mr. Darcy mit, bis ihre Liebesgeschichte trotz all des Stolzes und der Vorurteile letzten Endes doch noch glücklich ausgeht. Daran ändert sich auch nichts, wenn man sich ins Bewusstsein ruft, dass es sich bei all diesen Figuren um fiktive Charaktere und keine extradiegetischen<sup>111</sup> Personen handelt. Die Gefühle und der kathartische Effekt, den dieses Eintauchen, die sogenannte Immersion, in eine andere Welt haben kann, sind real.<sup>112</sup> Der Vorteil des Einfühlens in eine fiktive Figur ist, dass sich ein Irren in ihr keine gefährlichen Konsequenzen nach sich zieht. Erweist sich die Protagonistin als die eigentliche Schurkin oder der vermeintliche Antagonist wird plötzlich zum Verbündeten, hat das vielleicht ein irritierendes und überraschendes Moment, aber darüber hinaus erleidet man keinen Schaden. Vielmehr kann man aus seinen Fehlern lernen und seine Fähigkeit der Musterverarbeitung verfeinern.

Innerhalb der interdisziplinären Forschung der Neuro- und Literaturwissenschaften gibt es eine ausführliche Debatte darüber, inwieweit die Auseinandersetzung mit Fiktion und Narration die eigene Empathiefähigkeit und damit die ToM respektive die Musterverarbeitung stärkt. Zu Beginn der Forschung schien es, als ob erste Experimente

111 Als ‚extradiegetisch‘ werden all die Gegenstände außerhalb eines konkreten Fiktionsspiels bezeichnet.

112 Studien haben unter anderem gezeigt, dass Erzählungen Einfluss auf die Selbstwahrnehmung haben können, wie zum Beispiel ein gesteigertes Gefühl der Selbstkontrolle und der Kontingenzbewältigung (s. dazu ausführlich Maj-Britt Isberner et al., „Empowering Stories: Transportation into Narratives with Strong Protagonists Increases Self-Related Control Beliefs.“ *Discourse Processes* 56, Nr. 8 (2019)). Außerdem leistet Narration nachweislich einen positiven Beitrag zur moralischen Sozialisation von Kindern, in der Rehabilitation von Kriminellen und bei der Psychotherapie (vgl. Dan P. McAdams, „From Actor to Agent to Author.“ In Carroll; McAdams; Wilson, *Darwin's bridge* (s. Anm. 54), S. 156).

den positiven Effekt von Literatur<sup>113</sup> bestätigen würden.<sup>114</sup> Allerdings gab es Schwierigkeiten, manche der Ergebnisse zu replizieren<sup>115</sup> und es zeigte sich, dass die Datenlage doch ambivalenter war als ursprünglich gedacht. Das führte zu einer neuen Sensibilität für die Komplexität des Forschungsfelds und zu einer vorsichtigeren Beurteilung der Datenlage.<sup>116</sup> Eine zentrale methodische Schwierigkeit liegt in der Frage, ob das Lesen von fingierender Literatur wirklich empathischer macht oder ob grundsätzlich empathische Menschen häufiger zu entsprechenden Büchern greifen.<sup>117</sup> Dennoch kann man nach einer ausführlichen kritischen Auseinandersetzung mit den Forschungsergebnissen zu dem Ergebnis kommen, dass man berechtigterweise von einem gewissen

113 Natürlich begegnen Fiktion und Narration nicht nur in der Literatur und ihre Wirkung beschränkt sich nicht nur auf die Literatur. Boyd hat beispielsweise in Zusammenarbeit mit Carroll und Jonathan Gottschall einen ganzen Reader zusammengestellt, der ihre evolutionspsychologischen Einsichten unter anderem auf die Filmtheorie ausweitet (s. Brian Boyd, Joseph Carroll und Jonathan Gottschall, Hrsg., *Evolution, literature, and film: A reader* (New York, NY: Columbia Univ. Press, 2010).

114 S. dazu ausführlich Raymond A. Mar, „The neuropsychology of narrative: story comprehension, story production and their interrelation.“ *Neuropsychologia* 42, Nr. 10 (2004).

115 Vgl. Maria E. Panero et al., „No support for the claim that literary fiction uniquely and immediately improves theory of mind: A reply to Kidd and Castano’s commentary on Panero et al. (2016).“ *Journal of personality and social psychology* 112, Nr. 3 (2017). Dieser kurze Artikel ist eine Momentaufnahme einer längeren Debatte, um die methodischen Schwierigkeiten eines einflussreichen Experiments, das den direkten Einfluss von Fiktion auf ToM nachweisen sollte. Er kann symptomatisch und exemplarisch für die Debatte um die methodischen Schwierigkeit der neurowissenschaftlichen Beschäftigung mit Fiktion und Narration im Allgemeinen gelesen werden.

116 Vgl. David Kidd und Emanuele Castano, „Reading Literary Fiction and Theory of Mind: Three Preregistered Replications and Extensions of Kidd and Castano (2013).“ *Social Psychological and Personality Science* 10, Nr. 4 (2019) Der Artikel listet noch viele weitere interdisziplinäre Studien und Ansätze auf, die sich ebenfalls mit dem Einfluss von Fiktion auf den Menschen befassen. Um die methodischen Schwierigkeiten anzuerkennen und ihnen zu begegnen, hat der einschlägig bekannte kanadische Neurowissenschaftler Raymond A. Mar einen Evaluationsrahmen für die bestehende und kommende Forschung entwickelt, der dabei helfen soll, die verwendeten Begriffe und ihre Bezugspunkte zu klären und zu unterscheiden, ob Narration soziale Prozesse fördert oder soziales Wissen steigert (vgl. Raymond A. Mar, „Evaluating whether stories can promote social cognition: Introducing the Social Processes and Content Entrained by Narrative (SPaCEN) framework.“ *Discourse Processes* 55, 5–6 (2018)).

117 Vgl. Eva Maria Koopman, *Reading suffering: An empirical inquiry into empathic and reflective responses to literary narratives*, mit der Unterstützung von M. S. S. E. Janssen (Rotterdam: Erasmus University Rotterdam, 2016), S. 242.

Effekt von Fiktion und Narration auf die Empathiefähigkeit und die ToM ausgehen kann.<sup>118</sup>

Aber nicht nur das Einfühlen in den Anderen wird trainiert, sondern auch das Wahrnehmen und Verarbeiten von sozialen Mustern. An Goethes Iphigenie auf Tauris kann man beispielsweise den Konflikt zwischen Pflicht und Neigung studieren und der Kampf Harry Potters gegen den diabolischen Voldemort ist derart inspirierend, dass sich die eigentlich fiktive „*Dumbledore’s Army*“ auch in der extradiagetischen Welt formiert hat, um aktiv gegen Unrecht vorzugehen.<sup>119</sup> Die unbewusste wie bewusste Auseinandersetzung mit den Verhaltensmustern und Handlungsstrategien der erzählten Figuren kann also das eigene Repertoire erweitern und auf die unterschiedlichsten Situationen vorbereiten.<sup>120</sup>

Das spielhafte Element dieser Auseinandersetzung liegt nun darin, dass sie nicht zu unmittelbaren Taten führt. Egal wie ‚realistisch‘ einem eine Erzählung auch vorkommen mag, man wird sonntagabends nicht aufspringen, um die Ermittlerinnen des laufenden „Tatorts“ in ihrer Arbeit zu unterstützen und auch wenn die Abendlektüre gerade sehr glaubhaft vom unmittelbar bevorstehenden Meteoriteneinschlag berichtet, wird man nicht das gemütliche Bett verlassen und Schutz im Keller suchen. Normalerweise wird man die Entscheidung passiv zu bleiben nicht bewusst treffen. Vielmehr scheint die Rezeption fiktiver Erzählungen in einem anderen Modus zu geschehen als die Reaktion auf unmittelbare ‚reale‘ Bedrohungen. Evolutionspsychologisch lässt

118 Für einen kurzen Überblick über die aktuelle Forschungslage s. Raymond A. Mar, „Stories and the Promotion of Social Cognition.“ *Current Directions in Psychological Science* 27, Nr. 4 (2018). Für eine ausführliche Diskussion am Beispiel des Einflusses von Fiktion und Narration auf die Empathie s. Koopman, *Reading suffering*.

119 Vgl. Victoria Rodriguez, „Dumbledore’s Army is real and ready to vote.“ *Mashable*, 01.11.2018, zuletzt geprüft am 01.03.2021, <https://mashable.com/article/harry-potter-alliance-midterm-elections/?europa=true>. Die US-amerikanische Politikwissenschaftlerin Bethany Barratt hat sogar ein ganzes Buch über die politischen Lektionen, die man von „Harry Potter“ lernen kann, geschrieben (s. Bethany Barratt, *The politics of Harry Potter*, 1. Auflage (New York: Palgrave Macmillan, 2012)).

120 Boyd demonstriert das am Beispiel von Homers „Odyssey“ und „Horton Hears a Who!“ des Kinderbuchautors Theodor Seuss Geisel (Dr. Seuss). Von der Odyssey lassen sich beispielsweise die Wichtigkeit von Aufmerksamkeit und Kooperation lernen (vgl. Boyd, *On the origin of stories*, S. 210) und Dr. Seuss präsentiert verschiedene Möglichkeiten Probleme zu lösen (vgl. Boyd, *On the origin of stories*, S. 334).

sich das so erklären, dass der Mensch über die bereits erwähnten zwei Modi der Musterverarbeitung verfügt. Im sogenannten Organisationsmodus, in dem sich der Mensch beim Spiel befindet, verfeinert er seine Fähigkeiten, erweitert seinen Horizont und seine Handlungsstrategien. Nutzt er seine Fähigkeit und Strategien zur Lösung eines immanenten Problems, das unmittelbares Handeln erfordert, verfällt er in den sogenannten Funktionsmodus.<sup>121</sup>

Ein einfaches Beispiel mag sein, dass beim Spielen von Verstecken und Fangen Strategien des effizienten Versteckens und Fangens im Organisationsmodus geübt werden, die sich dann beim tatsächlichen Verstecken vor Gefahr oder bei der Jagd von Beute im Funktionsmodus als nützlich erweisen. In modernen Gesellschaften, in denen das Verstecken vor Gefahr und die Jagd nicht mehr zum Alltag gehört, steht freilich der Spaß, sprich das Lustempfinden, im Vordergrund. Bezogen auf die ToM kann ein mögliches Übungsfeld die Bearbeitung des literarischen Motivs der Dreiecksbeziehung zwischen einer Frau und zwei Männern sein, das unter anderem in Jugendromanen prominent auftritt. Wenn sich beispielsweise Katniss Everdeen in „Tribute von Panem“ zwischen ihrem Jugendfreund Gale Hawthorne und ihrem Leidensgefährten Peeta Mellark entscheiden muss oder sich Edward Cullen und Jacob Black um die Protagonistin von „Twilight“ Bella Swan streiten, beschäftigen sich die Leser bewusst und/oder unbewusst im Organisationsmodus damit, wie man mit solchen Situationen umgehen kann. Geraten sie in ihrem eigenen Leben in vergleichbare Umstände, können sie im Funktionsmodus die Situation besser einschätzen, die jeweiligen Muster lesen, ihre Modelle des Anderen anpassen und eigene Handlungsstrategien entwickeln. Auch im religiösen Bereich lassen sich auf diese Weise Lerneffekte erzielen, worauf unten ausführlich eingegangen wird.<sup>122</sup>

Im Rahmen der ToM helfen Fiktion und Narration soziale Muster wahrzunehmen, zu ordnen und subjektive Modelle des Innenlebens eines anderen zu erstellen. Gleichzeitig tragen sie zum spielhaften Ver-

121 Vgl. Eibl, *Kultur als Zwischenwelt*, S. 165.

122 Für Beispiele, wie tief religiöse Narrationen etwaige Handlungsstrategien etc. beeinflussen können, s. Maaïke de Haardt, Michael Scherer-Rath und Reinder R. Ganzevoort, Hrsg., *Religious stories we live by: Narrative approaches in theology and religious studies*, Studies in theology and religion (STAR) 19 (Leiden, The Netherlands: Brill, 2014).

feinern der ToM bei. Das alles geschieht im Zusammenspiel der sinnlichen Wahrnehmung und abstrakten Repräsentation der Wahrnehmung. Die sinnliche Wahrnehmung stellt die Daten für die Repräsentation, die die Daten der Anforderungssituation entsprechend flexibel modelliert. Man kann daher von einer ‚bedingt freien Repräsentation‘ sprechen.

Der Entstehungs- und Wirkungszusammenhang von der Fähigkeit zur Fiktion und Narration lassen sich wie folgt zusammenfassen: Als Inhaber der kognitiven Nische ist eine effiziente und geordnete Musterverarbeitung für den Menschen essentiell. Die Fähigkeit zur Fiktion und Narration evolviert als zentrales Werkzeug für diese Erkennung und Verarbeitung und hilft dabei, sie weiter zu verfeinern und auszubauen. Sie ermöglicht dabei die subjektive Rekonstruktion des Innenlebens eines Anderen (ToM), der Vergangenheit und der Zukunft (abstraktes Denken) anhand der bekannten Muster sowie das selektierende Ordnen und Kontextualisieren dieser Modelle. Ihren kulturellen Niederschlag findet sie vor allem in fiktiven und fiktionalen Erzählungen, die besagtem Training der jeweiligen Fähigkeiten dienen. Vor diesem Hintergrund scheint es legitim, von der Fähigkeit zu Fiktion und Narration als eine Adaptation zu sprechen oder sie wenigstens als eine evolvierte kreative und produktive Fähigkeit zur Bewältigung der Wirklichkeit zu verstehen.

Interessant ist, dass Fiktion und Narration immer schon ein transzendierendes Moment innehaben, das im Rahmen der ToM maßgeblich zur Selbstrelativierung der eigenen Repräsentation der Wirklichkeit beiträgt und ermöglicht, Erinnerungen frei zu manipulieren, sowie unterschiedliche Zukunftsszenarien zu konstruieren. Dadurch kann der Mensch Gegenständen eine sprachliche Form geben, die über seine sinnliche Wahrnehmung und Erfahrungen hinausgeht. Das schafft im Menschen allerdings auch ein Bewusstsein dafür, wie komplex und kontingent ihre Umwelt ist.<sup>123</sup>



### 1.3.c Fiktion und Narration als Methoden der Verarbeitung von Kontingenz- und Komplexitätserfahrung

Der Mensch bezahlt seine Fähigkeit der bedingt freien Repräsentation der Wirklichkeit mit einem hohen Preis. Er ist sich nicht nur seiner eigenen Relativität bewusst, sondern auch der im wahrsten Sinne des Wortes *unfassbaren* Komplexität und Größe der Wirklichkeit. Dieser allgegenwärtigen Kontingenz- und Komplexitätserfahrung muss der Mensch begegnen, denn wenn alles ganz anders sein könnte und nichts wirklich sicher ist, dann stehen auch alle Handlungsoptionen offen und es ist nicht einfach aus dieser Fülle sinnvoll zu wählen (s.u.). Vor allem dann nicht, wenn man der eigenen Sterblichkeit stets gewahr ist.<sup>124</sup>

Fiktion und Narration sind jedoch nicht nur Teil des Problems, sondern auch Teil der Lösung. Abgesehen davon, dass das gesamte Konzept der Musterwahrnehmung und -verarbeitung auf die Reduzierung von Komplexität abhebt, sieht Boyd in der Kunst und ihrem freien Spiel der Muster eine Möglichkeit der Kontingenzbewältigung. Indem man die Muster bedingt frei manipulieren kann, entsteht ein Gefühl der Kontrolle, der Gestaltungsfreiheit, der Selbstsicherheit.<sup>125</sup> Bezogen auf Fiktion und Narration liegt dieser Schluss nahe. Einem Autor stehen alle Möglichkeiten offen, ihre Erzählung zu einem guten Ende zu führen und das weitverbreitete Verlangen nach Happy Ends spricht für sich. Außerdem überdauert Kunst die Künstlerin und vermittelt auf diese Weise sowohl der Künstlerin als auch ihren Bewunderern ein Gefühl der Hoffnung, dass nicht alles Menschliche mit dem Tod verschwindet.<sup>126</sup> Darüber hinaus helfen religiöse Erzählungen dabei, einschneidende kontingente Ereignisse tiefer zu deuten und einzuhegen, indem sie hinter ‚natürlichen‘ Ursachen ‚übernatürliche‘ Agenten am Wirken sehen, die sich eventuell beschwichtigen lassen.<sup>127</sup>

Die Zuschreibung der Ursache eines Ereignisses zu einer Agentin ist ein typisches Beispiel für spontane Musterverarbeitung. Schließ-

124 Vgl. Brian Boyd, „Experiments with Experience.“ In *Darwin's bridge*, S. 230.

125 Vgl. Boyd, *On the origin of stories*, S. 15.

126 Vgl. Brian Boyd, „Experiments with Experience.“ In *Darwin's bridge*, S. 230f.

127 Vgl. Boyd, *On the origin of stories*, S. 201f.

lich könnte ein Rascheln im Gebüsch ein wildes Tier und ein schnelles Reagieren auf diese Bedrohung lebensrettend sein. Die Tendenz lieber zu viel *agency* als zu wenig wahrzunehmen, ist also tief im Menschen verankert<sup>128</sup> und sie wird in der Forschung auch als „*Hyperactive Agency Detection Devise*“ (HADD) bezeichnet. Im HADD wird wiederum häufig der evolutionäre Ursprung von Religion gesehen.<sup>129</sup> Für Eibl verarbeiten religiöse Erzählungen hingegen die ständige transzendierende Differenz zwischen Umwelt und Umgebung. Das geschieht durch die narrative Verfremdung bekannter Motive, wie Jungfrauengeburt, die als Chiffren für das Unfassbare ebenjenes Unfassbare gewissermaßen einhegen und verfügbar machen.<sup>130</sup>

Dieses funktionelle Verständnis der Religion ist typisch für Eibl, der alle kulturellen Phänomene und damit die Kultur im Allgemeinen als das Mittel der menschlichen Wirklichkeitsbewältigung schlechthin versteht. Mithilfe der Sprache<sup>131</sup> ordnet und ‚vergegenständlicht‘ der Mensch die erkannten Muster und schafft mithilfe von Erzählungen ein intersubjektives, kollektives Gedächtnis, das Verhaltens- und Handlungsstrategien über Generationen hinweg zur Verfügung stellt.<sup>132</sup> Die Kultur wird so zu einer „Zwischenwelt“ zwischen Mensch und Natur, das ihm als „Interface“ hilft, sich auf seine Umgebung einzustellen.<sup>133</sup> Um die Konstruktion und Erhaltung der Zwischenwelt leisten zu können, erfährt der Organisationsmodus eine Art Erweiterung, die das spielhafte Training zentraler Fähigkeiten mit einem permanenten Stabilisierungsprozess ergänzt.<sup>134</sup>

128 Vgl. ebd., S. 200.

129 Vgl. Ina Wunn und Constantin Klein, „Evolutionary processes in early religion: The psychological interpretation of the earliest indicators of a religious sentiment.“ *Braunschweiger Naturkundliche Schriften*, Nr. 11 (2012): S. 130.

130 Vgl. Eibl, *Kultur als Zwischenwelt*, S. 146–148.

131 Sprache ist keine notwendige Voraussetzung für Fiktion und Narration. Man denke nur an Pantomime, Malereien und andere Möglichkeiten der nonverbalen Kommunikation (vgl. Boyd, *On the origin of stories*, S. 130f.). Dennoch ist es unbestritten, dass Sprache Narration durch ihre besondere Möglichkeit der Vergegenständlichung abstrakter Vorstellungen eine andere Qualität verleiht.

132 Boyd versteht Kultur ähnlich vgl. ebd., S. 25.

133 Vgl. Eibl, *Kultur als Zwischenwelt*, S. 24f. und Karl Eibl, „Literaturwissenschaft.“ In *Evolution*, S. 262.

134 Vgl. Eibl, *Kultur als Zwischenwelt*, S. 170f.

Die Stabilisierung findet auf verschiedenen Ebenen statt. Eine Ebene ist das ständige Abgleichen der eigenen Umweltkonstruktion auf ihre Stimmigkeit mit der Umgebung. Der Abgleich mit der Umgebung ist essentiell, weil fiktiver und fiktionaler sowie narrativer Flexibilität Grenzen gesetzt sein müssen. Eine zu große Differenz zwischen konstruierter Umwelt und ‚gegebener‘ Umgebung kann zu ernsthaften Konsequenzen führen.<sup>135</sup> Egal, wie elaboriert man es sich vorstellt und egal wie gut und viel davon erzählt wird, man besitzt nicht plötzlich Superkräfte, mit deren Hilfe man fliegen könnte, immun gegen Kälte und Gift wäre oder über telepathische Fähigkeiten verfügen würde. Jede Repräsentation der Wirklichkeit und vor allem jede daraus folgende Handlung muss sich gewissermaßen an der Widerstandskraft der Umgebung messen lassen, was auch als ‚Reibung mit der Wirklichkeit‘ bezeichnet werden kann.<sup>136</sup> Es ist also nicht nur die Sprache, die die Grenzen meiner (Zwischen-)Welt zieht und damit die Kontingenz in Ansätzen einhegt, sondern auch die Schwerkraft, das Wetter, die kognitiven Kapazitäten des Menschen etc.<sup>137</sup> Es zeigt sich hier einmal mehr, dass auch Fiktionen nur eine bedingte Freiheit genießen, die durch die Reibung mit der Wirklichkeit sichergestellt wird.

Eine andere Ebene sind intersubjektive Stabilisierungsmechanismen, wie das Erzählen von Mythen, die erklären, warum etwas ist wie es ist und die Etablierung von Riten, die Übergänge im Lebenszyklus markieren. Mythen und Riten sollen eine zeitübergreifende Kontinuität in das Chaos der Wirklichkeit einschreiben und unterstützen damit Identitätsbildung und -sicherung. Damit wird zum einen der Komplexität der Wirklichkeit begegnet, da Mythen und Riten mit Handlungsanweisungen verbunden sind und das Individuum oder die Gesellschaft nicht immer wieder neu aushandeln muss, wie in welcher Situation zu handeln ist. Zum anderen wird auch der Kontingenzerfahrung gewehrt, wenn zumindest das Gefühl von Kontinuität vermittelt wird.<sup>138</sup>

135 Vgl. ebd., S. 25.

136 Dazu ausführlich Kapitel III.

137 Vgl. Eibl, *Kultur als Zwischenwelt*, S. 34f.

138 Vgl. ebd., S. 171f. Auch ganze Nationen werden durch solche Rituale und Mythen maßgeblich geprägt, was beispielsweise an dem fatalen Mythos der „Erbfeindschaft“ zwischen Frankreich und Deutschland zu sehen ist (vgl. Eibl, *Kultur als Zwischenwelt*, S. 93f.).

Das wohl älteste Ritual, das zugleich eng mit Mythenbildung verbunden ist, scheint die Bestattung verstorbener Menschen zu sein. Es gibt empirische Evidenz dafür, dass schon der Neandertaler seine Verstorbenen rituell begraben hat. Man kann das als Hinweis darauf lesen, dass bereits ein wie auch immer geartetes Konzept eines Lebens nach dem Tod vorhanden war.<sup>139</sup> Anlass für die Ausbildung eines solchen Konzepts gab möglicherweise die fundamentale Angst vor dem Ende der eigenen Existenz (*fear of extinction*) und die Vorstellung einer Kontinuität des Lebens nach dem Tod sollte diese Angst mildern. Aus der Grundannahme eines Lebens nach dem Tod lassen sich weitere Phänomene ableiten, wie zum Beispiel des in Ehren halten der Gebeine der Toten oder der Angst vor den Toten.<sup>140</sup> Daher ist es auch wahrscheinlicher, im Nachdenken über das Leben nach dem Tod einen möglichen evolutionären Ursprung der Religion zu sehen und nicht in der HADD, weil die wie auch immer geartete Vorstellung einer möglichen Existenzform nach dem Tod einer Vorstellung unsichtbarer „übernatürlicher“ Agenten voraus geht.<sup>141</sup>

Die Zwischenwelt respektive die Kultur wirkt demnach stabilisierend, indem sie die menschliche Komplexitäts- und Kontingenzerfahrung bearbeitet. Gleichzeitig ist sie nicht so rigide, dass sie nicht auch eine gewisse Flexibilität aufweist, um sich auf neue Herausforderungen oder eine sich wandelnde Umgebung einstellen zu können.<sup>142</sup> Wird die jeweilige Zwischenwelt allerdings zu sehr in Frage gestellt, zum Beispiel in der Konfrontation mit einer anderen, dann kann eine solche Destabilisierung auch zu gewaltsamen Konflikten führen. Dieses Gewaltpotential verweist auf die fundamentale Rolle der Kultur in der menschlichen Wirklichkeitsbewältigung.<sup>143</sup>

139 Vgl. Wunn und Klein, „Evolutionary processes in early religion: The psychological interpretation of the earliest indicators of a religious sentiment.“ S. 133f.

140 Vgl. ebd.

141 Vgl. ebd., S. 135. Auch Koschorke weist darauf hin, dass die Annahme übernatürlicher Agenten eher eine Angelegenheit der nachträglichen narrativen Reflexion und kontextualer Einordnung und weniger einer spontanen auf das unmittelbaren Überleben ausgerichteten Veranlagung des Menschen ist (vgl. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, S. 80f.).

142 Vgl. Eibl, *Kultur als Zwischenwelt*, S. 182.

143 Vgl. ebd., S. 149f.

Für Eibl speist sich die Kultur also aus Einflüssen der Umgebung sowie der Umweltkonzeptionen der Menschen und nimmt damit eine Vermittlungsrolle zwischen Natur und Mensch ein.<sup>144</sup> Sie ist wohlgerne nicht das Andere zur Natur. Vielmehr hat sie sich aus den evolutionären Voraussetzungen des Menschen entwickelt und ist damit ebenso ein Teil der Natur. Die Kontrastierung von „Naturzustand“ und „Kulturzustand“ erscheint dadurch wenig sinnvoll.<sup>145</sup> Gewinnbringender ist es, von einem ständigen Aushandlungsprozess zwischen Natur und Mensch zu sprechen, der vor allem in Kapitel II.2.a) vorgestellt wird.

An dieser Stelle ist es wichtig festzuhalten, dass (fiktionale) Erzählungen als Bausteine der Kultur maßgeblich an der Bewältigung der menschlichen Komplexitäts- und Kontingenzerfahrung beteiligt sind. Dem evolutionären Ursprung der Rede von Gott in diesem Zusammenhang auf die Spur zu kommen, scheint aber kaum möglich zu sein. In der HADD allein den Ursprung für den Gottesgedanken zu sehen, kann zumindest als unterkomplex gelten, während Differenzerfahrungen von Umwelt und Umgebung sowie Jenseitsvorstellungen sicherlich mithilfe religiöser Fiktionen gedeutet werden. Das religiöse Gefühl, das solche Deutung veranlasst, kann jedoch nicht rein funktionell abgeleitet werden.<sup>146</sup> Interessant aber ist, dass es die Fähigkeit der Fiktion ist, die es dem Menschen erlaubt, Gegenstände zu versprachlichen, die seinen Erfahrungshorizont transzendieren und so Sprachformen zu finden, die sich auf nicht-sinnlich wahrnehmbare Gegenstände beziehen.<sup>147</sup> Die evolutionäre Ausbildung der Fähigkeit zur Fiktion ist in diesem Sinne unerlässlich für die Rede von Gott.<sup>148</sup>

Darüber hinaus ist mit der Bewältigung der menschlichen Komplexitäts- und Kontingenzerfahrung eine weitere kulturübergreifende Wirkungsweise von Fiktion und Narration deutlich geworden, was einmal mehr für den evolutionären Mehrwert und den Status der Fähigkeit zu Fiktion und Narration als Adaptation zu sprechen scheint. Nicht nur unterstützen Fiktion und Narration den Menschen darin, sich zu orien-

144 Vgl. ebd., S. 36.

145 Vgl. ebd., S. 77–79.

146 S. dazu Kapitel IV.3. und Kapitel IV.4.

147 S. dazu ausführlich Kapitel III.3.

148 S. dazu ausführlich Kapitel IV.4.c).

tieren, seine Umwelt zu ordnen und das weitere Vorgehen zu planen. Sie helfen ihm auch, mit den Schattenseiten dieser kognitiven Flexibilität umgehen zu können. Aufgrund dieser fundamentalen Rolle, die die (fiktive und fiktionale) Narration für die menschliche Wirklichkeitsbewältigung spielt, wird der Mensch auch als „*homo narrans*“ bezeichnet.<sup>149</sup> Wie sich allerdings im dritten Teil der vorliegenden Studie zeigen wird, ist mit der Fokussierung auf die Narration als entscheidendes Merkmal des Menschen die Rolle der Fiktion unterbelichtet. Nichtsdestotrotz hat das Ausweisen des Entstehungs- und Wirkungszusammenhangs von Fiktion und Narration im Rahmen des *reverse engineering* und Einführung der Kultur als Zwischenwelt deutlich gemacht, dass Fiktion und Narration Teil der ‚natürlichen‘ Entwicklung des Menschen sind und damit genau so Teil der Wirklichkeit sind wie alle anderen Anpassungen des Menschen an evolutionäre Herausforderungen.

Mit dieser evolutionspsychologischen Einbettung der Fiktion und Narration in die Wirklichkeit und dem kurzen Hinweis auf die Schwierigkeit einer evolutionären Funktionalisierung der Rede von Gott scheinen mindestens zwei der zentralen Anliegen der Auseinandersetzung mit den evolutionspsychologischen Einsichten zu Fiktion und Narration erfüllt zu sein. Allerdings sind dieser evolutionspsychologische Ansatz und die Rede von Fiktion und Narration als Adaptation nicht unumstritten, wie die folgende Kritik zeigt.

## I.4 Die Kritik am evolutionspsychologischen Zugang zu Fiktion und Narration

Der Aufstieg des Literarischen Darwinismus Anfang der Nullerjahre des 21. Jahrhunderts hat ein ambivalentes Echo ausgelöst. Während die Öffentlichkeit positiv interessiert an dem neuen Forschungsprogramm war,<sup>150</sup> rief der Literarische Darwinismus im wissenschaftlichen Kollegium gemischte Reaktionen hervor. Einige begrüßten die interdisziplinäre Ausrichtung, doch es gab durchaus Stimmen, die die

149 Vgl. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, S. 9–11.

150 Vgl. Kramnick, „Against Literary Darwinism“, S. 315.

Sinnhaftigkeit des ganzen Projektes anzweifeln. Der selbstbewusste reduktionistische Auftritt provozierte zusätzliche Kritik.

Auch wenn sich die folgende Kritik größtenteils explizit auf den Literarischen Darwinismus bezieht, werden doch Probleme verhandelt, die grundsätzlich mit einem evolutionspsychologischen Zugang zu Fiktion und Narration verbunden sind und damit ebenfalls Eibls Ansatz betreffen. Man kann die Kritik am Literarischen Darwinismus hier holzschnittartig in vier Themenbereiche unterteilen, die vor allem seine methodischen und metaphysischen Grundlagen betreffen. Diese Themenbereiche sind der Mehrwert des Literarischen Darwinismus für die Literaturwissenschaft, die Frage danach, inwieweit Fiktion und Narration wirklich als Adaptionen verstanden werden können, die Frage, inwieweit die ToM wirklich eine adäquate Beschreibung des Phänomens liefert und der Reduktionismus des Literarischen Darwinismus.

#### 1.4.a Der Mehrwert des Literarischen Darwinismus für die Literaturwissenschaft

Der erste Themenbereich betrifft den Mehrwert eines evolutionspsychologischen Ansatzes für die Literaturwissenschaft im engeren Sinne. Zwar verhandelt die vorliegende Studie nicht die Klassiker der Literaturwissenschaft, doch zeigt die Debatte um den Mehrwert des evolutionspsychologischen Ansatzes im Rahmen des Literarischen Darwinismus klar die Schwierigkeiten und die Grenzen eines umfassenden Reduktionismus auf. Dabei ist vor allem die Kritik an dem Versuch, die Spuren des evolutionären Überlebenskampfes in den Motiven der Literatur wiederzufinden, von besonderem Interesse.

Dieser Versuch schlägt sich beispielsweise in empirischen Untersuchungen darüber nieder, inwieweit sich die überlebensförderliche egalitäre und kooperative Gesellschaftsform der Jäger-Sammler-Gesellschaft unserer Vorfahren in der (modernen) Literatur niederschlägt. Da sich aus quantitativen Untersuchungen ableiten lässt, dass Protagonistinnen eher egalitär und kooperativ und Antagonistinnen eher machtorientiert und wenig kooperativ von modernen Leserinnen wahrgenommen werden, wird darauf geschlossen, dass zumindest die untersuchten

Erzählungen tatsächlich eine egalitäre und kooperative Gesellschaftsform tradieren.<sup>151</sup>

Die Aufmerksamkeit, die William Shakespeares Sonetten 73 und 74 zuteil wurde und -wird, lässt sich laut Boyd aus einer evolutionspsychologischen Perspektive unter anderem dadurch erklären, dass diese Sonetten die biologisch begründete Ungleichheit beim Werbeverhalten von Frauen und Männern verarbeiten. Frauen müssen bei ihrer Partnerwahl deutlich wählerischer sein als Männer, weil sie nur begrenzt schwanger werden können und einen viel größeren Aufwand beim Gebären und Großziehen der Kinder haben. Männer hingegen können mit mehreren Frauen gleichzeitig Kinder haben und tragen ein geringeres Risiko beim ‚Elternwerden‘. Wenn nun in den Sonetten dargestellt wird, wie sich der Mann um seine Angebetete bemüht und sie sich zuerst ziert, zeigt sich darin genau dieses Muster. Darüber hinaus folgen die Sonetten den strengen formalen Vorgaben ihrer Textart und das spricht ebenfalls die grundsätzliche Lust des Menschen an der Musterverarbeitung an.<sup>152</sup>

Inwieweit nun ein evolutionspsychologischer Ansatz tatsächlich einen Erkenntnisgewinn in der Literaturanalyse aus sich heraussetzt, ist von Fall zu Fall zu prüfen. Problematisch wird ein solcher Fokus vor allem dann, wenn er mit einem Alleingültigkeitsanspruch auftritt. Denn eine solche Engführung ist schlicht zu unkomplex, um die vielen Facetten eines Werkes angemessen zu analysieren, worauf Eibl dezidiert hinweist.<sup>153</sup> Nicht nur werden programmatisch kulturelle Einflüsse auf die Werke und ihre Autorinnen ausgeblendet, auch einige Begriffe bleiben seltsam unterbestimmt, wobei das bei den Begriffen der Fiktion und der Narration besonders auffällig ist.

Vor allem radikaleren Vertretern des Literarischen Darwinismus gilt dieser Vorwurf, da sie die gesamte Literaturwissenschaft auf ihren vermeintlich (natur-)wissenschaftlicheren Ansatz ausrichten möchten. Doch auch Boyd kann der Kritik nicht ganz entgehen, trotz seiner Betonung des moderateren Ergänzungscharakters des *evocriticism* und dem

151 Vgl. Joseph Carroll et al., „Agonistic Structure in Canonical British Novels of the Nineteenth Century.“ In *Darwin's bridge*, S. 213–215.

152 Vgl. Brian Boyd, „Experiments with Experience.“ In *Darwin's bridge*, S. 231f.

153 Vgl. Karl Eibl, „Literaturwissenschaft.“ In *Evolution*, S. 258f.



Verweis auf die thematische Vielfalt des Forschungsprogramms.<sup>154</sup> Der inhärente Fokus auf einen Forschungsschwerpunkt lässt sich nicht wegdiskutieren,<sup>155</sup> allerdings weisen auch andere Forschungsprogramme derartige Schwerpunkte auf. Die poststrukturalistische Kritik konzentriert sich beispielsweise vor allem auf Diskursanalysen in den jeweiligen Werken, was ihr wiederum gerne von den Vertreterinnen des Literarischen Darwinismus zum Vorwurf gemacht wird.<sup>156</sup>

Die Bewertung, inwieweit der Literarische Darwinismus tatsächlich einen Mehrwert für die Literaturkritik darstellt, scheint also nicht zuletzt davon abzuhängen, inwieweit seine reduktionistische Fundierung in den einzelnen Forschungsbeiträgen durchschlägt. Unabhängig davon ist die grundsätzliche Kritik an dem evolutionspsychologischen Zugang zu Fiktion und Narration, wie sie oben am Beispiel Boyd und Eibl dargestellt wurde, deutlich schwerwiegender. Diese Kritik, die sich in der konkreten Auseinandersetzung paradigmatisch an dem US-amerikanischen Literaturwissenschaftler Jonathan Kramnick und in den grundsätzlichen methodischen Schwierigkeiten am deutschen evangelischen Theologen Markus Mühling (\*1969) vorführen lässt, bezieht sich unter anderem auf das Konzept der Fiktion und Narration als Adaptation und auf die Rede von einer *Theory of Mind*.

#### 1.4.b Adaptation oder Nicht-Adaptation?

Mit dem zweiten Themenbereich ist die Debatte um die methodischen Grundlagen des evolutionspsychologischen Ansatzes aufgerufen. Die Diskussion um Fiktion und Narration als Adaptationen kann auf zwei Ebenen geführt werden. Zum einen lässt sich fragen, inwieweit das Konzept von Adaptation an sich plausibel ist und zum anderen ist fraglich, inwieweit sich Fiktion und Narration als Adaptationen bestimmen lassen.

154 Vgl. Boyd, „For Evocriticism: Minds Shaped to Be Reshaped,“ S. 403f.

155 Kramnick zählt mehrere Beispiele auf, die diesen Fokus exemplarisch und überzeugend deutlich machen (vgl. Jonathan Kramnick, „Literary Studies and Science: A Reply to My Critics.“ *Critical Inquiry* 38, Nr. 2 (2012): S. 447–449).

156 Vgl. Joseph Carroll et al., „Agonistic Structure in Canonical British Novels of the Nineteenth Century.“ In *Darwin's bridge*, S. 195–197.

Wie oben bereits erwähnt, sind Adaptationen ursprünglich als Lösungen für konkrete Probleme gedacht, mit denen der Mensch im Pleistozän konfrontiert war. Kognitive Problemlösungsstrategien würden als Module im Gehirn abgespeichert, um dann im Problemfall wieder abgerufen werden zu können.<sup>157</sup> Kramnick wirft nun dem Literarischen Darwinismus vor, dieses Verständnis von Adaptationen unreflektiert von der Evolutionspsychologie zu übernehmen und die Debatte, die es um dieses Verständnis gibt, zu übergehen. Kritisiert wird vor allem, dass so getan wird, als ob sich adaptive Entwicklungen primär im Pleistozän vollzogen hätten und der Mensch seitdem mit seiner auf das Pleistozän ausgerichteten evolutionären Ausstattung zurechtkommen muss. Das würde allerdings nicht dem aktuellen Verständnis der Evolutionstheorie in der Biologie entsprechen. Vielmehr geht man heute davon aus, dass es sich bei der evolutionären Entwicklung einer Spezies um einen dauerhaft fortlaufenden Prozess handelt, bei dem die Spezies genauso auf seine Umgebung wirkt, wie die Umgebung auf die Spezies. Die Suche nach möglichen Problemen allein im Pleistozän, auf die der Mensch mit verschiedenen Adaptationen einseitig hätte reagieren können, ist also nicht unbedingt ein Ausdruck ‚(natur-)wissenschaftlicherer‘ Theoriebildung.<sup>158</sup> Boyd weist diese Kritik zurück, da er und andere *evocritics* sich sehr wohl den Schwierigkeiten mit dem veralteten Verständnis von Adaptationen bewusst sind und aktiv an der Debatte darum teilnehmen.<sup>159</sup> Laut Kramnick stehen sie in der Debatte allerdings auf der falschen Seite, da es immer mehr grundsätzliche Kritik

157 Die typische Metapher für diese Konzeption ist die eines Schweizer Taschenmessers, dessen einzelne Werkzeuge man bei Bedarf ausklappen kann (vgl. Kramnick, „Literary Studies and Science: A Reply to My Critics,“ S. 437f.).

158 Vgl. Kramnick, „Against Literary Darwinism,“ S. 322.

159 Vgl. Boyd, „For Evocriticism: Minds Shaped to Be Reshaped,“ S. 396f. Zumindest Boyd diskutiert ausführlich den Fokus auf das Pleistozän, ein zu starres Verständnis von kognitiven Modulen und grundsätzlich eine zu enge Konzeption von Evolutionspsychologie. Er plädiert für eine weite Konzeption der Evolutionspsychologie, die sich nicht auf das Pleistozän festlegt und von flexiblen Modulen ausgeht, die immer wieder durch neue Erfahrungen modifiziert werden (vgl. Boyd, *On the origin of stories*, S. 38–50). Auch Eibl spricht von dem Steinzeitmenschen, in dem sich die kognitiven Module entwickelt haben sollen, betont aber ihre Flexibilität und die Anpassungsfähigkeit des Menschen an neue Milieus, die vor allem der Sprache zu verdanken ist (vgl. Eibl, *Kultur als Zwischenwelt*, S. 20–22).

an dem Konzept der Adaptation gibt, wie es vom Literarischen Darwinismus vertreten wird.<sup>160</sup>

Die Debatte ist Teil einer größeren Auseinandersetzung innerhalb der Biologie, bei der es um eine Neukontextualisierung beziehungsweise Erweiterung der Evolutionstheorie an sich geht. Vertreterinnen der sogenannten Erweiterten Evolutionstheorie (EET) vertreten die Ansicht, dass die Evolutionstheorie, wie sie sich in den 40er und 50er Jahren des letzten Jahrhunderts entwickelt hat, die außergenetischen Faktoren von Evolution sowie das Wechselspiel zwischen Organismus und Umgebung nicht angemessen berücksichtigen würde. Es gibt aber auch Stimmen, die nichts Neues in der EET sehen, da sie lediglich einzelne Aspekte der bereits laufenden Forschung zur Evolutionstheorie stärker betont als andere.<sup>161</sup> Hier kann diese Debatte nicht entschieden werden. Festzuhalten ist, dass der Bezug auf Adaptationen als Begründungsstrategie für die eigene Theoriebildung zumindest ambivalent ist und nicht per se ‚(natur-)wissenschaftlicher‘ ist als andere Ansätze.

Doch selbst wenn das Konzept der Adaptation an sich nicht derart umstritten wäre, ist es immer noch fraglich, inwieweit Fiktion und Narration als Adaptationen gelten können. Denn wie bereits erwähnt, gibt es nicht wirklich eine empirische Datenlage, anhand derer man zu gesicherten Ergebnissen kommen könnte. Mithilfe des *reverse engineering* mag man zwar eine plausible Deutung des jeweiligen Phänomens und seines Entstehungs- und Wirkungszusammenhangs aufstellen können und dies möglichst mit empirischen Daten unterfüttern, wie oben gesehen. Das ändert jedoch nichts daran, dass es einen gewissen Deutungsspielraum gibt, der dazu führt, dass verschiedene adaptive Funktionen für Fiktion und Narration vorgeschlagen wurden. Dabei reichen die Vorschläge von simplen Reproduktionsvorteilen über die

**160** Vgl. Kramnick, „Literary Studies and Science: A Reply to My Critics,“ S. 442f. Besonders problematisch erscheinen Versuche, Vergewaltigungen mithilfe adaptiven Argumentationsstrategien zu erklären, wie sie Jonathan Gottschall vornimmt. Solche Erklärungsversuche wurden ausführlich kritisiert und widerlegt (vgl. Kramnick, „Literary Studies and Science: A Reply to My Critics,“ S. 443).

**161** Für einen Überblick über das Für und Wider beider Position s. Kevin Laland et al., „Does evolutionary theory need a rethink?“ *Nature* 514, Nr. 7521 (2014). Eine ausführliche Diskussion findet sich bei Mühling, der für die EET votiert (vgl. Mühling, *Resonanzen: Neurobiologie, Evolution und Theologie*, S. 164–192).

Fähigkeit, Wissen und Strategien weiterzugeben bis hin zur abstrakten Repräsentation der Wirklichkeit.<sup>162</sup>

Es wurde bereits festgehalten, dass eine Adaptation verschiedene Funktionen übernehmen kann. Eine Art umfassende narrative und fiktionale Adaptationstheorie könnte also eventuell entwickelt werden. Allerdings ist die Pluralität an Vorschlägen ein Indiz dafür, dass eine rein evolutionspsychologische Interpretation von Fiktion und Narration nicht ganz die theoretische Tragfähigkeit hat, wie sie der Literarische Darwinismus vielleicht suggerieren mag. Hinzu kommt, dass eine frühe Entwicklung einzelner Fähigkeiten, wie frühes Erzählen und So-tun-als-ob-Spiele, nicht zwangsläufig dafürspricht, dass diese Fähigkeit auch angeboren und damit eine Adaptation ist. Sie könnte auch Ausdruck kultureller Prägung sein, unabhängig davon, dass sie universal auftritt.<sup>163</sup> Außerdem ist es möglich, dass Fiktion und Narration gar keine selbstständigen Adaptationen sind, sondern nur Nebenprodukte anderer Fähigkeiten, die der Mensch im Laufe der Evolution entwickelt hat. Diese Ansicht vertritt beispielsweise Steven Pinker (\*1954), einer der führenden Adaptationsdenker. Wie bei Kunst im Allgemeinen vermisst er den klaren Zuschnitt auf ein evolutionäres Problem, dass Fiktion und Narration besser lösen könnten, als andere Fähigkeiten, auf die Fiktion und Narration aufbauen.<sup>164</sup> Nichtsdestotrotz sieht er den großen Lustgewinn, der von (fiktiven) Erzählungen ausgeht und kann ihnen auch darüber hinaus ähnliche Vorteile zuschreiben wie Boyd, etwa das Ausprobieren von Handlungsstrategien im sicheren Rahmen der geneigten Buchlektüre.<sup>165</sup> Auch Kramnick verweist darauf, dass es andere Fähigkeiten und Möglichkeiten gibt, um die Funktionen abzudecken, die dem Menschen angeblich durch die ‚Adaptation Narration‘ zur Verfügung stehen, wie Erinnerungen, logisches Denken und Syntax.<sup>166</sup>

162 Vgl. Kramnick, „Against Literary Darwinism,“ S. 339f.

163 Vgl. Jan Verpooten, „Brian Boyd’s Evolutionary Account of Art: Fiction or Future?“ *Biological Theory* 6, Nr. 2 (2011): S. 181f.

164 Vgl. Boyd, *On the origin of stories*, S. 81–83.

165 Vgl. Steven Pinker, „The Biology of Fiction.“ In *Human nature*, S. 33–35.

166 Vgl. Kramnick, „Against Literary Darwinism,“ S. 332.

Gegen Pinker lässt sich mit Boyd einwenden, dass die Produktion und Rezeption von Kunst zu kostenintensiv sind, um sich tatsächlich als evolutionäres Nebenprodukt so lange zu halten und einfach nur der Lustgewinnung zu dienen.<sup>167</sup> Angesichts der zentralen Rolle, die Kunst in geradezu jeder Kultur spielt, würde eine Reduzierung auf Lustgewinn ohnehin fehlgehen, wie sich unten noch deutlicher zeigen wird. Kramnick wiederum übersieht bei seiner Kritik, dass nur weil eine Fähigkeit auf anderen Fähigkeiten aufbaut, das nicht bedeutet, dass sie selbst keine Adaptation sein kann.<sup>168</sup> Syntax kann zwar in der Tat Wortfolgen derart ordnen, dass daraus ein sinnvoller Satz entsteht. Um aber eine größere Menge an Informationen in einen kohärenten, sinnvollen und memorierbaren Zusammenhang zu stellen, bedient sich der Mensch narrativer Strukturen (s. Kapitel II).

Der Schwierigkeit den ‚natürlichen‘ und ‚kulturellen‘ Anteil<sup>169</sup> an der Entwicklung von Fiktion und Narration genau zu bestimmen, lässt sich jedoch nicht wirklich etwas entgegensetzen und auch Pinkers Kritik lässt sich nur entschärfen, nicht gänzlich zurückweisen. Der Grund dafür liegt allerdings nicht allein in der mangelnden Datenlage. Auch die zunehmende Betonung der kulturellen Einflüsse auf die evolutionäre Entwicklung, die sich in der Debatte um die EET widerspiegelt, ist ernst zu nehmen. Deshalb lehnt mittlerweile selbst Boyd die einseitige Diskussion um Adaptation und Nebenprodukt ab, weil diese sich zu sehr auf die individuelle und genetische Entwicklung konzentriert.<sup>170</sup> Er betont nun die evolutionstreibende Kraft kollektiven Verhaltens respektive der Kultur, bei der Individuum und Gruppe in einer Wechselwirkung stehen und sich kulturell tradierte Fähigkeiten in Laufe der Evolution in genetischen Veränderungen niederschlagen können. In diesem Sinne spricht Boyd auch vom Menschen als Inhaber der sozio-kognitiven Nische.<sup>171</sup>

167 Vgl. Boyd, *On the origin of stories*, S. 83–85.

168 Vgl. Boyd, „For Evocriticism: Minds Shaped to Be Reshaped,“ S. 401–403.

169 Das Verhältnis von Natur und Kultur wird in Kapitel I.4.a) ausführlicher diskutiert.

170 Vgl. Brian Boyd, „The evolution of stories: from mimesis to language, from fact to fiction.“ *Wiley interdisciplinary reviews. Cognitive science* 9, Nr. 1 (2018): S. 12.

171 Vgl. ebd., S. 2 Diese Stärkung des Kulturbegriffs rückt Boyd näher zu Eibl und weist darauf hin, dass sich ‚Kultur‘ nicht einfach als Epiphänomen von ‚Natur‘ restlos assimilieren lässt, wie es der reduktionistische Naturalismus annimmt.

Paradigmatisch kann für diese Wechselwirkung die Entwicklung von Sprache stehen, die sich zuerst als effiziente Form der intersubjektiven Kommunikation bewährte, bevor sie sich genetisch niedergeschlagen hat.<sup>172</sup> Die Sprache ist es auch, die maßgeblich dazu beigetragen hat, dass Fiktion und Narration die zentrale Rolle für unsere hypersoziale Gemeinschaften einnehmen konnten, die sie heute haben,<sup>173</sup> wobei sich an ihrer Funktionsbeschreibung durch Boyds Neuausrichtung interessanterweise im Kern nichts ändert. Fiktion und Narration sind nach wie vor eng mit dem abstrakten Denken und der ToM verbunden und gerade die Fiktion ist ein Ausdruck des Spiels im Organisationsmodus.<sup>174</sup>

Was an dieser Debatte um die Fähigkeit zur Fiktion und Narration als Adaptation auffällt, ist, dass die Wirkmächtigkeit beziehungsweise die positive Rolle, die Fiktion und Narration für den Menschen einnimmt und der Wert einer evolutionstheoretisch orientierten Betrachtung derselben, nicht grundsätzlich in Zweifel gezogen wird. Die Kritik entzündet sich sowohl bei Kramnick als auch bei Pinker an der Verortung der Fähigkeit. Kramnick lehnt eine zu starke evolutionspsychologische Aufladung insoweit ab, als dass damit eine Naturalisierung der Literatur respektive ein reduktionistisches Wissenschaftsverständnis verbunden ist,<sup>175</sup> was letztlich hinter seiner starken Ablehnung der Rede von Fiktion und Narration als Adaptation steht. Pinker hingegen möchte nicht einfach etwas als Adaptation ausweisen, was sich nicht klar als solche identifizieren lässt, nur um es besonders auszuzeichnen.<sup>176</sup>

Gemeinsam mit dem Umstand, dass Boyd seine Analyse der Rolle von Fiktion und Narration scheinbar ohne große Mühen von einem Theorierahmen, der auf einer engeren (genetischen) Konzeption von Adaptation aufbaut, auf einen weiteren, kultursensiblen Theorierahmen übertragen kann, ist das ein Indiz dafür, dass an der tiefen Verankerung von Fiktion und Narration im Wesen des Menschen wenig Zweifel besteht. Kritisch wird die evolutionäre Verortung von Fiktion und Narration vor allem dann, wenn man ihr eine zu hohe theoretische

172 Vgl. ebd., S. 6.

173 Vgl. ebd., S. 2.

174 Vgl. ebd., S. 7–9.

175 Vgl. Kramnick, „Against Literary Darwinism,“ S. 346f.

176 Vgl. Boyd, *On the origin of stories*, S. 81.

sche Beweislast aufbürdet, etwa, wenn man sie als Ermöglichungsgrund einer reduktionistischen Einheitswissenschaft etablieren möchte. Eibls antireduktionistische Rede von der Kultur als Zwischenwelt, die vor allem auf Narration aufbaut und in einer ständigen Wechselwirkung mit ihrer Umgebung steht, wird durch diese Debatte also eher plausibler. Der Status von Fiktion und Narration als wichtige Werkzeuge der Wirklichkeitsbewältigung und -deutung sowie ihre Einbettung in die Wirklichkeit werden dadurch nicht infrage gestellt. Es wird aber auch klar, dass der evolutionspsychologische Ansatz höchst ambivalent ist und man nicht von gesicherten Erkenntnissen ausgehen kann. Diese Ambivalenz lässt sich auch bei der Debatte um die ToM beobachten.

#### 1.4.c *Theory of Mind* oder *folk psychology*?

Für den dritten Themenbereich der *Theory of Mind* ist Mühlings umfassende Kritik der Neurowissenschaften und ihrer zugrundeliegenden Theorien<sup>177</sup> von besonderem Interesse. Die Schwierigkeiten der ToM hängen bei Mühling eng mit seiner grundsätzlichen Ablehnung jedweder Form des Repräsentationalismus zusammen. Der Repräsentationalismus geht davon aus, dass das Gehirn oder der Geist Sinnesdaten nutzt, um die Umgebung und den Zustand des eigenen Körpers mental zu rekonstruieren und so die Wirklichkeit zu repräsentieren.<sup>178</sup> Liegt Mühling mit seiner Ablehnung richtig, ist das eine ernsthafte Anfrage an sämtliche bisherigen Ausführungen.

Der Repräsentationalismus ist in den Neurowissenschaften und auch in der Philosophie weit verbreitet, doch lässt er sich laut Mühling in beiden Disziplinen widerlegen.<sup>179</sup> Neurowissenschaftlich spricht gegen den Repräsentationalismus, dass er eine distinkte Grenze zwischen erfahrendem Subjekt und den Erfahrungsgegenständen annimmt. Eine solche Grenze lässt sich allerdings nicht halten, da sich empirisch nicht festmachen lässt, wo genau diese Grenze verlaufen soll. Es gibt nämlich Phänomene, wie Phantomschmerz oder den Umstand, dass Menschen

177 Vgl. Mühling, *Resonanzen: Neurobiologie, Evolution und Theologie*, S. 38–92.

178 Vgl. Mühling, *Resonanzen: Neurobiologie, Evolution und Theologie*, S. 38–40.

179 Vgl. ebd., S. 56.

mit einer Sehbehinderung ihren Langstock als eine Erweiterung ihres Leibes wahrnehmen können, die darauf hinweisen, dass die Grenzen des Körpers nicht unbedingt die Grenzen des erfahrenden Subjekts sind.<sup>180</sup> Ebenso scheint der ganze Leib an der Erfassung der Wirklichkeit beteiligt zu sein und nicht nur das Gehirn, wie oft angenommen wird. Aus dieser Unschärfe folgt für Mühling, dass das Subjekt unmittelbar an der Wirklichkeit teilhat, was eine Repräsentation derselben überflüssig macht.<sup>181</sup> Die Grenzen zwischen Umwelt und Umgebung wären folglich deutlich fließender zu bestimmen.

Um seine These philosophisch zu unterfüttern, rekonstruiert Mühling die Argumentation des südafrikanischen Philosophen John McDowell (\*1942), der sowohl einen repräsentierenden Idealismus als auch einen naiven Naturalismus vermeiden möchte. Deshalb geht er davon aus, dass Erfahrungen nicht erst vom erkennenden Subjekt durch den Gebrauch von Begriffen intelligibel gemacht werden müssen. Vielmehr ist der begriffliche Inhalt selbst Teil der erkannten Wirklichkeit, sodass jede Erfahrung ihren begrifflichen Inhalt bereits mit sich führt.<sup>182</sup> Mühling schließt daraus, dass nicht ein „inneres Gehirn“ die „Welt da draußen“ mithilfe von begrifflich aufgeladener Erfahrung repräsentiert, sondern dass die Grenzen zwischen Subjekt und Wirklichkeit deutlich fließender sind.<sup>183</sup> Er vertritt damit eine phänomenologisch-realistische Position, die weitreichende Konsequenzen für seine Philosophie und Theologie sowie für das vorliegende apologetische Anliegen hat. Deshalb wird sie vor allem in Kapitel II und IV noch einmal aufgegriffen und ausführlich diskutiert.

Ist der Repräsentationalismus damit tatsächlich widerlegt, hat das weitreichende Folgen für die Annahme einer ToM. Ein Subjekt muss

180 Die Unterscheidung ‚Leib-Körper‘ bezieht sich hier auf den Unterschied zwischen physischem Körper und wahrgenommenen Leib. Der Leib umfasst dabei den Körper und alle weiteren Werkzeuge, die als Teil des Subjekts von diesem Subjekt wahrgenommen werden.

181 Vgl. Mühling, *Resonanzen: Neurobiologie, Evolution und Theologie*, S. 57f. Wie in Kapitel II.4. ausführlich diskutiert wird, bedeutet „Unmittelbarkeit“ für Mühling, dass das Subjekt passiv alle relevanten Daten wahrnimmt, ohne eine subjektive vermittelnde Deutungsleistung vornehmen zu müssen.

182 Vgl. ebd., S. 60–62.

183 Vgl. ebd., S. 63f.



dann keine eigene ‚Theorie‘ der internen Bewusstseinsinhalte des Anderen entwickeln, da es von Geburt an mit dem Gegenüber durch Mimik und geteilte Aufmerksamkeit leiblich interagiert.<sup>184</sup> Der intersubjektive Austausch setzt kein kognitives Verständnis voraus, sondern findet auf einer intuitiven reziproken Beziehungsebene statt, die die Grenze zwischen den einander teilhabenden Individuen relativiert. Das macht eine individualistische Repräsentation des Inneren des Anderen überflüssig.<sup>185</sup>

Inwieweit sich der Repräsentationalismus halten lässt, wird noch ausführlich zu diskutieren sein.<sup>186</sup> Hier sei nur festgehalten, dass die Debatte fortlaufend ist und von einer endgültigen Widerlegung nicht gesprochen werden kann. Für eine neurowissenschaftliche Bewertung der ToM ist die Kritik an einer zu isolierten Vorstellung des erkennenden Subjekts, die zu Ende gedacht, in einem Solipsismus endet,<sup>187</sup> ernst zu nehmen. Der Begriff der *Theory* ist insofern unglücklich gewählt, als dass er ein bewusstes, begrifflich kohärentes und rein kognitives System suggeriert, mit dessen Hilfe das Subjekt das Gegenüber analysiert und versteht. Das spiegelt sich allerdings weder in der Alltagserfahrung noch im aktuellen wissenschaftlichen Erkenntnisstand wider, wie etwa Mühling argumentiert.<sup>188</sup> Das intuitive, leibliche und intersubjektive Moment des Deutens des Anderen ist also zu beachten. Mühling folgert daraus, dass der Zugang zur Innenwelt des Anderen allein durch die „Fähigkeit, andere wahrzunehmen“, gegeben ist.<sup>189</sup> Es ist jedoch fraglich, ob dieser unmittelbare Zugang wirklich all das abdeckt, was mit dem Begriff der ToM gemeint ist. Schließlich soll die ToM dabei helfen nicht nur aktuelle, sondern auch künftige Gemütszustände und Reaktions-

184 Vgl. Mühling, *Resonanzen: Neurobiologie, Evolution und Theologie*, S. 72f.

185 Vgl. ebd., S. 74–76.

186 S. v.a. Kapitel II.4., Kapitel III.4. und Kapitel IV.4.c).

187 Vgl. Mühling, *Resonanzen: Neurobiologie, Evolution und Theologie*, S. 57. Die Gefahr eines Solipsismus besteht deswegen, weil man sich des Status des Inneren des Anderen aufgrund seiner Fiktionalität nie sicher sein kann. Man könnte auch das einzige ‚reale‘ Subjekt sein und die anderen Subjekte ein Produkt der eigenen Phantasie. In der hier vertretenen ToM beziehungsweise Konzeption der *folk psychology* besteht die Gefahr aufgrund des Festhaltens an der Reibung mit der Wirklichkeit allerdings nicht.

188 Vgl. Boyd, „The evolution of stories: from mimesis to language, from fact to fiction,“ S. 7.

189 Vgl. Mühling, *Resonanzen: Neurobiologie, Evolution und Theologie*, S. 76.

muster des Anderen abzuschätzen und daraus Konsequenzen für das eigene Handeln abzuleiten. Es scheint, das abstrakte und das kontextualisierende-einordnende Moment geht verloren, was oben mit dem fiktionalen und narrativen Aspekt der ToM beschrieben wurde.

Um die Schwierigkeiten, die mit dem Begriff der ToM verbunden sind, zu umgehen und gleichzeitig die Beschreibung des Phänomens nicht zu verkürzen, ist die sogenannte „*Narrative Practice Hypothesis*“ interessant, die der US-amerikanische Philosoph Daniel D. Hutto in die Debatte miteingebracht hat und auf die sich auch Boyd scheinbar ohne Schwierigkeiten beziehen kann, obwohl Hutto das Konzept der ToM ablehnt.<sup>190</sup> Stattdessen schlägt Hutto vor, von einer „*folk psychology*“ respektive „Volkpsychologie“ zu sprechen, die es den Menschen erlaubt, Verhalten mithilfe narrativer Schemata intelligibel zu machen und in einen größeren Interpretationskontext einzuordnen. Trainiert wird diese Volkpsychologie maßgeblich durch die Auseinandersetzung mit Erzählungen.<sup>191</sup> Der Begriff der Volkpsychologie bewahrt also das abstrakte und kontextualisierende Moment und ist gleichzeitig niedriger-schwelliger als die Rede von einer *Theory of Mind*.

Auch bei der Debatte um die ToM fällt auf, dass sich die Rolle von Fiktion und Narration scheinbar problemlos in andere Theorierahmen übertragen lässt. Neurowissenschaftliche Forschungsergebnisse, die den positiven Einfluss von Fiktion und Narration auf die ToM nahelegen, passen ebenfalls in den Theorierahmen der *Narrative Practice Hypothesis*, da sie auf die gleichen Phänomene abhebt und die Ergebnisse plausibel integrieren kann. Das kann abermals als ein Indiz dafür gedeutet werden, dass sich die zentrale Funktion der Fiktion und Nar-

<sup>190</sup> So kann Boyd Huttos Position ohne einen Bezug auf die eigene Position referieren (vgl. Boyd, „The evolution of stories: from mimesis to language, from fact to fiction,“ S. 7) und ihn dann später sogar als einen Beleg für die Wirkung von Fiktion auf die ToM anführen (vgl. Boyd, „The evolution of stories: from mimesis to language, from fact to fiction,“ S. 11). Mit dieser unkomplizierten Vermengung von ToM und Volkpsychologie scheint Boyd allerdings nicht allein zu sein (vgl. Michael Burke et al., „Empathy at the confluence of neuroscience and empirical literary studies.“ In *Transdisciplinary Approaches to Literature and Empathy*, S. 10). Eibl spricht von einer Alltagspsychologie, meint aber wohl das gleiche (vgl. Eibl, *Kultur als Zwischenwelt*, S. 50).

<sup>191</sup> Vgl. Boyd, „The evolution of stories: from mimesis to language, from fact to fiction,“ S. 7.

ration für den Menschen nicht wegdiskutieren lässt. Die Anfragen an den Repräsentationalismus sind allerdings noch zu klären. Nicht zuletzt stellen sie auch die Konzeption der Kultur als Zwischenwelt in Frage, da Eibl ebenfalls von einem durch die Kultur vermittelten repräsentierenden Wirklichkeitszugang des Menschen ausgeht.

Die Kritik am Literarischen Darwinismus respektive der *evocriticism* beschränkt sich jedoch nicht nur auf ihren Wert für die Literaturwissenschaft oder auf methodische Fragen. Auch der zugrundeliegende reduktionistische Ansatz ist Gegenstand der Auseinandersetzung.

#### 1.4.d Die Kritik am Reduktionismus

Auch wenn es sich bei der Zusammenschau von Boyd und Eibl um eine moderate evolutionspsychologische Darstellung handelt, die nicht notwendigerweise reduktionistisch interpretiert werden muss, kann die ‚Naturalisierung‘ von Fiktion und Narration im Sinne der oben vorgenommenen Einbettung in die Wirklichkeit dennoch leicht zu einem Reduktionismus führen.<sup>192</sup> Allerdings würde eine solche reduktionistische Naturalisierung dem innertheologischen und apologetischen Anliegen der vorliegenden Studie widersprechen. Um dieser reduktionistischen Vereinnahmung entgegenzuwirken, müssen die Schwierigkeiten des Konzepts einer reduktionistischen Einheitswissenschaft diskutiert werden, die, sich auf die Evolutionstheorie beziehungsweise -psychologie stützend, eine rein naturwissenschaftliche Erklärung der Wirklichkeit vorlegen möchte. Damit wird zudem das apologetische Anliegen verfolgt, die Evolutionspsychologie von einer reduktionistischen Vereinnahmung zu emanzipieren und die Grundlage für einen theologischen und apologetischen Anschluss zu schaffen.

Gegen den Reduktionismus in der Gestalt des Projektes der *Conscience*, das dem Literarischen Darwinismus zugrunde liegt, gibt es mehrere fundamentale Einwände. Interessanterweise hat der US-amerikanische Biologe und Philosoph Massimo Pigliucci (\*1964) eine Reihe

<sup>192</sup> Dass sich Fiktion und Narration tatsächlich auch über den Literarischen Darwinismus hinaus reduktionistisch aufgreifen lassen, wird in vor allem in Kapitel II ausführlich am Beispiel der Memtheorie Daniel Dennetts diskutiert.

dieser Einwände gebündelt in dem gleichen Sammelband vorgetragen, in dem die Protagonisten des *Consilience*-Gedankens und des Literarischen Darwinismus mit einer Reihe von Beispielen aus ihrer Forschung den Anspruch auf die Möglichkeit einer Vereinheitlichung der Wissenschaften plausibilisieren wollen.<sup>193</sup>

Pigliucci geht nicht auf die ontologischen Möglichkeiten eines reduktionistischen Programms ein, sondern konzentriert sich auf die erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten, die mit dem Anspruch, ‚objektive Wahrheit‘ auf Grundlage der Naturwissenschaften zu erweisen, verbunden sind.<sup>194</sup> So lässt sich beispielsweise die Gültigkeit des Satzes des Pythagoras nicht mithilfe naturwissenschaftlicher Methodik erweisen, da mathematische respektive logische Gegenstände eine andere Kategorie sind als die Daten, die die empirischen Wissenschaften erfassen. Jeder Versuch mathematische und logische Gegenstände auf die Ebene der Naturwissenschaften zu reduzieren, muss daher als Kategorienfehler bewertet werden.<sup>195</sup>

Das gleiche gilt für Geschmacksurteile, was Pigliucci beispielhaft an seiner Bevorzugung der Musik Beethovens gegenüber den Werken Britney Spears festmacht. Die wahre Aussage, dass er Beethoven präferiert, ist in einem anderen Sinne ‚wahr‘, wie die naturwissenschaftlich beschreibbaren Voraussetzungen dafür, dass man überhaupt etwas hören kann. Es gibt also kulturelle beziehungsweise subjektive Wahrheiten, die nicht mit einem naturwissenschaftlichen ‚objektiven‘ Wahrheitsbegriff identisch sind.<sup>196</sup>

Ein weiterer zentraler Einwand ist der Umstand, dass sich der Wahrheitsanspruch eines Systems niemals aus sich selbst heraus begründen lässt.<sup>197</sup> Die Wahrheit der Überzeugung, dass sich sämtliche Phänomene

193 S. Joseph Carroll, Dan P. McAdams und Edward O. Wilson, Hrsg., *Darwin's bridge: Uniting the humanities and sciences* (New York: Oxford University Press, 2016) Ein Unwille, sich mit den Einwänden gegen das eigene Projekt auseinanderzusetzen, lässt sich den Vertretern des Literarischen Darwinismus also nicht vorwerfen.

194 Vgl. Massimo Pigliucci, „The Limits of Consilience and the Problem of Scientism.“ In Carroll; McAdams; Wilson, *Darwin's bridge* (s. Anm. 54), S. 252.

195 Vgl. ebd., S. 254 und S. 257.

196 Vgl. Massimo Pigliucci, „The Limits of Consilience and the Problem of Scientism.“ In *Darwin's bridge*, S. 254f.

197 Vgl. ebd., S. 254–256.

der Wirklichkeit einheitlich objektiv mit der Biologie als Leitwissenschaft beschreiben und deuten lassen, kann ihrerseits nicht naturwissenschaftlich erwiesen werden, sondern muss metaphysisch gesetzt werden. Daraus folgt, dass das Projekt der *Consilience* an seinem eigenen Anspruch scheitert und zumindest zugeben muss, dass es sich in seinen Voraussetzungen weniger analytischer Forschung und mehr synthetisierender Deutung verdankt.<sup>198</sup>

Pigliucci schließt aus diesen Einwänden, dass eine Vereinheitlichung der Wissenschaften nicht erstrebenswert ist. Vielmehr sollen sich die unterschiedlichen Disziplinen in ihren unterschiedlichen Zugängen zur Wirklichkeit ergänzen und sich ihrer Grenzen wohl bewusst sein. Die Grenzen sind dadurch gegeben, dass sich die menschlichen Problemlösefähigkeiten nicht evolvierten, um die Frage nach dem großen Ganzen (wie einem einheitlichen Verständnis der Wirklichkeit) zu beantworten, sondern um die alltäglichen Probleme des Überlebens im Pleistozän zu lösen.<sup>199</sup> In dieser epistemischen Limitierung des Menschen sieht Pigliucci einen möglichen Grund für die Notwendigkeit unterschiedlicher Zugänge zur Wirklichkeit. So lässt sich beispielsweise die subjektive Qualität einer Erfahrung, sogenannte Qualia, die diese für das erfahrende Subjekt hat, nicht vollständig mithilfe der objektiven Sprache der Naturwissenschaften einholen.<sup>200</sup> Der Alleingültigkeitsanspruch des Literarischen Darwinismus ließe sich unter solchen Rahmenbedingungen offensichtlich nicht halten, was für moderatere evolutionspsychologische Ansätze spricht.

Allerdings ist zu beachten, dass auch Pigliucci unter gewissen Vorannahmen agiert. In der Annahme, dass die menschliche Erkenntnisfähigkeit letztlich allein auf Lösung konkreter Probleme ausgelegt ist, lässt sich zum Beispiel ein typisches Motiv der sogenannten „Evolutionären Erkenntnistheorie“ erkennen. Mit anderen Worten wird Erkenntnis verstanden als das Lösen konkreter Probleme. Die Genese der menschlichen Erkenntnisfähigkeit wird also mit ihrer Geltung respektive

198 Wilson gibt das sogar zu, kann dann aber seine metaphysischen Annahmen nicht überzeugend plausibilisieren (vgl. ebd., S. 259f.).

199 Auch Eibl knüpft an diese Gedanken an (vgl. Eibl, *Kultur als Zwischenwelt*, S. 118f.).

200 Vgl. Massimo Pigliucci, „The Limits of Consilience and the Problem of Scientism.“ In *Darwin's bridge*, S. 26of. Zur Qualia-Debatte s. ausführlich Kapitel IV.4.b).

Reichweite gleichgesetzt oder zumindest eng korreliert. Es ist jedoch fraglich, inwieweit diese Vermengung von Genese und Geltung wirklich trägt. Denn die Evolutionäre Erkenntnistheorie kann sich immer nur darauf zurückziehen, dass der Mensch deswegen erfolgreich (sinnliche) Gegenstände erkennen kann, weil er sonst schon ausgestorben wäre. Warum er auf einer Metaebene auf die Geltung seiner Erkenntnisse reflektieren kann, kann die Evolutionäre Erkenntnistheorie nicht einholen, problematisiert diese Spannung aber auch nicht.<sup>201</sup> Unseren Vorfahren wird es im alltäglichen Überlebenskampf wohl nicht unmittelbar von Vorteil gewesen sein, diese Metaebene einziehen zu können. Genauso wenig lässt sich ein adaptiver Vorteil höherer Mathematik oder Quantenphysik erkennen. Die menschliche Erkenntnisfähigkeit scheint also nicht auf die Anforderungen des Überlebens im Pleistozän beschränkt zu sein, weshalb beispielsweise nicht ohne Zusatzannahmen *a priori* auszuschließen ist, dass der Mensch zumindest potentiell über die epistemologische Fähigkeit verfügt, die Wirklichkeit rein mithilfe der naturwissenschaftlichen Methodik zu erfassen.

Wäre das tatsächlich möglich, dann ließen sich auch Geschmacksurteile als Ausdruck biochemischer Prozesse im Gehirn abmessen, da subjektive Qualia in die objektive Sprache der Naturwissenschaften übersetzbar wären. Es scheint also, dass Pigliuccis Argumentation vor allem vor einem antireduktionistischen Hintergrund verfängt, was aber Ausdruck metaphysischer Vorentscheidungen ist (s. Kapitel IV.4.b)). Dieser Befund steht allerdings in einer gewissen Spannung mit seinem scheinbaren Rückgriff auf die Evolutionäre Erkenntnistheorie, die zumindest reduktionistische Tendenzen aufweist.<sup>202</sup> Gerade mit Blick auf Boyds Rede von der Mustererkennung wird das Thema der Erkenntnistheorie also noch einmal aufzugreifen sein.

<sup>201</sup> Vgl. Ulrich Barth, „Gehirn und Geist: Transzendentalphilosophie und Evolutionstheorie.“ In *Religion in der Moderne*, hrsg. v. Ulrich Barth, 1. Auflage (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), S. 433f. Die Schwierigkeiten, die mit der Rede von der evolutionären Situiertheit des Menschen im Pleistozän verbunden sind, wurden oben bereits dargestellt und werden für die folgenden Ausführungen ausgeblendet. Sie spielen für das Argument auch keine tragende Rolle.

<sup>202</sup> Das ist ein weiterer Hinweis darauf, dass ein konsequenter Naturalismus fast notwendigerweise einen reduktionistischen Naturalismus nach sich zieht.

Auch wenn die Gültigkeit des reduktionistischen Naturalismus nicht mit letzter Sicherheit ausgeschlossen werden kann, ist der Entwurf einer Einheitswissenschaft schon aus erkenntnistheoretischen Gründen kaum umsetzbar. Weder mathematische noch subjektive Urteile ließen sich im Rahmen einer rein naturwissenschaftlichen Erklärung der Welt begründen. Außerdem ist eine systeminterne Begründung des eigenen Systems nicht möglich.<sup>203</sup> Damit erscheint der Anspruch des Literarischen Darwinismus, auch Fiktion und Narration vollständig reduktionistisch naturalisieren zu können, als hoch unplausibel. Die evolutionspsychologische Auseinandersetzung mit Fiktion und Narration führt dementsprechend nicht notwendigerweise zu einem Reduktionismus. Dennoch bleibt die Frage, was aus diesen Erkenntnissen für die weiteren Überlegungen gewonnen werden kann.

## 1.5 Der Mehrwert der Auseinandersetzung mit evolutionspsychologischen Einsichten

In Anbetracht der angeführten Kritik erscheint der Anspruch jedes Projektes, durch sein Einbeziehen evolutionspsychologischer Erkenntnisse ein ‚(natur-)wissenschaftlicheres‘ Fundament für die Literaturwissenschaft zu schaffen, stark ambitioniert. Nicht nur sind die übernommenen Ansätze aus der Evolutionspsychologie umstritten, auch der zugrundeliegende Reduktionismus ist je nach metaphysischen Vorentscheidungen schwer zu halten. Moderatere Ansätze jedoch, die den Fokus mehr auf Ergänzung und interdisziplinären Dialog und weniger auf einseitige Vereinheitlichung legen, können als interessante Forschungsprojekte gelten. Nicht zuletzt können sie eine gewinnbringende Ergänzung zu anthropologischen und kulturtheoretischen Überlegungen sein, indem sie versuchen, die Evolutionsgeschichte des Menschen konstruktiv mit einfließen zu lassen. Was sie für die vorliegende Studie austragen, wird im Folgenden skizziert.

203 Darin liegt einer der Hauptgründe für die Fiktionalität aller metaphysischen Systeme, die in Kapitel IV.4. ausführlich diskutiert werden.

## I.5.a Das Verhältnis von Natur und Kultur

Ein zentraler Gedanke der Evolutionspsychologie ist, dass der Mensch genauso ein Glied in der allgemeinen Evolutionsgeschichte ist wie alles andere auch. Er ist Teil der Natur und steht ihr nicht gegenüber. Kultur ist in diesem Sinne auch nicht das Andere zur Natur, sondern hat sich aus ihr heraus entwickelt und steht in einem ständigen Wechselverhältnis zu ihr. Eibls Rede von der Kultur als Zwischenwelt knüpft genau an diese Verhältnisbestimmung an. Die Konsequenzen einer solchen Verhältnisbestimmung für die vorliegende Fragestellung lässt sich aber nur erfassen, wenn geklärt ist, wie der Naturbegriff hier zu verstehen ist. Beschreibt man den Menschen und seine Kultur(en) als einen Teil der Natur, scheint es nahe zu liegen, ‚Natur‘ als einen Totalitätsbegriff aufzufassen, der sämtliche Phänomene umschließt. ‚Natur‘ wird so zu einem alternativen Begriff zu ‚Wirklichkeit‘ und man muss in einem zusätzlichen Schritt klären, wie diese Natur beschaffen sein soll, damit in ihr alle Phänomene ihren Platz haben. Der reduktionistische Naturalismus beantwortet diese Frage typischerweise damit, dass die ‚Natur‘ fundamental kausal verfasst ist, und schließt daraus, dass sich die gesamte Wirklichkeit letztlich mithilfe der Naturwissenschaften erklären lässt. Besteht die Wirklichkeit tatsächlich nur aus einer endlosen Kette von determinierten Kausalreihen, erscheinen Phänomene wie Gründe und Freiheit besonders erklärungsbedürftig.<sup>204</sup> Sie werden dann unter anderem als Epiphänomene biochemischer Prozesse im Gehirn interpretiert oder als von Memen erschaffene Illusion.<sup>205</sup>

Um ein solches Abgleiten in reduktionistische Ansätze zu vermeiden, lässt sich die Natur auch als Gegenbegriff zu allen menschengemachten Artefakten respektive Kultur verstehen. Autos, Häuser, aber auch Theaterstücke wären dann in diesem Sinne nicht ‚natürlich‘ und in dem Maße, in dem die Natur zunimmt, nimmt die Kultur oder besser die Verfügungsgewalt des Menschen ab. Diese Unterscheidung verschleiert allerdings den Umstand, dass Autos und Häuser aus ‚natürlichen‘

<sup>204</sup> Sie werden beispielsweise als Epiphänomen biochemischer Prozesse im Gehirn interpretiert oder als Illusion, erschaffen von Memen. Ein klassischer Vertreter dieses Ansatzes ist Dennett, der in Kapitel II und Kapitel IV ausführlich diskutiert wird.

<sup>205</sup> S. dazu ausführlich Kapitel II.



Rohstoffen zusammengesetzt sind und der Mensch die Wirklichkeit stets auf unterschiedliche Art und Weise repräsentiert.<sup>206</sup> Immaterielle Gegenstände wie Theaterstücke, die bezeichnenderweise erst durch die menschliche Fähigkeit zur Abstraktion und der Fiktion ermöglicht werden, bestehen vielleicht nicht aus ‚natürlichen‘ Rohstoffen. Sie verdanken sich jedoch ‚natürlichen‘ Voraussetzungen, wie der Evolution des Menschen, und sie repräsentieren auch nichts anderes, als das was der Mensch in der einen oder anderen Form in der Natur erfahren hat.<sup>207</sup> Eine klare Opposition der beiden Größen ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ mit klaren Grenzen lässt sich also auch nicht aufrechterhalten.<sup>208</sup>

Zudem sind mit den Begriffen ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ oft auch Werturteile verbunden. Dabei kann entweder die Kultur es sein, die die ‚natürlichen‘ Triebe überwindet und den Menschen vom Tierreich abgrenzt oder aber es ist die Natur und das ‚Natürliche‘, das gegenüber der künstlichen Kultur und dem parasitären Menschen das Gute und Gesunde schlechthin ist.

Die mögliche metaphysische und moralische Aufladung des Naturbegriffes sowie die Schwierigkeit der trennscharfen Grenzziehung zwischen ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ lassen es schwierig erscheinen, eine endgültige Verhältnisbestimmung beider Begriffe vorzunehmen. Ihr Verhältnis soll daher als ein ständiger Aushandlungsprozess beschrieben werden, in dem der Begriffsgehalt von ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ immer wieder neu bestimmt wird.<sup>209</sup> Der Aushandlungsprozess findet im Raum der Kultur statt, der insofern als Zwischenwelt verstanden werden kann, als dass er sowohl einen inter-subjektiven, zwischen-menschlichen Austausch sowie einen Austausch zwischen Mensch und Natur ermöglicht. Unbenommen dabei ist, dass der Mensch selbst Teil der

206 Vgl. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, S. 353f.

207 Da das abstrakte Denken auf dem selektiven Erinnerungsvermögen des Menschen aufbaut, kann er zwar ihm bekannte Gegenstände miteinander kombinieren, wie Flügel und Pferdekörper zu einem Pegasus. Er kann aber nichts fiktiv oder fiktional repräsentieren, was er nicht in der einen oder anderen Form wahrgenommen hat. Diese epistemologische Beschränkung hat einige Konsequenzen für die Rede von Gott und wird in Kapitel III und Kapitel IV noch ausführlich zu diskutieren sein.

208 Das korrespondiert auch mit der Debatte um die EET, die ja Mensch und ‚Natur‘ ebenfalls in einem ständigen Wechselverhältnis der gegenseitigen Beeinflussung sieht.

209 Vgl. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, S. 363–365.

Natur und der Kultur ist. Eine solche Verhältnisbestimmung knüpft an Eibls Zwischenwelt-Konzeption an, die bewusst sowohl gegenüber der Natur und dem Menschen anschlussfähig ist, aber epistemologisch und kulturtheoretisch noch weiter ausgebaut und begründet werden muss (s. Kapitel II und III). Die Einbettung der Fiktion und Narration als evolvierte Werkzeuge der menschlichen Wirklichkeitsbewältigung im Raum der Kultur als ‚natürliche‘ Bestandteile ebendieser Wirklichkeit kann aber soweit als evolutionspsychologisch plausibilisierbar gelten. Das wird im folgenden Kapitel noch weiter ausgeführt.

### 1.5.b Adaptation als Legitimierungsstrategie?

Wie oben gesehen, gestaltet es sich schwierig, die zentrale Rolle von Fiktion und Narration für den Menschen darüber zu legitimieren, dass man sie als Adaptationen ausweist. Gegenüber Pinker ist zwar festzuhalten, dass sich Fiktion und Narration nicht auf das Training von sozialen Verhaltensmustern und Lustgewinn reduzieren lassen und auch Kramnick scheint die umfassende Rolle, die Fiktion und Narration spielen, zu verkennen. Dennoch ist es fraglich, inwieweit es sinnvoll ist, konkrete adaptive Entstehungszusammenhänge im Pleistozän auszumachen, die zur Entwicklung von beiden geführt haben sollen. Nicht nur ist die alleinige Situierung im Pleistozän wenig plausibel, auch das reduktionistische Motiv, das mit der Rede von Adaptationen verbunden ist, erscheint zweifelhaft. Zum einen ist der Reduktionismus als metaphysischer Ansatz mit mehreren erkenntnistheoretischen Problemen besetzt, wie bereits ausgeführt. Zum anderen ist der Mensch selbst im Rahmen des Adaptationsdenkens als *adaption executor* in der Lage, seine Fähigkeiten unabhängig von ihrer adaptiven Situierung einzusetzen, was die Rede von Gott davon befreit, notwendigerweise eine evolutionsbedingte Funktion einnehmen zu müssen.

Dennoch stellt die Methode des *reverse engineering* eine gute Möglichkeit dar, transparent auf mögliche Adaptationen zu reflektieren. Zwar lässt sich damit letztlich nicht die mangelnde empirische Datenlage ausgleichen, sodass eine genaue Bestimmung einer konkreten Fähigkeit als Adaptation nach wie vor nicht wirklich möglich

ist.<sup>210</sup> Dennoch lässt sich plausibilisieren, dass Fiktion und Narration zentrale Werkzeuge der menschlichen Wirklichkeitsbewältigung und -deutung und daher tief im Menschen verankert sind. Die Analyse des Entstehungszusammenhangs und der Wirkung von Fiktion und Narration leuchtet auch dann ein, wenn damit nicht ein reduktionistischer Legitimierungsanspruch verbunden ist. Derart theoretisch abgerüstet erscheint das *reverse engineering* als eine Form der Wissenschaftsfiktion, die den Mangel an empirischen Daten mit rekonstruierenden Deutungsleistungen des Phänomens und seines evolutionären Entstehungs- und Wirkungszusammenhangs Abhilfe schafft und dennoch einen Wahrheitsanspruch hat.<sup>211</sup> Damit kann es einen Beitrag neben anderen leisten, um die Rolle von Fiktion und Narration für den Menschen verständlich zu machen.

Die obigen Beschreibungen der Funktionen von Fiktion und Narration für die Wirklichkeitsbewältigung und -deutung rücken so in ein anderes Licht. Sie sind nicht zu verstehen als Legitimierungsstrategien, sondern identifizieren fundamentale Herausforderungen, mit denen der Mensch nach wie vor konfrontiert ist und zeigen auf, inwieweit Fiktion und Narration eine Antwort auf diese Herausforderungen darstellen können. Dabei beziehen sie sich auf *eine* mögliche Wirkungsweise von Fiktion und Narration, ohne den Anspruch zu erheben, eine umfängliche Beschreibung beider Phänomene zu liefern. Wenn zum Beispiel auf einer phänomenologischen Ebene Fiktion und Narration als Kunstform der Musterverarbeitung dienen, dann ist damit nicht gesagt, dass es nicht auch zweckfreie Kunst gibt oder Fiktion und Narration gänzlich in dieser Funktion aufgehen.

210 Zumindest aus der Perspektive weniger elaborierten Fassungen des literarischen Darwinismus ist dieser Kritik kaum etwas entgegenzusetzen. Inwiefern beispielsweise Franz Kafkas „Die Verwandlung“ oder der „Der Prozess“ dem Autor oder den Rezipierenden Reproduktionsvorteile hätten einbringen können, ist auch mit viel Wohlwollen schwer nachzuvollziehen. Wäre aber die Förderung der Reproduktion wirklich der adaptive Vorteil von Fiktion und Narration, könnte man erwarten, dass das weniger umständlich ableitbar wäre.

211 Der Wahrheitsanspruch folgt aus der Reibung mit der Wirklichkeit und dem Umstand, dass Fiktionen leistungsstarke Aussagen über die Wirklichkeit treffen können, die allein mithilfe von Nicht-Fiktionen nicht möglich sind (s. dazu ausführlich Kapitel III.4).

Eine fundamentale Herausforderung für den Menschen ist etwa, dass er sich in einem hypersozialen Raum bewegen und seine Gegenüber richtig einschätzen muss. Eine mögliche Anpassung an dieses Problem ist die *Theory of Mind* beziehungsweise Volkspsychologie und die Verwendung fiktiver, fiktionaler und narrativer Wahrnehmungs- und Verarbeitungshilfen. Die fiktive, fiktionale und narrative Ordnung und Rekombination der selektiven Erinnerungen reagiert auf die Herausforderung, dass das Subjekt niemals die gesamte Wirklichkeit abbilden und intelligibel machen kann. Das abstrakte Denken wiederum kann die Gefahren, die die Zukunft bringt, einhegen und damit die Grundlage schaffen, den unmittelbaren Wahrnehmungskontext zu transzendieren. Außerdem sind aus evolutionspsychologischer Perspektive, wie oben dargestellt, fiktionale und narrative Komplexitäts- und Kontingenzbewältigungsstrategien deswegen vonnöten, weil der Mensch aufgrund seiner kognitiven Fähigkeiten mit der Unfassbarkeit der Wirklichkeit und der Unsicherheit der Zukunft konfrontiert ist.

### I.5.c Fiktion und Narration als Werkzeuge der Musterverarbeitung

Wie oben gesehen, lässt sich dafür argumentieren, dass das Subjekt mithilfe der Volkspsychologie fiktionale, empathische Repräsentationen des Gegenübers erstellt, indem es Muster wahrnimmt und verarbeitet, um daraus Handlungskonsequenzen abzuleiten. Dieses Modellieren des Inneren des Anderen findet mehr oder weniger bewusst statt und wird narrativ organisiert und trainiert. Abstraktes Denken ermöglicht es, von der unmittelbaren Wahrnehmung Abstand zu nehmen und sich fiktional in eine andere Lage hineinzuzusetzen beziehungsweise im sogenannten Organisationsmodus mögliche Handlungen und ihre Folgen durchzuspielen und ihre Konsequenzen abzuschätzen. Auch hier übernehmen narrative Strukturen eine ordnende Rolle und Erzählungen helfen dabei, die mentale Flexibilität zu trainieren und den subjektiven Horizont zu erweitern. Offengeblieben ist bisher, wie sich diese Intelligibilität schaffende Funktion von Fiktion und Narration epistemologisch begründen lässt. Anders gefragt, wie genau lässt sich ihre Musterverarbeitung verstehen?

Laut Boyd stehen die Muster für physikalische und soziale Prozesse, die in geordneter Form ablaufen und die der Mensch erkennen und zueinander in Beziehung setzen kann. Das richtige Wahrnehmen und Verarbeiten der Muster fördert wiederum die Fitness. Boyd selbst begründet nicht explizit, warum der Mensch überhaupt in der Lage ist, diese Muster zu erkennen. Doch aufgrund seiner evolutionstheoretischen Ausrichtung lässt sich davon ausgehen, dass er auf die Grundgedanken der Evolutionären Erkenntnistheorie aufbaut. Wie oben bereits erwähnt, geht die Evolutionäre Erkenntnistheorie davon aus, dass das subjektive Erkenntnisvermögen an die menschliche Problemlösekompetenz gebunden ist. Das würde bedeuten, dass der Mensch deshalb die ablaufenden Prozesse wahrnehmen und verarbeiten kann, um die Problemlösekompetenz, sprich Fitness, zu steigern. Problemlösekompetenz und das entsprechend evolvierte Erkenntnisvermögen wären dann deckungsgleich.

Mag diese Erklärung für soziale Prozesse respektive Muster eine gewisse Plausibilität in sich tragen, scheitert sie doch an physikalischen Prozessen. Der physikalische Prozess schlechthin ist gemäß der Evolutionären Erkenntnistheorie Kausalität, die die gesamte Wirklichkeit determiniert.<sup>212</sup> Demnach kann der Mensch das Vorher und Nachher zweier Ereignisse deswegen in einen Ursache-Wirkung-Zusammenhang bringen, weil seine Vorfahren im alltäglichen Überlebenskampf einen Vorteil daraus gezogen haben, das Kausalprinzip an die Wirklichkeit anzulegen. Das kantische Apriori bekommt so eine evolutionäre Vorgeschichte und wird naturalisiert. Inwieweit die Wirklichkeit tatsächlich kausal strukturiert ist, kann der Mensch nicht mit Sicherheit wissen. Sicher ist nur, dass diese Annahme höchst nützlich ist und in erfolgreichen Handlungsstrategien resultiert.<sup>213</sup> Allerdings sprechen mindestens zwei zentrale Argumente gegen eine solche Konzeption der Kausalität.

Zum einen setzt die Evolutionäre Erkenntnistheorie bereits voraus, dass die Wirklichkeit kausal geordnet ist, um dann daraus die Gültigkeit des Kausalprinzips abzuleiten. Zieht man sich darauf zurück, dass

212 Vgl. Robert Spaemann und Reinhard Löw, *Natürliche Ziele: Geschichte und Wiederentdeckung teleologischen Denkens* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2005), S. 200f. Spätestens hier wird der reduktionistische Charakter der Evolutionären Erkenntnistheorie deutlich.

213 Vgl. ebd., S. 201.

das Prinzip nur an die Wirklichkeit anlegt wird, weil das einen adaptiven Vorteil bringt, nicht, weil sie tatsächlich kausal geordnet ist, dann ist fraglich, warum ausgerechnet dem Kausalprinzip diese Erklärungskraft zugesprochen wird. Beantwortet man diese Frage mit der Begründung, dass es sich als Anpassung durchgesetzt hat, verwendet man wieder eine kausale Theorie, um die Gültigkeit des Kausalitätsprinzips zu erweisen. Man befindet sich also so oder so in einem zirkulären Argumentationsschema, das man nicht durchbrechen kann.<sup>214</sup>

Zum anderen unterschlägt man den teleologischen Aspekt kausaler Erklärungen. Um eine kausale Erklärung geben zu können, muss das Subjekt aus der Menge seiner Sinneseindrücke ein konkretes Phänomen isolieren, um dessen Ursache bestimmen zu können. In einer endlosen Abfolge von Ereignissen nimmt das Subjekt also an, dass aus dem einen Ereignis das andere mit Notwendigkeit folgt. Das ursächliche Ereignis kann dementsprechend nicht willkürlich gewählt werden, sondern muss in einem bestimmten Regelverhältnis mit dem verursachten Ereignis stehen. Nur weil der Hahn jeden Morgen kräht, bedeutet das nicht, dass er den Sonnenaufgang auch verursacht. Um also zwei Ereignisse in den richtigen Zusammenhang zu stellen und ihren jeweiligen Zweck richtig zu bestimmen, müssen kausale Erklärung durch teleologische Zweckbestimmungen ergänzt werden. Das wiederum widerspricht der Ausgangsannahme der Evolutionären Erkenntnistheorie, dass die Wirklichkeit rein kausal organisiert ist beziehungsweise rein kausal erklärt werden kann.<sup>215</sup>

Die Inkonsistenzen der Evolutionären Erkenntnistheorie lassen sie nicht als eine gute Grundlage für die Rede von Musterwahrnehmung und -verarbeitung erscheinen. Vielmehr muss davon ausgegangen werden, dass bevor der Mensch überhaupt konkrete Muster fassen kann, basalere epistemische Mechanismen greifen, die noch einmal unab-

214 Vgl. ebd., S. 201f.

215 Vgl. Spaemann und Löw, *Natürliche Ziele*, S. 202f. Allerdings gibt es auch reduktionistische Denker wie Dennett, die an einer (naturalisierten) Teleologie festhalten, um beschreiben zu können, dass beispielsweise eine Termitenburg nicht ohne Gründe gebaut ist wie sie ist, auch wenn keine einzelne Termiten einen bewussten Bauplan entwickelt hat (vgl. Dennett, *Von den Bakterien zu Bach – und zurück*, S. 55 und S. 68f.). Auf das Konzept der Teleologie wird in Kapitel IV.4.d) noch einmal gesondert eingegangen.

hängig von evolutionstheoretischem Denken begründet werden müssen (s. Kapitel III.4). Vorausgesetzt man schaltet eine solche alternative Erkenntnistheorie vor, kann an der Rede von Musterverarbeitung festgehalten werden. Es ist nämlich durchaus plausibel, dass Fiktion und Narration Muster aufgreifen und sie spielerisch im Organisationsmodus verarbeiten, wie zum Beispiel bei der Entwicklung der besten Strategie, um ein gefährliches Tier zur Strecke zu bringen, bei der Frage, welche Reaktion auf einen ‚wütenden‘ Gesichtsausdruck angebracht ist oder eben auch bei der Annahme, dass der Wirklichkeit eine Naturordnung zugrunde liegt, die der Mensch mithilfe der Naturwissenschaften erforschen kann.

Gerade diese letzte Annahme, die Ausgangspunkt aller naturwissenschaftlicher Forschung ist,<sup>216</sup> folgt bei genauerer Betrachtung dem Muster, dass wir tatsächlich sehr erfolgreich darin sind, die Prozesse ‚in der Natur‘ mit naturwissenschaftlichen Methoden zu beschreiben und vorherzusagen. Da sich aber die Gültigkeit eines Systems, wie eine umfassende Naturordnung, nicht von innen heraus beweisen lässt, wie oben gesehen, muss davon ausgegangen werden, dass es sich bei der Annahme einer Naturordnung auch um eine fiktionale Setzung handelt. Fiktional ist sie deswegen, weil sie sich eben nicht letztgültig beweisen lässt (s. Kapitel IV).

Wenn das stimmt, dann folgt daraus, dass alle metaphysischen Großsysteme, wie der reduktionistische Naturalismus oder der Theismus, fiktionale Züge tragen (s. Kapitel IV). Wie sich bei der Diskussion um die Bewertung des Literarischen Darwinismus gezeigt hat, sind es gerade diese metaphysischen Vorannahmen, die Forschungsprojekte und ihre Bewertung prägen. Es liegt daher nahe, davon auszugehen, dass auch die Bewertung von Kontingenz- und Komplexitätsbewältigungsstrategien nicht unabhängig von ihren metaphysischen Rahmenbedingungen gedacht werden können. Betrachtet man beispielsweise den biblischen Schöpfungsbericht unter den Bedingungen des Neuen Atheismus, ist er im besten Fall eine nette Erzählung wie die

216 Vgl. Thomas Nagel, *Geist und Kosmos: Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist*, 2. Auflage, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 2151 (Berlin: Suhrkamp, 2016), S. 31.

vom Weihnachtsmann. Im schlechtesten Fall ist sie eine falsche und täuschende Darstellung der Entstehung der Welt, die tendenziell eher Schaden anrichtet und keinerlei Erklärungswert aus sich heraussetzt. Eine fundierte theologische Position kann wiederum im Schöpfungsbericht eine legitime Deutung des göttlichen Welterhaltens im Sinne der *creatio continua* sehen.

Aus diesen Überlegungen, die die Grenzen der Evolutionspsychologie offen legen, folgen zwei Aufgaben für die weitere Reflexion auf die Fiktion und Narration als Werkzeuge des menschlichen Wirklichkeitszugang. Zum einen müssen die epistemologischen Grundlagen geklärt werden, auf denen Fiktion und Narration aufbauen. Zum anderen muss der metaphysische Rahmen geklärt werden, innerhalb der sich Fiktion und Narration in ihrer jeweiligen Deutung der Wirklichkeit bewegen. Nur so kann auch ihr Wert für die notwendige Komplexitäts- und Kontingenzbewältigung ermessen werden.

#### I.5.d Innertheologische und apologetische Anschlussmöglichkeiten

Die evolutionspsychologische Auseinandersetzung mit Fiktion und Narration hat mehrere innertheologische und apologetische Anschlussmöglichkeiten hervorgebracht. Für die innertheologische Verständigung über die Fiktionalität der Rede von Gott ist die Versprachlichung des Unsagbaren durch die Fiktion eine wichtige Spur. Fiktionen transzendieren die unmittelbare Umgebung und verarbeiten sinnliche Wahrnehmung zu einem abstrakten Modell der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft sowie des Inneren des Anderen. Sie versetzen das Subjekt damit in die Lage, Phänomene sprachlich fassbar zu machen, die über die Sinneswahrnehmung hinausgehen. Zwar ist diese Form der Transzendierung von einem Transzendenzbezug zu unterscheiden, den man mit der Rede von Gott verbinden mag.<sup>217</sup> Die grundsätzliche Wirkungsweise der Fiktion bleibt aber die gleiche und sie ermöglicht es

217 Während die Transzendierung von aktuellen Wahrnehmungskontexten eher einen technischen, situationsbezogenen Charakter hat, zielt der Transzendenzbezug der Rede von Gott mehr auf das grundsätzlich dem Menschen Entzogene ab, das man auch als das



dem Menschen, das sagbar zu machen, was der sinnlichen Wahrnehmung entzogen ist. Für ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott ist diese Funktionsweise noch weiter zu vertiefen.<sup>218</sup>

Explizit von Eibl aufgegriffen wurde die Komplexitäts- und Kontingenzbewältigung mithilfe von religiösen Fiktionen und Narration. Dass Religion die Funktion hat, bei der Kontingenzbewältigung zu helfen, ist ein einflussreicher Ansatz, um der Religion eine Funktion innerhalb der Gesellschaft zuzuordnen.<sup>219</sup> Eine solche Funktion religiöser Fiktionen und Narrationen ist nicht zu leugnen. Wie in Kapitel IV.4.e) vorgeführt wird, ist ein entscheidender praktischer Mehrwert religiöser Fiktionen, dass sie in der Lage sind, den Druck, den das Subjekt aufgrund des Absolutismus der Wirklichkeit verspürt, zu relativieren. Allerdings dürfen sie nicht auf diese Funktion reduziert werden, da sie ansonsten zu einer Form der nützlichen Sozialfiktion<sup>220</sup> neben anderen werden. Als eine Sozialfiktion neben anderen können religiöse Fiktionen aus der Perspektive einer soziologischen Religionskritik allerdings auch mehr oder weniger verlustlos wegfallen, wenn ihre Funktion von anderen Fiktionen übernommen wird. Das wäre allerdings kein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott, da es sich bei ihr um eine genuine Wirklichkeitsdeutung handelt, deren Wegfallen durchaus einen Verlust darstellen würde.<sup>221</sup>

Ebenfalls als Anschlussmöglichkeit kann das Verständnis der fiktiven und fiktionalen Erzählung als Trainingsfeld gelten. Im Falle religiöser Erzählungen kann dafür paradigmatisch die Bibel als Beispiel

Absolute oder das Unbedingte beschreiben kann. Die Deutung einer Erfahrung im Horizont des Unbedingten ist dann auch das, was eine religiöse Fiktion ausmacht (s. dazu ausführlich Kapitel IV.3).

218 S. dazu ausführlich Kapitel IV.3.

219 Herman Lübbe hat diesen Ansatz in Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, 3. Auflage (München: Fink, 2004) eindrucksvoll durchgeführt.

220 Sozialfiktionen haben die Funktion, Ordnung und Orientierung innerhalb einer Gesellschaft herzustellen und zu gewährleisten, wie in Kapitel III.2 vorgestellt wird.

221 Die verschiedenen Aspekte der Wirklichkeitsdeutung durch die Rede von Gott werden in Kapitel IV vorgeführt. Vorwegnehmend lässt sich sagen, dass die fiktionale Rede von Gott die Wirklichkeit auf eine tiefere Sinn dimension hin durchsichtig macht.

dienen.<sup>222</sup> So können etwa die Klagepsalmen als Trainingsfeld für den Umgang mit den *deus absconditus* und Leid oder die verschiedenen Berichte über die Begegnungen der Menschen mit Gott als Hilfestellung für die eigene Deutung entsprechender Phänomene gelesen werden.<sup>223</sup> Eine solche Trainingsfunktion ist ebenso wie die Deutungsfunktion keine Wirkung von Fiktion und Narration, die auf religiöse Phänomene beschränkt ist. Vielmehr ziehen sich Fiktion und Narration in ihren verschiedenen Funktionen durch die gesamte Kultur als Zwischenwelt und sind damit nicht etwas, was exklusiv religiös zu begründen wäre.<sup>224</sup>

Aus apologetischer Perspektive sind die Schwierigkeiten festzuhalten, ein Phänomen einem konkreten evolutionären Entstehungszusammenhang zuzuordnen und es darauf festzulegen. Mit Blick auf die Rede von Gott ist dabei an die HADD und andere evolutionspsychologische Erklärungsmodelle der Ursprünge der Religion zu denken. Zum einen gelten die grundsätzlichen Probleme, die mit dem *reverse engineering* verbunden sind, wie die mangelnde Datenlage. Zum anderen ist der Mensch als *adaptation executer* bei der Anwendung seiner Fähigkeiten nicht an einen evolutionären Entstehungskontext gebunden. Das heißt selbst wenn die Ausbildung von Fähigkeiten wie die Fiktion eine evolutionäre Voraussetzung für die Ausbildung einer Rede von Gott ist und die Rede von Gott auch eine kontingenzbewältigende Wirkung aufweist, bedeutet das nicht, dass man sie auf ihre evolutionsbedingten Voraussetzungen und Wirkungen reduzieren kann.

Zu guter Letzt lässt sich aus apologetischer Sicht eine antireduktionistische Pointe mit der Evolutionspsychologie verbinden. So wurde deutlich, dass ein reduktionistisches Verständnis der Volkspsychologie, eine reduktionistische Evolutionäre Erkenntnistheorie oder eine biolo-

222 Auch wenn hier die Bibel als Beispiel gewählt wurde, können auch nicht-biblische Erzählungen der christlichen Traditionen aber auch Erzählungen aus anderen Traditionen als ‚Trainingsgrund‘ für Deutungen von religiösen Erfahrungen verstanden werden.

223 Zur Bibel als „Ausdrucksuniversum religiöser Erfahrung“, die verschiedene Deutungsperspektiven im Umgang mit dem Unbedingten aufzeigt, s. Lauster, *Religion als Lebensdeutung*, besonders S. 65f.

224 Als ein Beispiel aus der Philosophie, die den Trainingswert von Narrationen dezidiert aufgreift, kann Axel Hutter, *Narrative Ontologie*, 1. Auflage (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017) gelten. Hutter führt hier eindrucksvoll vor, wie sich anhand Thomas Manns „Jakob und seine Brüder“ ein elaboriertes Selbst- und Weltverständnis entwickeln lässt.

gistische Einheitswissenschaft mit mehreren Schwierigkeiten verbunden sind und dass Natur und Kultur keine Gegensatzpaare darstellen, sondern dass sich die Kultur aus ‚natürlichen‘ Voraussetzungen heraus entwickelt hat. Kulturelle Phänomene, wie Fiktion und Narration sind genauso ‚natürlich‘ wie nicht-kulturelle Phänomene und ebenso gleichwertige Bestandteile der Wirklichkeit. Gleichzeitig können sie nicht rein biologisch oder naturwissenschaftlich erklärt werden.

## 1.6 Zwischenfazit

Um die Gegenwart zu verstehen, muss man die Vergangenheit kennen. Wie sich gezeigt hat, ist dieser Blick in die Vergangenheit eine Deutungsleistung des gegenwärtigen Subjekts, das sich die Methoden des *reverse engineering* bedienen kann, um etwa die potentiellen evolutionären Wurzeln von Fiktion und Narration herauszuarbeiten. Dabei handelt es sich allerdings um eine Wissenschaftsfiktion und nicht um eine naturwissenschaftlich abgesicherte Beschreibung dessen was gewesen ist.<sup>225</sup> In diesem Sinne können die Ergebnisse der evolutionspsychologischen Betrachtung von Fiktion und Narration zwar einen Beitrag zum angemessenen Verständnis der beiden Phänomene leisten. Ein solches Verständnis aber allein mithilfe der Evolutionspsychologie zu plausibilisieren, ist nicht möglich. Derart eingeordnet, kann auf die Einsichten der Evolutionspsychologie zu Fiktion und Narration für ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott aufgebaut werden.

Mit Blick auf das erste Anliegen der Beschäftigung mit den Einsichten der Evolutionspsychologie wurden Fiktion und Narration als zwei wichtige Werkzeuge der menschlichen Wirklichkeitsbewältigung und -deutung etabliert. Im Raum der Kultur helfen sie dem Menschen dabei, die Komplexität und Kontingenz der Wirklichkeit zu reduzieren und intelligibel zu machen, indem sie Muster herausgreifen und zu einem sinnvollen Ganzen zusammenstellen. Vor allem aber können sie die sinnliche Wahrnehmung um eine abstrakte Modellierung der Vergan-

225 Hinzu kommt, dass auch der Anspruch der Evolutionspsychologie, kulturübergreifende Grundkonditionen der Menschheit im Allgemein zu bearbeiten, zu relativieren ist und die einschlägigen Ergebnisse als historisch und kulturell kontingente Deutungsergebnisse neben anderen zu verstehen sind.

genheit, Gegenwart und Zukunft ergänzen und ein Verständnis des Inneren des Anderen entwickeln. Außerdem können fiktive und fiktionale Erzählungen genutzt werden, um verschiedene Situationen zu trainieren. Religiöse Fiktionen und damit die fiktionale Rede von Gott stellen dementsprechend keinen Sonderfall einer vermeintlich sonst nicht-fiktionalen Wirklichkeitsdeutung des Menschen dar. Ebenso wenig lässt sie sich aber auf eine einzelne Funktion der menschlichen Wirklichkeitsbewältigung reduzieren. Allerdings ist noch zu zeigen, inwieweit sich religiöse Fiktionen nicht auf andere Fiktionsarten, wie Sozialfiktionen, reduzieren lassen.

Dem zweiten Anliegen wurde insofern Rechnung getragen, als dass die vermeintliche Opposition von Kultur und Natur relativiert und kulturelle Phänomene als eine ‚natürliche‘ Entwicklung der Evolution herausgestellt wurden, indem beispielsweise der Entstehungs- und Wirkungszusammenhang von Fiktion und Narration diskutiert wurde. Zwar konnten die beiden Phänomene nicht mit Sicherheit als Adaptionen bestimmt werden, dennoch ließ sich plausibilisieren, dass auch Fiktion und Narration genuine Bestandteile der Wirklichkeit sind, denen ihr Wahrheitsanspruch nicht *per se* abgesprochen werden kann. Wie dieser Wahrheitsanspruch genau zu verstehen ist, muss jedoch ebenfalls weiter ausgeführt werden. Entsprechend dem dritten Anliegen wurden die Schwierigkeiten einer reduktionistisch-naturalistischen Interpretation evolutionspsychologischer Erkenntnisse vorgeführt, die unter anderem in der mangelnden empirischen Datenlage, der Nicht-Reduzierbarkeit von Qualia und den Inkonsistenzen der evolutionären Erkenntnistheorie liegen. Die apologetischen Konsequenzen aus diesen Schwierigkeiten sind ebenfalls noch zu ziehen.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass ein erster Schritt zur Bestimmung des Fiktions- und Narrationsbegriff getan wurde, aber noch mehrere Fragen offen sind. Deswegen sollen nun beide Begriffe konkret bestimmt werden. Dabei bietet es sich an, mit dem Narrationsbegriff zu beginnen. Zum einen lässt sich in diesem Kontext die Wirkweise der Kultur als Zwischenwelt weiter vertiefen und ergänzend zum Modell des Inneren des Anderen auf die Rolle von Narration in der Verfasstheit des Selbst reflektieren, womit zwei leitende Motive aus diesem Kapitel noch einmal aufgegriffen werden können. Zum anderen lassen

sich bereits verschiedene Problemfelder, die mit dem Phänomen der Fiktion verbunden sind, wie der Panfiktionalismus und das Verhältnis von Fiktion und Narration, gut einführen und sich für die Bestimmung des Fiktionsbegriffs zurechtlegen. Für das Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott lässt sich festhalten, dass die Ausbildung der Fähigkeit zu Fiktion und Narration den Menschen dazu in die Lage versetzt hat, die Wirklichkeit auf eine vertiefte Art und Weise zu deuten, die über die Grenzen der sinnlichen Wahrnehmung hinausgeht und den Menschen allem Anschein nach von Tieren unterscheidet. Diese Sonderstellung des Menschen kann ebenfalls Gegenstand der Deutung werden, wie in Kapitel IV.4 zu zeigen sein wird.

## II Die Bestimmung des Narrationsbegriffs

### II.1 Hinführung

Die Beschäftigung mit dem Narrationsbegriff ist auch über die Grenzen der Exegese hinaus kein Novum in der Theologie. Wie bereits erwähnt, ist mit der „narrativen Theologie“ ein eigener theologischer Ansatz in Erscheinung getreten, der den Zusammenhang zwischen Erzählungen und der Rede von Gott thematisiert hat.<sup>226</sup> Um in der innertheologischen Debatte eine eigenständige Stellung zu den unterschiedlichen Verwendungen des Narrationsbegriffs beziehen zu können und um die oben genannten Motive der Kultur als Zwischenwelt und des Inneren des Anderen und des Selbst weiter verfolgen zu können, wird die folgende Bestimmung erst einmal unabhängig von der bisherigen theologischen Forschung vorgenommen. Es wird sich zeigen, dass eine solche Bestimmung des Narrationsbegriffs trotzdem mehrere Ansatzpunkte für ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott aus sich heraussetzt.

Wie in den Ausführungen zu den evolutionären Wurzeln von Fiktion und Narration bereits zu sehen war, machen Narrationen die Wirklichkeit intelligibel für den Menschen, indem sie auf intersubjektiver wie subjektiver Ebene Komplexität reduzieren, Kontingenz verarbeiten, Erfahrungen in einen Ordnungs- und Orientierungszusammenhang stellen, sowie das Individuum und die Gesellschaft für künftige Herausforderungen vorbereiten. Als kulturelle Phänomene sind sie evolvierte Teil der Wirklichkeit und werden von ihr bedingt. Es wurde deutlich, dass es sich bei diesem Verständnis der Narration um einen weiten Narrationsbegriff<sup>227</sup> handelt. Es wurde außerdem gezeigt, inwieweit metaphysische Vorannahmen eine Rolle für die reduktionistische Interpretation der evolutionspsychologischen Einsichten zum Phäno-

<sup>226</sup> Für eine ausführliche Darstellung der theologischen Forschung zum Narrationsbegriff s. Kapitel IV.1.

<sup>227</sup> Im Gegensatz zu einem weiten Narrationsbegriff bezieht sich ein enger Narrationsbegriff ausschließlich auf die Phänomene der Literaturwissenschaft (s.u.).

men der Narration spielen und zu welchen Schwierigkeiten sie führen. Damit sind zwei wichtige Aspekte der Narration benannt. Zum einen spielt sie sowohl auf der intersubjektiven als auch auf der subjektiven Ebene der menschlichen Wirklichkeitsbewältigung eine wichtige Rolle. Zum anderen ist die Bestimmung des Narrationsbegriffs bedingt durch metaphysische Vorannahmen.

Die weitere Bestimmung des Narrationsbegriffs hat dementsprechend eine doppelte Aufgabe. Erstens muss sie weiter konkretisieren, wie genau Narrationen die oben genannten Funktionen innerhalb der Kultur als Zwischenwelt auf der intersubjektiven und subjektiven Ebene erfüllt. In diesem Zuge kann exemplarisch vorgeführt werden, woher die Attraktivität eines solch weiten und pragmatisch bestimmten Narrationsbegriffs stammt, die die Grundlage für seine aktuelle Popularität innerhalb der Forschung bildet. Gleichzeitig können die Schwierigkeiten aufgezeigt werden, die mit einem weiten Narrationsbegriff verbunden sind. Zweitens muss weiterhin dafür argumentiert werden, warum ein antireduktionistisches Verständnis der Narration plausibler ist als ein reduktionistisches. Würde sich zeigen, dass ein reduktionistisches Verständnis einem antireduktionistischen vorzuziehen wäre, dann würde der Narrationsbegriff besser im Rahmen des reduktionistischen Naturalismus zu verstehen sein und kaum zu einem angemessenen Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott aus innertheologischer und apologetischer Perspektive beitragen können.

Mit der Bestimmung des Narrationsbegriffs ist allerdings auch eine Grundsatzentscheidung verbunden. Entweder lässt sich der Narrationsbegriff aktiv oder passiv bestimmen. Die aktive Bestimmung entspricht den bisherigen evolutionspsychologischen Ausführungen, die Narrationen als ein bewusst vom Subjekt kreativ und produktiv eingesetztes Medium der Wirklichkeitsbewältigung und -deutung profiliert. Dem gegenüber steht die passive Bestimmung, die sowohl in seiner reduktionistischen als auch in seiner phänomenologisch-realistischen Fassung eine Herausforderung für die aktive Bestimmung darstellt. Gemäß der reduktionistischen Fassung (re-)produzieren sich Erzählungen gewissermaßen von selbst im Raum der Kultur, ohne eine gezielte Steuerung durch das selbstbewusste Subjekt. In anderen Worten handelt es sich um blinde Prozesse, die keinem anderen Zweck als dem Selbstzweck

dienen. Würde das zutreffen, ließe sich die Bestimmung der Narration als ein evolviertes Werkzeug der Wirklichkeitsbewältigung und -deutung nicht weiter aufrechterhalten und auch die Rede von der Kultur als Zwischenwelt würde obsolet werden. Schließlich ist ein aktiv verstandener Narrationsbegriff eine ihrer Grundlagen. Ähnliche Konsequenzen würden sich aus einer Plausibilisierung der phänomenologisch-realistischen Fassung ergeben, gemäß der Narrationen einfach nur das wiedergeben, was das Subjekt zuvor phänomenologisch wahrgenommen hat. Die kreativen und produktiven Anteile der Narration werden ausgeblendet und Narration wird strikt von der Fiktion getrennt. So gewendet, erscheinen Erzählungen weniger als gezielt eingesetzte Werkzeuge der aktiven Wirklichkeitsbewältigung und -deutung und mehr als Mittel der passiven Wirklichkeitswiedergabe.

Die reduktionistische Fassung ist aus apologetischer Perspektive problematisch, da dann auch die Rede von Gott als zufälliges Ergebnis blinder Prozesse zu verstehen ist, die keinen eigentlichen Bezug zur Wirklichkeit hat. Die phänomenologisch-realistische Fassung weist wiederum Implikationen für die (narrative) Theologie auf, die es kaum erlauben, die kreativen und produktiven Anteile der Rede von Gott angemessen zu bestimmen. Schließlich ist ihr zufolge alle Erzählung ‚nur‘ Nach-Erzählung. Es gilt daher den Narrationsbegriff auch in seiner aktiven Fassung zu profilieren, was in Abgrenzung zu den jeweiligen passiven Fassungen geschehen soll.

Angesichts dieser kurz skizzierten Fülle an Herausforderungen, die mit der Bestimmung eines weiten Narrationsbegriffs verbunden sind, drängt sich die Frage auf, ob nicht ein enger Narrationsbegriff besser geeignet ist, um das Phänomen der Narration präzise zu beschreiben. Scheint doch der weite Narrationsbegriff so weit zu sein, dass sich sogar diametral entgegengesetzte Positionen mit ihm verbinden lassen. In der Narratologie gibt es deswegen auch Vertreterinnen der sogenannten engen Narrationstheorie, die seine Verwendung auf die Gegenstände der klassischen Literaturtheorie beschränken und versuchen, möglichst eindeutige Kriterien zu entwickeln, um einzelne Texte als Erzählungen



bestimmen zu können.<sup>228</sup> Allerdings kann auch mit einer solch engen Kriteriologie nicht jeder Text eindeutig bestimmt werden.<sup>229</sup> Außerdem wird ein derart enger Begriff nicht der Rolle gerecht, die Erzählungen für das Individuum und für die Gesellschaft spielen, wie sie im Folgenden vorgestellt wird. Ein weiter Narrationsbegriff scheint also dem Phänomen eher zu entsprechen, was die folgenden Ausführungen zu plausibilisieren haben.

Um nun den weiten Narrationsbegriff den genannten Herausforderungen angemessen bestimmen zu können, bietet sich ein dreigliedriges Vorgehen an. Wie bereits angedeutet, greift der weite Narrationsbegriff sowohl auf die intersubjektive als auch auf die subjektive Ebene der menschlichen Wirklichkeitsbewältigung und -deutung aus. Was das genau bedeutet, gilt es jeweils herauszuarbeiten. Sodann hat die Unterscheidung zwischen aktiven und passiven Narrationsbegriff schon impliziert, dass im Zuge der Bestimmung des Narrationsbegriffs auch das Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit verhandelt wird. Die Grundfrage besteht darin, inwieweit sich der Mensch die Wirklichkeit produktiv und kreativ zu eigen machen kann beziehungsweise inwieweit die Wirklichkeit reinen Widerfahrnischarakter für den Menschen hat. Diese metaphysischen Implikationen des Narrationsbegriffs gilt es in einem dritten Schritt herauszuarbeiten und sie werden einen maßgeblichen Teil dazu beitragen, das Verhältnis von Fiktion und Narration bestimmen zu können. Diese Bestimmung des Narrationsbegriffs auf der intersubjektiven, subjektiven und metaphysischen Ebene soll anhand einschlägiger Referenzautoren wie folgt vorgenommen werden.

Erstens wird der weite Narrationsbegriff auf der intersubjektiven, gesellschaftlichen Ebene profiliert. Da auf diese Weise auch die Rede

228 Die Schweizer Literaturwissenschaftlerin Marie-Laure Ryan identifiziert beispielsweise räumliche, zeitliche, mentale, formale und pragmatische Kriterien, wie individuierte, raumzeitlich verortete Welten und Entitäten, aktive Akteure, zu einem Abschluss kommende Kausalketten und das Vermitteln von etwas Bedeutungsvollem als konstitutive Merkmale von Erzählungen für die Rezipierenden (vgl. Monika Fludernik und Marie-Laure Ryan, „Factual Narrative: An Introduction.“ In Fludernik; Ryan, *Narrative Factuality* (s. Anm. 28), S. 8).

229 Vgl. ebd., S. 9. Man unterscheidet beispielsweise zwischen starken und schwachen Erzählungen, wobei starke Erzählungen typischerweise im Kunstbereich zu finden sind, während schwache, die nicht alle Kriterien erfüllen, sich vor allem im Alltag finden.

von der Kultur als Zwischenwelt konkretisiert wird, können die Zusammenhänge zwischen den evolutionspsychologischen Einsichten und den folgenden Ausführungen gut herausgestellt werden. Als Referenzautor<sup>230</sup> für die intersubjektive Bestimmung zeichnet sich der deutsche Literatur- und Kulturwissenschaftler Albrecht Koschorke (\*1958) mit seiner narratologischen Kulturtheorie „Wahrheit und Erfindung“ aus. Nicht nur hat er große Affinitäten zu den evolutionspsychologischen Einsichten und der Rede von der Kultur als Zwischenwelt. Seine umfassende Theorie verbindet zudem meisterhaft literaturwissenschaftliche und soziologische Beobachtungen, die sich zuerst dezidiert den Charakteristika des Narrationsbegriffs zuwenden, bevor dessen analytische Kraft für die Gesellschaftsbetrachtung vorgeführt wird. Narration erscheint dabei als Medium gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse und ist unter anderem dazu in der Lage, widersprüchliche Wirklichkeitsdeutungen miteinander zu verbinden und neben einander bestehen zu lassen. Damit wird die Tiefe und Weite des Phänomens deutlich, was der Bestimmung des Narrationsbegriffs außerordentlich zuträglich ist. Koschorkes Kulturtheorie kann entsprechend paradigmatisch für jene Ansätze stehen, die mithilfe des Narrationsbegriffs gesellschaftliche Strukturen analysieren. Mit Blick auf die Rede von Gott ist vor allem die Fähigkeit der Narration, Widersprüche auszuhalten, ein interessanter Anknüpfungspunkt. Da seine aktive Bestimmung des Narrationsbegriffs darüber hinaus in einen Panfiktionalismus abrutscht, kann an seinem Entwurf zusätzlich studiert werden, wie Fiktion und Narration zusammenhängen und worin das Abrutschen in einen Panfiktionalismus begründet liegt. Das soll dabei helfen, ein solches Abrutschen in der eigenen Theoriebildung zu verhindern. Koschorkes aktivem Ansatz wird der passiv-reduktionistische Ansatz des US-amerikanischen Philosophen Daniel C. Dennett (1942–2024) gegenübergestellt. Dennett gilt als einer der stärksten und philosophisch versiertesten Vertreter des reduktionistischen Naturalismus und hat mit seiner memetischen Kulturtheorie einen Entwurf vorgelegt, der sowohl die Evolutionspsychologie als auch den Narrations- und Fiktionsbegriff abdeckt und als

230 Eine genauere Einbettung der jeweiligen Referenzautoren in den Forschungskontext findet in den entsprechenden Kapiteln statt.

reduktionistisches Spiegelbild der vorliegenden Studie gelten kann. Dennetts Entwurf kann damit paradigmatisch für eine reduktionistische und religionskritische Verwendung des Fiktionsbegriffs stehen, womit er aus einer apologetischen Perspektive höchst relevant ist. Die Auseinandersetzung mit Dennett wird sich dementsprechend durch die gesamte weitere Studie ziehen, womit ein theologisches Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott profiliert und gegenüber religionskritischen Anfragen plausibilisiert werden kann.

Zweitens wird auf der subjektiven Ebene der Narrationsbegriff anhand der Auseinandersetzung mit dem Konzept des narrativen Selbst näher bestimmt. Das Konzept des narrativen Selbst stammt aus der Philosophie des Geistes und seine Kernaussage besteht darin, dass das Selbst narrativ verfasst ist. Für die vorliegende Studie ist dieses Konzept deswegen von besonderem Interesse, weil die Beschäftigung mit dem eigenen Inneren das Gegenstück zur Beschäftigung mit dem Inneren des Anderen ist, was die Überlegungen aus dem ersten Teil der Studie komplementiert. Kann neben dem abstrakten Modell des Anderen auch die Konstituierung des Selbst narrativ und antireduktionistisch verstanden werden, dann plausibilisiert das nicht nur die zentrale Rolle der Narration für die menschliche Wirklichkeitsbewältigung,<sup>231</sup> sondern auch eine antireduktionistische Wirklichkeitsdeutung. Gerade die Diskussion um reduktionistische und antireduktionistische Konzepte des Selbst nimmt in der übergeordneten Debatte um den Reduktionismus beziehungsweise Antireduktionismus eine hervorgehobene Rolle ein, was ihre Relevanz für die vorliegende Studie zusätzlich begründet.<sup>232</sup> Mit der Plausibilisierung eines autonomen Selbst, das nicht auf biochemische oder andere Prozesse im Gehirn reduziert werden kann, ist zudem die Grundlage für ein antireduktionistisches Konzept der religiösen Qualität einer Erfahrung geschaffen. Da die religiöse Qualität einer Erfahrung zum Anlass für die fiktionale Rede von Gott werden kann, ist sie für ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott unerlässlich.

231 Inwieweit die Konstituierung des Selbst auch Teil der Wirklichkeitsbewältigung ist, wird in Kapitel II.3. deutlich.

232 Das wird ausführlich in Kapitel IV.4. ausgeführt.

Als Referenzautorin wird hier die US-amerikanische Philosophin Marya Schechtman herangezogen, die eine der profiliertesten Vertreterinnen des narrativen Selbst ist und ihren Entwurf über Jahre hinweg immer weiter verfeinert hat. Nicht nur lassen sich daran alle Vorzüge eines aktiven Narrationsbegriffs vorführen. Auch die Kritik an dem Konzept des narrativen Selbst kann an ihrem Beispiel ausführlich diskutiert und begegnet werden. Wie bereits auf der intersubjektiven Ebene dient auf der subjektiven Ebene Dennett als Beispiel für einen reduktionistischen Ansatz, da er gerade in der Philosophie des Geistes als starker Denker hervorgetreten ist und sein Konzept des narrativen Selbst es erlaubt, die Eigenheiten der Mem-Theorie noch besser darzustellen. Dadurch wird ein vertieftes Verständnis einer reduktionistischen Fiktionstheorie ermöglicht, was wiederum zur Plausibilisierung eines antireduktionistischen Ansatzes beitragen kann.

Eine Auseinandersetzung mit der phänomenologisch-realistischen Fassung des passiven Narrationsbegriffs ist in diesen ersten beiden Schritten noch nicht notwendig. Ihre Stärken entfaltet sie vor allem bei der metaphysischen Betrachtung von Narration, während der reduktionistische Ansatz vor allem für das Verständnis der intersubjektiven und subjektiven Ebenen interessant ist. Die metaphysischen Implikationen des reduktionistischen Ansatzes werden ohnehin ausführlich im Rahmen des metaphysischen Vergleichs zwischen Theismus und Naturalismus behandelt, weshalb sie hier nicht noch einmal gesondert diskutiert werden müssen.

Drittens wird deshalb die Gegenüberstellung der metaphysischen Implikationen des aktiven Narrationsbegriffs und des passiven phänomenologisch-realistischen Narrationsbegriff im Vordergrund stehen. Da Koschorkes Ansatz zu diesem Zeitpunkt bereits bekannt ist und er durch seinen Panfiktionalismus ebenfalls paradigmatisch für einen aktiven Ansatz stehen kann, wird er einmal mehr als Referenzautor herangezogen. Explizit von Koschorke grenzt sich der bereits erwähnte deutsche evangelische Theologe Markus Mühling ab, der eine umfassende narrative Ontologie vorgelegt hat, die den passiven phänomenologisch-realistischen Ansatz *par excellence* umsetzt. Mühlings Ansatz führt mustergültig vor, wie die gesamte Wirklichkeit mithilfe des Narrationsbegriffs gedeutet werden und welche Implikationen das für die

Theologie haben kann. Er kann damit als vorläufiger Höhepunkt der narrativen Theologie gelten,<sup>233</sup> weshalb eine ausführliche Auseinandersetzung mit seiner Ontologie auch für die spätere innertheologische Diskussion um Fiktion und Narration von besonderem Interesse ist. Aufgrund des expliziten Bezugs auf Koschorke, des paradigmatischen phänomenologisch-realistischen Ansatzes und der späteren theologischen Diskussion ist Mühling als der zweite Referenzautor für die metaphysischen Implikationen der Bestimmung des Narrationsbegriffs zu wählen. Mühlings Beispiel zeigt darüber hinaus, wie aktuell die Beschäftigung mit dem Narrationsbegriff auch in der Theologie ist.

Ist die Diskussion um die intersubjektiven, subjektiven und metaphysischen Aspekte des weiten Narrationsbegriffs abgeschlossen, kann eine eigene Bestimmung vorgenommen werden, die die Grundlage für die spätere Verhältnisbestimmung zum Fiktionsbegriff darstellen wird. Es wird sich zeigen, dass der Fiktionsbegriff bereits in den folgenden Ausführungen immer wieder thematisch wird, weshalb die folgenden Ausführungen bereits als erste Darstellung fiktionaler Deutungsleistungen verstanden werden können. Außerdem wird gerade der metaphysische Vergleich zwischen dem aktiven und passiven Narrationsbegriff deutlich machen, welche Problemstellungen mit dem Fiktionsbegriff verbunden sind.

## II.2 Narration als Medium eines intersubjektiven Aushandlungsprozesses

Wie in den Ausführungen zu den Einsichten der Evolutionspsychologie zu Fiktion und Narration deutlich wurde, können beide Phänomene als wichtige Bestandteile der Kultur als Zwischenwelt gelten und wie sich zeigen wird, ist für Koschorke alle Narration eine Form der Fiktion. Deshalb führen die folgenden Ausführungen nicht nur die Rolle der Narration, sondern auch die Wirkweise der Fiktion bei der Wirklichkeitsbewältigung und -deutung des Menschen vor. Allerdings gibt es eine Vielzahl an Kulturtheorien, die auf die eine oder andere Art auf

233 Dazu mehr in Kapitel IV.1. und Kapitel IV.2.

Sprachformen als Grundbausteine der Gesellschaft rekurren<sup>234</sup> und es gilt, die Auswahl von Fiktion und Narration als Analysewerkzeuge noch einmal dezidiert zu begründen und sie innerhalb der Forschung zu Kultur und Gesellschaft zu verorten.

Sich ausgerechnet für die Narration als Analysewerkzeug zu entscheiden, liegt für Koschorke unter anderem in ihrer Stärke, ein „Medium für Wandel und Entwicklung“ für eine Gesellschaft zu sein, begründet. Auf diese Weise kann der Narrationsbegriff gerade mit Blick auf diskursanalytische Kulturtheorien besser die „dynamische Seite der kulturellen Semiosis“ beschreiben.<sup>235</sup> Hinzu kommt, dass Erzählungen in besonderer Weise soziale Energien erzeugen und gestalten, sowie Prozesse der Wissensgenerierung steuern können, womit viele gesellschaftliche Phänomene erklärt werden können.<sup>236</sup> Entscheidend für das aktive Verständnis des Narrationsbegriffs ist, dass die Prozesse und die Wissensgenerierung von bewusst handelnden Agentinnen gesteuert werden, was Koschorke weiter von einschlägigen Diskurs- oder Ideologietheorien abgrenzt.<sup>237</sup> Trotz der Verschiebung vom Diskurs auf die Narration als Analysewerkzeug bleibt Koschorke nahe an der poststrukturalistischen Tradition, indem er stets die machtdynamischen Aspekte narrativer Prozesse betont (s.u.) und ähnlich wie der große Poststrukturalist Jacques Derrida (1930–2004) alle Kultur als „Text“ fasst.<sup>238</sup> Diese Nähe zum Poststrukturalismus hält Koschorke aber nicht davon ab, auf Einsichten der Anthropologie und Evolutionspsychologie zurückzugreifen und Erzählen als kulturelle Universalie zu beschreiben,<sup>239</sup> sowie den Lustgewinn und die kognitive Energieersparnis als wichtigen (Ur-) Grund des Erzählens zu identifizieren.<sup>240</sup> Diese theoretische Weite und

234 Vgl. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, S. 101.

235 Vgl. ebd., S. 101f.

236 Vgl. ebd., S. 103f.

237 Vgl. ebd., S. 102f.

238 Vgl. ebd., S. 371.

239 Vgl. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, S. 10f.

240 Vgl. ebd., S. 107–110. Damit zeigt sich zumindest an Koschorke, dass sich die grundsätzliche Opposition zwischen poststrukturalistischen und evolutionspsychologischen Ansätzen, wie sie im Kontext des Literarischen Darwinismus aufgemacht, nicht halten lässt.

Offenheit wurde allerdings im Kontext der literaturwissenschaftlichen Rezeption nicht nur positiv aufgefasst.<sup>241</sup>

Soziologisch grenzt sich Koschorke vor allem von solchen Systemtheorien ab, die zwischen den verschiedenen Kultur- beziehungsweise Zeichensystemen eine strikte Grenze einziehen und so den Austausch zwischen diesen Systemen nur schwer theoretisch einholen können.<sup>242</sup> In Anschluss an die Kultursemiotik Jurij Lotmans (1922–1993)<sup>243</sup> entwickelt Koschorke demgegenüber eine Kulturtheorie, die in einer Kultur (und damit auch in einer Gesellschaft) keinen abgeschlossenen, vollständig kohärenten Sinnzusammenhang sieht, sondern einen kontinuierlichen Prozess, bei dem relativ genau bestimmte Sinnzentren in ständiger Wechselwirkung mit der weniger bestimmten Peripherie und anderen Kulturprozessen stehen. Außerdem besteht auch ein großer Anteil an implizitem Wissen, das niemals vollständig formalisiert werden kann.<sup>244</sup> Aufgrund der dynamischen Prozesshaftigkeit können kognitive und normative Dissonanzen bis zu einem erstaunlichen Grad bestehen bleiben.<sup>245</sup> Medium des kulturellen Aushandlungsprozess ist,

241 Es wird in der literaturwissenschaftlichen Rezeption darauf hingewiesen, dass diese Offenheit, die mit einer breiten Rezeption verschiedener Theorien einhergeht, zu mehreren Spannungen führt. Zum einen werden die einzelnen Theorien in ihren spezifischen Stoßrichtungen und Voraussetzungen nicht genug gewürdigt, zum anderen wird die Forschungsstand der Narratologie selbst zu wenig beachtet (s. dazu ausführlich Michael Scheffel, „Im Dickicht von Kultur und Narration Albrecht zu vereinen: Koschorke versucht Kulturtheorie und Erzählforschung.“ *Diegesis* 2, Nr. 1 (2013) und Eric Achermann, „Review: Albrecht Koschorke, Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie.“ *Arbitrium* 32, Nr. 2 (2014). Von anderer Seite, beispielsweise von der Theologie vertreten durch Markus Mühling, wird hingegen der originelle, interdisziplinäre Zuschnitt der Studie und ihre Aktualität hervorgehoben (s. dazu Kapitel II.4). Da die vorliegende Arbeit nicht den Anspruch erhebt, Teil der narratologischen Debatte im engeren Sinne zu sein und mehr an der anthropologischen, kulturtheoretischen und philosophischen Bedeutung von Narration interessiert ist, erscheint Koschorke trotz der Kritik als geeignete Grundlage für die weiteren Überlegungen. Auf die Kompatibilität einzelner Theorieversatzstücke ist natürlich trotzdem zu achten, auch wenn es wohl in der Natur interdisziplinärer Ansätze liegt, dass Theorien unterschiedlicher Provenienz miteinander ins Gespräch gebracht werden und die fachspezifischen Debatten aufgrund der Fülle des Materials in den Hintergrund treten.

242 So nach Koschorkes Interpretation zum Beispiel Niklas Luhmanns Ansatz (vgl. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, S. 120).

243 Für die genaue Herleitung und Begründung des Bezugs auf Lotman s. ebd., S. 116–128.

244 Vgl. ebd., S. 137f. und S. 143–147.

245 Vgl. ebd., S. 199f.

wie bereits gesagt, die Narration und es ist besonders die Fähigkeit der Narration, inhärente Widersprüche auszuhalten und zu integrieren, die sie für die Theologie so interessant macht (s.u.). Darüber hinaus kann in der Offenheit und Flexibilität des narrativen Aushandlungsprozesses seine Fiktionalität erkannt und er als der Ermöglichungsgrund für die Kultur als Zwischenwelt gesehen werden, wie im Folgenden herauszuarbeiten ist.

Koschorke gibt keine genauere Definition des Narrationsbegriffs, sondern nähert sich ihm über eine funktional-pragmatische Beschreibung seiner Charakteristika an. Um entsprechend erklären zu können, wie Narration als Medium des dynamischen gesellschaftlichen Aushandlungsprozesses verstanden werden kann, identifiziert Koschorke mehrere „elementare Operationen“, die die Charakteristika des Narrationsbegriffs ausmachen. Kurz zusammengefasst kann man sagen, dass die beiden Hauptfunktionen der elementaren Operationen in Selektion und Organisation von Sinneswahrnehmungen und Erlebnissen bestehen. Die Selektion ist deswegen notwendig, weil erst die „Reduktion“ all der zur Verfügung stehenden Daten zu einer sinnvoll verarbeitbaren Menge das Proprium einer Erzählung heraus arbeitet und sie erzählenswert macht.<sup>246</sup> Zugleich selektiv und organisierend ist die „Schemabildung“, die die reduzierte Menge an Daten in ein etabliertes Erzählmuster überführt. Das soll dabei helfen, die Einzeldaten in einen bereits bekannten und vertrauten Erfahrungshorizont einzuordnen und dadurch zu deuten. Auf diese Weise werden aus einzelnen Sinnesdaten und Erlebnissen Erfahrungen.<sup>247</sup> Schemata bauen durch die Musterbildung zudem eine gewisse Erwartungshaltung bei den Rezipierenden auf, die als Anleitung für die Rezeption dient und sie so vereinfacht.<sup>248</sup> Solche Schemata nennt Koschorke „Narrativ“ und je mehr

<sup>246</sup> Vgl. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, S. 28f.

<sup>247</sup> Das kann als eine Form der Apperzeption verstanden werden. Erst durch die Einordnung in den bereits vorhandenen Kontext der Wirklichkeitsdeutung des Subjekts werden einzelne Sinnesdaten und Erlebnisse intelligibel, was in Kapitel III.4. und Kapitel III.5. sowie Kapitel IV.2. noch einmal ausführlich diskutiert wird.

<sup>248</sup> Vgl. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, S. 29f. Die Schemabildung bedient sich einer Verkappung, Angleichung und Vervollständigung des Erzählstoffs und entwickelt so den Plot der Erzählung, der die erzählerische Einheit der Narration sichert (vgl. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, S. 30–32).



eine konkrete Erzählung einem gängigen Narrativ folgt, desto breiter und einfacher wird sie rezipiert<sup>249</sup> sowie besser memorisiert<sup>250</sup>. Der Vorteil der Narrative ist die Konzentration der Kommunikation auf das scheinbar relevanteste, was aber auch den Nachteil hat, dass so manche Information aussortiert wird.<sup>251</sup> Durch „Redundanz“, „Variation“ und „Diversifikation“ kann der gleiche Erzählstoff auf leicht unterschiedliche Weise erzählt werden. Das stabilisiert den Erzählkern, denn selbst wenn sich eine konkrete Variante der Erzählung als nicht mehr haltbar erweist, kann auf eine ähnliche verwiesen werden.<sup>252</sup> Dank der jeweiligen leichten Abweichung bleibt der Erzählstoff interessant<sup>253</sup> und kann an die sich wandelnden Bedingungen der Umgebung und die historisch kontingenten Vorgaben der Schemata angepasst werden<sup>254</sup>.

Zwei weitere wichtige Operatoren, die direkten Einfluss auf die Wirklichkeitsbewältigende Wirkung und die Machtdynamik einer Erzählung haben, sind die „Rahmen- und Sequenzbildung“. Der Rahmen einer Erzählung wird durch die Bestimmung ihres Anfanges und ihres Endes gesetzt. Alle Sequenzen, die sich zwischen dem Anfang und dem Ende abspielen, werden entsprechend zu diesen beiden Fixpunkten aus der Fülle des Stoffes ausgewählt und angeordnet. Der vermeintlich willkürlich gewählte Anfang wird rückwirkend vom Ende her gerechtfertigt, wenn deutlich wird, wie Anfang und Ende sowie die Sequenzen dazwischen zusammenhängen.<sup>255</sup> Diese narrative Binnenlogik, die sich aus der Rahmensetzung ergibt, kann sogar so stark wirken, dass sie die sozialen Begebenheiten erst schaffen, von denen sie eigentlich erzählen und so manche Begebenheit wird aus dem kollektiven Gedächtnis gestrichen.<sup>256</sup> Das Ende einer Erzählung wiederum lässt die Rezipierenden entweder mit einem Gefühl der Abgeschlossenheit oder der offenen Unausgeglichenheit zurück. Gerade letzteres kann über das Ende der Erzählung hinaus stärker motivierend wirken, wenn beispielsweise

249 Vgl. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, S. 30f.

250 Vgl. ebd., S. 33f.

251 Vgl. ebd., S. 32.

252 Vgl. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, S. 47.

253 Vgl. ebd., S. 49f.

254 Vgl. ebd., S. 58–60.

255 Vgl. ebd., S. 61.

256 Vgl. ebd., S. 62.

ein zugefügtes Unrecht noch zu rächen ist, oder wenn die einst verlorene Größe und Würde eines Landes oder einer Familie wiederhergestellt werden muss.<sup>257</sup> Wer über den Anfang und das Ende einer Erzählung bestimmt, übt folglich eine enorme Macht aus.<sup>258</sup> Die Anordnung der Sequenzen folgt typischerweise einem problemlösenden Schema. Zuerst werden das Problem, der Kontext und das Ausmaß des Problems benannt, bevor der Umgang mit dem Problem geschildert und eine mehr oder weniger zufriedenstellende Lösung vorgeschlagen wird. Durch Variation und Diversifikation können verschiedene Lösungsstrategien durchgespielt und bei Bedarf die Rezipierenden emotional in das Problem involviert werden. Außerdem wird durch die narrative Einbettung ein Gefühl der Beherrschbarkeit des Problems vermittelt,<sup>259</sup> was gerade mit Blick auf den evolutionspsychologischen Lustfaktor der Narration und ihre Funktion als Kontingenzverarbeitung wichtig ist. Je größer das Problem ist, desto reizender kann die Erzählung ausfallen und der Entwurf verschiedener Lösungen hegt das kontingente Auftreten von Problemen in erwartbare Szenarien ein. Zudem ist es gerade die Bindung an das Problem, die die Erzählung mit der Welt außerhalb der Narration verbindet. Koschorke nennt diese Bindung „Realwiderstand“, ohne dem eine Erzählung ihre wirklichkeitsbewältigende Funktion nicht erfüllen könnte.<sup>260</sup> Wichtig ist außerdem festzuhalten, dass das Problem allein durch die Erzählung nicht gelöst wird, weshalb man immer weiter erzählen kann<sup>261</sup> oder dem Problem außerhalb der Narration eine Lösung zuführen muss.

Wichtig bei der Darstellung des Problems und zwei weitere Operatoren, die über die Machtdynamik der Erzählung entscheiden, sind die

257 Vgl. ebd., S. 63f.

258 Vgl. ebd., S. 62. Zur Rolle von Narration in der Politik s. Andreas Musolff, „Factual Narrative and Truth in Political Discourse.“ In Fludernik; Ryan, *Narrative Factuality* (s. Anm. 28). Koschorke sieht auch den Grund für die Unauflösbarkeit von politischen Konflikten in der Uneinigkeit über den gesetzten Anfangsmoment des Konfliktes (vgl. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, S. 63).

259 Vgl. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, S. 69. Diese Wirkung von Narration wurde bereits im ersten Kapitel ausführlich diskutiert.

260 Vgl. ebd., S. 70. Im bisherigen Sprachgebrauch wird dieser Realwiderstand als ‚Reibung mit der Wirklichkeit‘ bezeichnet.

261 Vgl. ebd., S. 71.

„Festlegung der Erzählinstanz“ und die „Festlegung von wir/sie-Verhältnissen“. Wer erzählt, lenkt den Blick der Rezipierenden, bestimmt das Thema und selektiert durch die Art des Erzählens (zum Beispiel durch die Verwendung gehobener oder allgemeinverständlicher Sprache), wer an der Erzählung partizipieren beziehungsweise sie rezipieren kann. Das gilt auch, wenn die Erzählinstanz gar nicht einer konkreten Person zuzuordnen ist oder sich im Verlauf der Erzählung ändert.<sup>262</sup> Durch das Herstellen von wir/sie-Verhältnissen wird einerseits mithilfe von Polarisierung andererseits mithilfe der Herstellung von Einheit zugeordnet, wer zu welcher Gruppe gehört und wie diese Gruppe zu bewerten ist.<sup>263</sup> Innerhalb der erzählten Welt ist es meist nicht verwerflich, wenn nicht sogar erforderlich, die Bösen‘ zu töten und die Perspektive oder die Innenansicht ‚der Anderen‘ wird oftmals gar nicht erst erzählt,<sup>264</sup> sodass eine empathische Einfühlung verhindert wird.<sup>265</sup>

Mithilfe der selektierenden und organisierenden Operatoren entfaltet die Narration also ihre Wirkung auf der intersubjektiven Ebene der menschlichen Wirklichkeitsbewältigung und -deutung. Im Raum der Kultur als Zwischenwelt können einzelne Phänomene durch bewusste Reduzierung und Rahmensetzung zu Großereignissen aufgebaut werden, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einer Gesellschaft wird durch die Ausbildung bestimmter Narrative verhandelt und gedeutet und durch die narrative Einhegung eines Problems sowie der Festlegung der Erzählinstanz und Gruppenverteilung können Konflikte beschrieben und gelöst werden. Auf diese Weise wird ein kollektiver Erfahrungshorizont entwickelt, in dessen Rahmen unter anderem Ereignisse intelligibel und die Identität einer Gesellschaft ausgehandelt wird. Es ist aber auch die Selektion und Organisation, die Narrationen einen abstrakten Charakter verleihen und sie als Form der Fiktion ausweisen.<sup>266</sup>

Ein Beispiel, das das Wirken der Operatoren verdeutlicht und auch aus einer theologischen Perspektive interessant ist, ist Koschorkes Interpretation des Säkularisierungsnarrativs. Laut Koschorke besteht

262 Vgl. ebd., S. 84f. und S. 90.

263 Vgl. ebd., S. 96–98.

264 Vgl. ebd., S. 92.

265 Vgl. ebd., S. 95.

266 Dazu ausführlicher Kapitel II.4. und Kapitel II.5.

das Schema des Säkularisierungsnarrativs in der Bewegung der (westlichen) Gesellschaft weg von einer vormodernen Verschmelzung von Politik und Religion hin zu einer Trennung von Politik, Wissenschaft und Religion. Eine solche moderne Gesellschaft ist liberal, demokratisch und fördert Meinungsfreiheit. Um diese Errungenschaften zu verteidigen, muss Religion auf den privaten Bereich beschränkt bleiben.<sup>267</sup> Es wird also ein (potentieller) Konflikt zwischen Religion und einer liberalen, demokratischen Gesellschaftsordnung aufgemacht, der sich tief in das kulturelle Gedächtnis eingegraben hat, ungeachtet der Argumente, die dagegen ins Feld geführt wurden und werden.<sup>268</sup>

Koschorke sieht vor allem drei Gründe für diesen Erfolg. Der erste Grund ist, dass das Narrativ aus zwei eigentlich diametral entgegengesetzten Perspektiven heraus erzählt werden kann. Entweder ist es eine Fortschrittserzählung, die den Aufstieg der modernen Gesellschaft aus ihrer vormodernen religiösen Verfangenheit feiert. Oder es steht unter dem Motto von Max Webers Begriff der „Entzauberung“ und beklagt den Verlust von Transzendenz und Sinn. Das Säkularisierungsnarrativ kann Fortschrittsfreude und Zivilisationskritik in sich aufnehmen und so den Konflikt aus beiden Perspektiven erzählen, ohne selbst an Glaubwürdigkeit zu verlieren.<sup>269</sup> Zweitens wirkt es sowohl exkludierend als auch inkludierend, indem es die Religion zwar aus der Mitte der Gesellschaft an ihren Rand drängt, ihr dort aber auch ihren ‚legitimen‘ Platz zuweisen kann. Auf diese Weise ist die fortwährende Präsenz von Religion innerhalb der Gesellschaft gleich erklärt, entsprechend eingeordnet und das Narrativ weiter stabilisiert.<sup>270</sup> Zu guter Letzt ist das Säkularisierungsnarrativ drittens eng mit einer negativen Variante der Moderne-Erzählung verknüpft. Diese Moderne-Erzählung ist durch Begriffe wie ‚Entfremdung‘, ‚Auflösung‘ und ‚Ausdifferenzierung‘ geprägt, die die moderne Gesellschaft von einer (vermeintlichen) homogenen, harmonischen und weniger komplexen vormodernen Gesellschaft abgrenzen und so ihre Identität geben sollen.<sup>271</sup>

267 Vgl. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, S. 258f.

268 Vgl. ebd., S. 259.

269 Vgl. ebd., S. 260.

270 Vgl. ebd., S. 261.

271 Vgl. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, S. 262f.

Maßgeblich zu dieser Entfremdung und Ausdifferenzierung beigetragen hat dem Narrativ zufolge die Säkularisierung, auch wenn sich das in den tatsächlichen herrschenden gesellschaftlichen Strukturen nicht so ohne weiteres nachweisen lässt.<sup>272</sup>

Unabhängig davon, inwieweit man Koschorke in seiner Rekonstruktion der Säkularisierung folgen möchte, wird doch deutlich, wie die Operatoren in der Praxis wirken. Indem sich auf das Phänomen des Verhältnisses von Kirche und Staat in der Fülle der gesellschaftlichen Prozesse der letzten drei Jahrhunderte konzentriert wird, erhält die Moderne-Erzählung ein Proprium, das es gegenüber den Erzählungen der vorherigen Epochen auszeichnet. Die Komplexität der Entwicklung zur modernen Gesellschaft wird reduziert und gleichzeitig auf ein Problemschema gebracht, das es zu verhandeln gilt. Das Problem ist je nach Erzählperspektivwahl entweder die Übergriffigkeit der Religion gegenüber der Politik oder der Verlust von Sinn, wobei beide Problemstellungen genug ‚Realwiderstand‘ in den gesellschaftlichen Prozessen beziehungsweise Reibung mit der Wirklichkeit haben, um als tatsächliches Problem wahrgenommen werden zu können. Es zeigt sich, wie die Erzählperspektivwahl die Aussageabsicht des Narrativs verändert und wie die vorgeschlagene Lösung, nämlich die Verortung der Religion im Privaten beziehungsweise in der Peripherie der Gesellschaft, offensichtlich noch nicht in der Lage ist, das Problem abschließend zu lösen. Dennoch schafft diese Verortung eine Variation radikalerer Säkularisierungserzählungen, die das Ende der Religion bereits im 19. Jahrhundert antizipiert haben. Durch diese flexible Anpassung an die Entwicklung der extradiegetischen Umgebung wird das Narrativ stabilisiert und durch das Offenlassen des erzählerischen Endes entsteht ein Handlungsimpuls, der entweder das Vorantreiben der Säkularisierung oder den Rückgewinn von Transzendenz und Sinn verstärken soll. Die Festlegung des wir/sie-Verhältnisses erlaubt die diachrone und synchrone Abgrenzung von mehr oder weniger säkularisierten Gesellschaften nach außen und mehr oder weniger säkularisierten Gruppen innerhalb der Gesellschaft, was das Profil einer ‚modernen‘ (Teil-)

272 So erweist sich allein schon die Nullsummenrechnung von mehr Frömmigkeit früher und weniger heute als reine Konstruktion (vgl. ebd., S. 261).

Gesellschaft schärft und so identitätsstiftend wirkt. Auf die gleiche Weise wird auch Geschichtspolitik betrieben und das Bild einer utopischen oder dystopischen Vergangenheit als Schablone für eine ideale Zukunft genutzt. Damit wird nicht nur die kollektive Erinnerung der Vergangenheit geprägt, sondern ein Deutungshorizont für die Gegenwart zur Verfügung gestellt. Deswegen kann das Säkularisierungsnarrativ auch nicht einfach aufgegeben werden, sondern müsste in seiner orientierungs- und identitätsstiftenden Funktion durch ein anderes Narrativ ersetzt werden.<sup>273</sup>

Aus theologischer Sicht ist diese Interpretation des Säkularisierungsnarrativs deswegen interessant, weil sie zum einen offenlegt, wie der vermeintliche Konflikt zwischen Religion und (moderner) Gesellschaft konstruiert wird und wie das Säkularisierungsnarrativ seine Plausibilisierungskraft in erster Linie narrativen Operationen zu verdanken hat. Zum anderen wird deutlich, wie Narrationen gegensätzliche Deutungsansätze im Schema des gleichen Narrativs einbinden kann. Das verweist auf die grundsätzliche Eigenschaft der Narration widersprüchliche Tendenzen zu integrieren. Diese Ambiguitätstoleranz wiederum ist einer der Hauptgründe dafür, warum religiöse Weltdeutungen gerne auf Narrationen zurückgreifen.

Denn wie in den Ausführungen zu den Operatoren deutlich wurde, selektiert und organisiert Narration Wahrnehmungen und Erlebnisse und macht sie so zu intelligiblen Erfahrungen. Damit übernimmt die Narration eine epistemologische Funktion. Der große Unterschied aber zur Strenge einer wissenschaftlichen Theorie ist, dass Narrationen in der Lage sind, Widersprüche und Spannungen in sich aufzunehmen und in ein produktives Mit- und Gegeneinander umzusetzen. Daraus entsteht ein enormes kulturelles Produktionspotential, das durch eine narratologisch orientierte Kulturtheorie auch angemessen aufgearbeitet werden kann. Koschorke demonstriert das an der „Koexistenz konfligierender Normenpaare“, die sich durch die gesamte Kultur ziehen und die eben durch ihre Unauflösbarkeit ihre Wirkung entfalten.

273 S. dazu auch Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, S. 264f.

ten.<sup>274</sup> Im Kontext des Christentums vereinigt beispielsweise die Darstellung Marias als reine Jungfrau und gleichzeitig als die liebende Mutter ein konfligierendes Normenpaar in sich, das eine lange Tradition an gesellschaftlichen Rollenmustern und kulturbildenden Erzählungen produziert hat. Beide Motive sollen als Vorbild für Frauen dienen, doch kann keine Frau beiden gleichzeitig gerecht werden. Dennoch bleiben beide Motive nebeneinander bestehen, ohne sich gegenseitig aufzuheben.<sup>275</sup> Ähnliches gilt für den narrativen Komplex um die Theodizee, der Erzählungen vom guten, allmächtigen Gott und dem erfahrbaren Bösen in der Welt nebeneinander bestehen lässt. Würde das Christentum nur das Bild des guten, allmächtigen Gottes kennen, wäre das vielleicht in sich kohärenter, doch hätte es keinen Raum, um all das Leid in der Welt zu verhandeln. Umgekehrt liegt in der Vorstellung, dass das Böse nicht ebenso mächtig ist wie der eine Gott, eine eigene Kraft.<sup>276</sup> Vor dem Hintergrund dieser Ambiguitätstoleranz überrascht es nicht, dass religiöse Weltdeutungen, wie das Christentum, das viele epistemologische Spannungen kennt,<sup>277</sup> eine hohe Affinität zur Narration haben.<sup>278</sup> Hinzu kommt, dass Narration im Gegensatz zu hochkomplexen theologischen Theorien, die sich mit Problemstellungen wie der Theodizee elaboriert auseinandersetzen, in ihrer Verarbeitung und Deutung entsprechender Wahrnehmungen und Erlebnisse deutlich demokratischer ist. Schließlich setzt sie kein oder kaum theologisches Wissen oder theoretische Strenge voraus. Erzählungen ermöglichen also sowohl das

274 Vgl. ebd., S. 371f. Neben der Religion finden sich konfligierende Normenpaare etwa auch im Politischen und in der Philosophie, wie in der Spannung zwischen Rechtslegitimität und Legalität. Ein gerichtliches Urteil mag von Rechtswegen legal sein, doch ob es auch legitim ist, ist eine andere Frage. Legalität ohne Legitimität könnte auch (moralisches) Unrecht juristisch kodifizieren, wie die Geschichte zeigt. Eine konkrete Legitimierung ohne Legalität stößt wiederum immer auf andere Legitimierungsstrategien und müsste schließlich absolut gesetzt werden. Eine plurale Gesellschaft, in der alle zumindest theoretisch zu ihre Recht kommen würden, wäre so kaum möglich (vgl. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, S. 378. Ein anderes Beispiel ist laut Koschorke die Spannung zwischen Freiheit und Gleichheit (vgl. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, S. 380f.).

275 Vgl. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, S. 372.

276 Vgl. ebd., S. 374.

277 Als weitere Spannungsmomente können in ihrer theologischen Formulierung die Zwei-Naturen-Lehre, das ‚schon jetzt und noch nicht‘ des Reiches Gottes und das Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche genannt werden.

278 Zur theologischen Auseinandersetzung mit der Narration s. Kapitel IV.

Aushalten von Spannungen als auch eine demokratische, non-elitäre Verhandlung dieser Spannungen.

Da sich die Spannungen nicht abschließend auflösen lassen, findet der dynamische Aushandlungsprozess zwischen den beiden Polen keinen Abschluss und hält die Kultur als Zwischenwelt flexibel aber auch historisch kontingent.<sup>279</sup> Geht man davon aus, dass auch die Rede von Gott von Widersprüchlichkeiten geprägt ist, die sich in den unterschiedlichen Ansätzen niederschlagen, dann kann die Narration dabei helfen, zu erklären, wie diese Ansätze nebeneinander bestehen können und wie sie sich gegenseitig beeinflussen.

Selektion und Organisation sowie produktive Integration von Widersprüchen können soweit als die Hauptfunktionen der Narration in der Kultur als Zwischenwelt festgehalten werden. Als weitere Funktionen, die vor allem für die Kultur als Zwischenwelt wichtig sind, muss noch die Stabilisierung und Destabilisierung von Institutionen genannt werden. Laut Koschorke sollen Institutionen das Individuum und die Gesellschaft davon entlasten, jede einzelne Handlung, Interaktion und Erwartung gesondert begründen und motivieren zu müssen. Institutionen sind eine Form der Sozialfiktion<sup>280</sup> und erfüllen ihre Funktion so lange sie durch das gesellschaftliche Vertrauen getragen werden<sup>281</sup>. Sie stellen einen unentbehrlichen Baustein der Kultur als Zwischenwelt dar, weil sie die Komplexität der Wirklichkeit reduzieren und so das Individuum sowie die Gesellschaft handlungsfähig machen. Müsste auf der subjektiven oder der intersubjektiven Ebene jede einzelne Handlung stets neu begründet und motiviert werden, würde das viel Zeit und Energie in Anspruch nehmen, was die Wirklichkeitsbewältigung enorm erschweren würde.

Narrationen spielen bei der (De-)Stabilisierung von Institutionen eine wichtige Rolle. Je mehr eine Institution beispielsweise über unterschiedliche Entstehungsgeschichten verfügt, desto stabiler ist sie. Fällt eine aus, können die anderen den Ausfall kompensieren und Institution weiterhin legitimieren. Außerdem können Konflikte um die „Spielre-

279 Vgl. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, S. 370–372 und S. 383.

280 S. dazu ausführlich Kapitel III.

281 Vgl. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, S. 310f.



geln“ der Institutionen im Rahmen untergeordneter Narrative diskutiert werden, während das Grundnarrativ erst bei großen systembedrohenden Konflikten angegriffen wird. Durch ihre inhärente Dynamik helfen Narrationen außerdem dabei, Institutionen flexibel zu halten und nicht erstarren zu lassen. Zu guter Letzt stärken Narrationen Institutionen dadurch, dass sie viele unterschiedliche, teils widersprüchliche und nicht immer ganz durchsichtige Normen, Referenzen und andere Elemente miteinander verbinden und neben einander stehen lassen können.<sup>282</sup> Institutionen wiederum bauen nicht nur auf dem Vertrauen in ihre Wirkung auf, sie können das Vertrauen in eine Handlung auch stärken, deren Konsequenzen in der Zukunft ungewiss sind. Das gilt etwa für wirtschaftliche Transaktionen, bei denen eine Partei in Vorleistung geht, mit der Hoffnung auf den zukünftigen Ausgleich.<sup>283</sup> Das gilt aber auch für das Vertrauen in den Rechtsapparat, der eine Ungerechtigkeit begleichen soll, anstatt dass man das Recht selbst in die Hand nimmt.<sup>284</sup> Allerdings ist davon auszugehen, dass gerade so große Versprechungen, wie eine umfassende Gerechtigkeit, kaum einzulösen sind. Deswegen muss die Erfüllung solcher und ähnlicher Versprechungen narrativ in die Zukunft verlagert werden, sei es durch religiöse oder säkulare Erzählungen. Für die Stabilität der Gesellschaft und ihrer Institutionen sind solche Erzählungen unentbehrlich.<sup>285</sup> Erzählungen, die dieses Vertrauen unterminieren, wie etwa gegenläufige Entstehungsgeschichten oder Erzählungen über die Unzuverlässigkeit und Korruption, destabilisieren umgekehrt natürlich Institutionen.<sup>286</sup>

Bestimmt man den Narrationsbegriff auf der intersubjektiven Ebene über seine pragmatischen Funktionen der Selektion und Organisation, produktiven Ambiguitätstoleranz und (De-)Stabilisierung im Raum

282 Vgl. ebd., S. 314.

283 Vgl. ebd., S. 302.

284 Dazu ausführlich vgl. ebd., S. 300–302.

285 Vgl. ebd., S. 311. Auch aus metaphysischer Perspektive sind solche Verlagerungen in die Zukunft zur Stabilisierung des Systems unentbehrlich. So muss beispielsweise der reduktionistische Naturalismus der Erfüllung seines ‚Versprechens‘, dass sich die gesamte Wirklichkeit mithilfe der Naturwissenschaften erklären lässt, ebenfalls in eine unbestimmte Zukunft verlagern, da sich diese allumfassende Erklärung gegenwärtig noch in ansatzweise abzeichnet (s. Kapitel IV.4.b)).

286 Vgl. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, S. 312f.

der Kultur, dann wird deutlich, inwieweit Koschorkes Narrationsbegriff ein aktiver und damit fiktionaler ist.<sup>287</sup> Die Anwendung der narrativen Operatoren ist ein ebenso gezieltes Vorgehen selbstbewusster Subjekte wie die Gestaltung spannungsreicher Wechselverhältnisse und das (De-)Stabilisieren von Institutionen. Es kann allerdings gefragt werden, ob diese Prozesse tatsächlich immer so gesteuert gestaltet werden, wie Koschorkes Gleichsetzung von Fiktion und Narration impliziert. Manche Narrative und daraus resultierende Strukturen scheinen sich ab einer gewissen Reichweite zu verselbstständigen, ohne das einzelne Subjekte oder ein Kollektiv bewusst an dessen Verbreitung beziehungsweise an deren Strukturen arbeiten. In diesem Phänomen kann die Grundintuition des passiv-reduktionistischen Ansatzes gesehen werden, das am Beispiel Dennetts weitreichender Memtheorie dargestellt wird, die nicht nur den aktiven Ansatz konterkariert, sondern paradigmatisch vorführt, welche metaphysischen Implikationen eine reduktionistische Kulturtheorie mit sich führt.

Dennett vertritt den Anspruch, dass sein reduktionistischer Entwurf konsequent die Erkenntnisse der biologischen Evolutionstheorie auf kulturelle Phänomene überträgt und so eine durchgängig einheitliche Kulturtheorie entwirft, die dem (vermeintlich reduktionistischen) Anspruch der Wissenschaftlichkeit standhält. Dennett schlägt mit seinem Entwurf den konsequentesten und radikalsten reduktionistischen Ansatz vor. Würde er sich als plausibler als die bisherigen Ausführungen erweisen, würde das die obige Bestimmung des Narrationsbegriffs und seiner Rolle für die Kultur als Zwischenwelt obsolet machen.

Kurz zusammengefasst, laufen nach Dennett im Raum der Kultur ungesteuerte, blinde Prozesse ab, die von Subjekten weder produziert noch durchschaut oder irgendwie beeinflusst werden. Das ist allein schon deswegen nicht möglich, weil es für Dennett das selbstbewusste Subjekt nicht gibt (s.u.). Vielmehr handelt es sich bei den Prozessen um sogenannte Meme. Dennett führt das Konzept der Meme in Anschluss an den britischen Biologen Richard Dawkins (\*1941) ein. Meme sind analog zu Genen informationelle Strukturen, die danach streben, sich

287 S. dazu ausführlich Kapitel II.4. und Kapitel II.5.

immer weiter zu vermehren.<sup>288</sup> In Form von Wörtern aber auch anderen informationellen Strukturen, wie Verhaltensmustern, Gedankengut, Traditionen, Riten, Warnungen und Trends reproduzieren sich Meme, in dem sie sich von Mensch zu Mensch „fortpflanzen“. Sie sind in diesem Sinne der Grundbaustein jeder Kultur, die sich über die Wahrnehmung des Menschen verbreiten und in dem Maße, in dem sich Meme verändern, wandeln sich auch Kulturen.<sup>289</sup> Meme sind also nicht notwendigerweise Narrationen, sondern können etwa auch modische Haarschnitte oder Melodien sein.

Entscheidend ist, dass es sich bei der Reproduktion der Meme nicht um einen bewusst gesteuerten Vorgang handelt. Meme haben gewissermaßen ihren eigenen ‚Willen‘. Sie wollen verwendet und dadurch vermehrt werden und sie vermehren sich einfach, weil sie es können. Wie bei Viren steht dahinter keine höhere Intelligenz oder ein konkretes Ziel in der Zukunft.<sup>290</sup> Verändern sich Meme, handelt es sich typischerweise um Übertragungsfehler oder um eine Anpassung an neue Umstände.<sup>291</sup> Zugrunde liegt Dennetts Überzeugung, dass der Mensch kein selbstbewusster Akteur, sondern eigentlich eine unbewusste Maschine ist, dessen Gene mithilfe der Meme die Illusion eines selbstreflexiven Geistes schaffen, um die eigene Vermehrung zu fördern.<sup>292</sup>

Es ist also nicht der Mensch, der bewusst Informationen von Generation zu Generation weitergibt, aktiv seine künftigen Handlungsstrategien entwickelt und die Kultur als Zwischenwelt nutzt, um die Wirklichkeit intelligibel zu machen, wie bei Boyd, Eibl und Koschorke. Dennett kann so eine Kulturgeschichte ohne aktive Akteure schreiben und elegant biologische und kulturelle Evolutionstheorie parallelisieren. Moderateren reduktionistischen Entwürfen oder auch Theorien, die nicht die Evolutionstheorie als Grundlage nutzen, wirft Dennett vor, noch in vorwissenschaftlichen Weltbildern zu verharren.<sup>293</sup>

288 Vgl. Dennett, *Von den Bakterien zu Bach – und zurück*, S. 214–216 und noch einmal ausführlicher Dennett, *Von den Bakterien zu Bach – und zurück*, S. 250–252.

289 Vgl. Dennett, *Von den Bakterien zu Bach – und zurück*, S. 231f.

290 Vgl. ebd., S. 257–259.

291 Vgl. ebd., S. 259–261.

292 Vgl. ebd., S. 266f.

293 Vgl. ebd., S. 270.

Hätte Dennett Recht mit seinem Anspruch an die Wissenschaftlichkeit von Theorien und mit seinen anthropologischen und kulturtheoretischen Annahmen, dann wären sämtliche Versuche menschlicher Wirklichkeitsbewältigung und -deutung reine Illusion, die allein der Reproduktion von Genen und Memen dient. Narration wäre nicht das Medium eines gesellschaftlichen Aushandlungsprozesses, sondern eine Ansammlung von Memen, die versuchen, sich im evolutionären Überlebenskampf durchzusetzen. Darüber hinaus würde jeder Transzendenzbezug und jede Vorstellung eines aktiven Agenten, der bewusst seine Geschicke und die der Kultur steuert, Ausdruck eines vorwissenschaftlichen Weltbildes darstellen.

Allerdings ist das Konzept der Meme mit einigen theoretischen Schwierigkeiten verbunden. Die Schwierigkeiten beginnen schon bei der problematischen Analogiebildung von Genen und Memen, auf die etwa Eibl hinweist. Wie oben kurz erwähnt, basiert sie auf Dawkins Rede vom egoistischen Gen, das schon in sich eine Metapher ist. Man schreibt hier einer konkreten Ansammlung komplexer biologisch kodierter Informationen die Intention zu, sich beständig zu vermehren, im Zweifel auch auf Kosten der anderen Gene. Nun ist klar, dass Gene nicht wirklich egoistisch sein können, da sie nicht über Intention verfügen. Sie replizieren sich, weil sie evolutionär so veranlagt sind, nicht, weil sie es wollen. Die Metapher, die die biologischen Vorgänge veranschaulichen soll, funktioniert also auf der Grundlage des Kunstgriffs unbewussten, zweckgebundenen Phänomenen Intention zuzuschreiben. Mag dieser Kunstgriff im biologischen Kontext vielleicht noch eine gewisse Berechtigung haben, ist die Möglichkeit einer Übertragung in den kulturellen Kontext aus zweierlei Gründen fraglich. Zum einen ist nicht ganz klar, was ein Mem eigentlich genau sein soll. Während Gene eine konkret identifizierbare Menge im Organismus sind, die sich von anderen Mengen abgrenzen lassen, ist das bei Memen nicht so. Ein Mem kann sowohl der einzelne Ton eines Beethoven-Stückes, eine Tonabfolge, wie die Eröffnung der fünften Symphonie oder aber auch das ganze Stück sein. Ein einzelnes Wort ist ein Mem, ebenso wie Hamlets Ausruf „Sein oder nicht sein – das ist hier die Frage“ oder das ganze Werk Shakespeares. Eine konkrete Bedeutung respektive einen spezifischen semantischen Inhalt bekommen sie aber

jeweils nur im Zusammenspiel mit anderen Memen, die ebenfalls alle möglichen Gestalten annehmen können. Das Mem ist also ein deutlich unschärfer beschreibbares Phänomen als das Gen und damit in ihrem Mehrwert für eine Kulturtheorie zumindest fraglich.<sup>294</sup>

Zum anderen ist nicht klar, wie eigentlich ein Mem seinen „Wirt“ dazu bringen soll, es zu benutzen und damit ‚aufzunehmen‘. Verwendet man Dennetts Analogie der Meme mit sich verbreitenden Viren, bedient man sich wieder eines Kunstgriffs. Viren bewegen sich eigenständig und tragen in sich die Mechanismen der Replikation, während beispielsweise Wörter nichts von dieser Eigenständigkeit aufweisen. Anders gesagt: Viren sind Lebewesen, Meme nicht, womit der ontologische Status von Memen fraglich wird. Denn zum einen beschreibt Dennett sie als Metapher, bei derer Verwendung man die dahinterstehenden „nackten Tatsachen“ nicht vergessen darf.<sup>295</sup> Zum anderen geht er von ihrer realen Existenz aus, da Meme aus Wörtern bestehen und Worte existieren. Mit welchen „nackten Tatsachen“ diese Existenzbehauptung gestützt werden soll, sagt Dennett nicht.<sup>296</sup>

Der entscheidende Einwand scheint aber zu sein, dass es sich beispielsweise bei Wörtern nicht um blinde, minimale ‚Akteure‘ handelt, sondern um semantisch aufgeladene Buchstabenkombinationen, die von selbstbewussten, aktiven Agentinnen ins Leben gerufen, fortlaufend neu geschaffen und im Zweifelsfall aufgegeben werden. Ähnliches gilt für andere kulturelle Phänomene. Denn auch wenn es sicherlich stimmt, dass viele kulturelle Veränderungen unbewusst vonstattengehen und -gehen, gibt es in der Kulturgeschichte doch deutliche Beispiele für bewusste Problembewältigung. Darunter fallen zum Beispiel die Einführung der Demokratie in Deutschland, die Bekämpfung von Rassismus und Antisemitismus und die Verwendung von möglichst gerechter Sprache. Sollte Dennetts Beschreibung des Menschen als geistlose Maschine und Meme als blinde Prozesse zutreffen, könnte man die aktuelle gesellschaftliche Debatte um gerechte Sprache vielleicht tatsächlich als einen darwinistischen Kampf der Genderstern-

294 Vgl. Eibl, *Kultur als Zwischenwelt*, S. 105–107.

295 Vgl. Dennett, *Von den Bakterien zu Bach – und zurück*, S. 215.

296 Vgl. ebd., S. 250.

chen-Meme gegen die Meme des generischen Maskulins interpretieren. Der praktische Mehrwert einer solchen Beschreibung lässt sich jedoch anzweifeln.<sup>297</sup> Man müsste die Machtdynamiken innerhalb einer Gesellschaft dann anders denken und könnte Menschen nicht für ihr Handeln verantwortlich machen.<sup>298</sup> Die Grundintuition Dennetts, dass nicht alle gesellschaftlichen Prozesse konkreten Intentionen folgen, kann aber insoweit gewürdigt werden, dass eine narrative Kulturtheorie, die den aktiven Narrationsbegriff zugrunde legt, auf intersubjektiver Ebene auch Raum für nicht-bewusst gesteuerte Prozesse lassen muss. Dieser Raum kann etwa in der unabsehbaren Entwicklung des dynamischen Aushandlungsprozesses gesehen werden. Schließlich gibt es keine Agentin, die das jeweilige (Zwischen-)Ergebnis, das sich aus der Wechselwirkung der verschiedenen narrativ verarbeiteten Intentionen ergibt, bestimmt. In diesem Sinne ist das (Zwischen-)Ergebnis kein bewusst erreichtes Ziel, sondern nur Zwischenstation einer von vielen Intentionen beeinflussten Entwicklung, der allerdings ein bewusster Gestaltungswille zugrunde liegt.

Auf intersubjektiver Ebene lässt sich also die Bestimmung des Narrationsbegriffs insoweit konkretisieren, dass Narrationen Komplexität reduzieren, Kontingenz verarbeiten und Wahrnehmungen und Erlebnisse in einen Ordnungs- und Orientierungszusammenhang stellen, indem sie reduzieren, schematisieren, variieren und diversifizieren sowie rahmen, die Sequenzen, die Erzählperspektive und die Gruppenzuordnung festlegen. Sie haben damit einen fiktionalen Charakter und stellen einen Deutungshorizont für Ereignisse zur Verfügung, prägen das kollektive Gedächtnis sowie die Deutung der Vergangenheit und Zukunft und modellieren Konflikte. Erzählungen können Institutionen stabilisieren und destabilisieren, Menschen emotionalisieren und demokratisch an Aushandlungsprozessen teilhaben lassen, zu denen sie sonst keinen Zugang hätten. Dank ihrer Ambiguitätstoleranz können Narrationen Widersprüche in ein Narrativ integrieren und so als Medium eines produktiven Aushandlungsprozesses zwischen zwei Deutungsopo-

<sup>297</sup> Zu einer ähnlichen Einschätzung kommt auch Pigliucci (vgl. Massimo Pigliucci, „The Limits of Consilience and the Problem of Scientism.“ In *Darwin's bridge*, S. 252f.).

<sup>298</sup> Dennett würde tatsächlich die Ethik und das Rechtssystem verändern. Mehr dazu in Kapitel IV.4.d).

len dienen, was aus theologischer Perspektive und für das Verständnis der Rede von Gott besonders interessant ist. Das Ergebnis der Aushandlungsprozesse bleibt dem einzelnen Subjekt aber letztendlich entzogen und nicht jeder Aushandlungsprozess unterliegt bewussten Steuerungen.

Auf diese Weise spielen Erzählungen eine zentrale Rolle für die Kultur als Zwischenwelt, die es dem Menschen ermöglicht, die Wirklichkeit zu bewältigen und zu deuten. Für das apologetische Anliegen der vorliegenden Studie ist wichtig festzuhalten, dass auf intersubjektiver Ebene ein passiv-reduktionistischer Narrationsbegriff, der Narrationen als Ausdruck blinder Prozesse fasst, zwar möglich, aber mit theoretischen und praktischen Schwierigkeiten besetzt ist. Es scheint daher plausibler, davon auszugehen, dass die Rede von Gott nicht ein zufälliges Ergebnis blinder, selbstbezogener Prozesse ist.

Offen geblieben ist bis jetzt noch das Verhältnis von Fiktion und Narration bei Koschorke und wie es zu seinem Panfiktionalismus kommt. Das wird ausführlich in der Diskussion um die metaphysischen Implikationen des aktiven Narrationsbegriffs behandelt.

## II.3 Das narrative Selbst

Die Frage nach dem menschlichen Selbst hat schon die antike Philosophie beschäftigt und fand in Platons dualistischen Substanzenlehre und Epikurs monistischem Atomismus bereits die zwei entgegengesetzten Antworten, die den Rahmen für die folgende einschlägige Ideengeschichte setzen.<sup>299</sup> Während Platon davon ausgeht, dass die Seele als unsterbliche Substanz eine eigenständige ontologische Größe neben dem Körper ist,<sup>300</sup> besteht die Seele bei Epikur genauso aus Atomen wie der restliche Körper, der nach dem Tod zerfällt<sup>301</sup>. Im Laufe der Ideengeschichte wurden beide Ansätze unterschiedlich aufgegriffen

<sup>299</sup> Für einen kurzen historischen Überblick über die philosophische Ideengeschichte des Selbst s. John Barresi und Raymond Martin, „History as Prologue: Western Theories of the Self.“ In *The Oxford handbook of the self*, hrsg. v. Shaun Gallagher, Oxford handbooks online (Oxford: Oxford Univ. Press, 2011).

<sup>300</sup> Vgl. John Barresi und Raymond Martin, „History as Prologue: Western Theories of the Self.“ In *The Oxford handbook of the self*, S. 35.

<sup>301</sup> Vgl. ebd., S. 36.

und modifiziert, bis mit dem Aufkommen der modernen Wissenschaft der Begriff der Seele immer weniger Plausibilisierungskraft hatte und schließlich durch den Begriff des Selbst ersetzt wurde.<sup>302</sup> Auch scheint sich die Debatte in Richtung Epikurs monistischem Atomismus verschoben zu haben. Zumindest geht die Mehrheit der zeitgenössischen Forschung davon aus, dass das Selbst auf den Organismus und sein Gehirn zurückzuführen ist und nicht als eine eigenständige Substanz neben dem Körper besteht.<sup>303</sup> Vor diesem Hintergrund lassen sich drei Problemfelder identifizieren, mit denen sich die aktuelle Forschung vorrangig auseinandersetzt. Erstens wird nach der Erfahrung des eigenen Selbst gefragt. Wie erfahren sich Menschen selbst und wie unterscheidet sich das von Nicht-Menschen? Zweitens wird der ontologische Status des Selbst diskutiert. Wenn das Selbst keine eigenständige Substanz ist, existiert es auf eine andere Weise oder existiert es gar nicht? Drittens wird nach der sozialen Dimension des Selbst gefragt. Inwieweit ist das Selbst von anderen abhängig und welche ethischen Implikationen haben die verschiedenen Konzepte des Selbst?<sup>304</sup>

Die Stärke des Konzepts des narrativen Selbst ist,<sup>305</sup> dass es auf all diese Fragen eine Antwort hat. Die tiefe Grundintuition, die dem Konzept zugrunde liegt, ist, dass die Frage nach dem Selbst typischerweise mit der Erzählung der eigenen Geschichte beantwortet wird. Wie genau diese Erzählung zustande kommt und wie sie das Selbst konstituiert, ist Gegenstand ausführlicher Debatten. Dennoch besteht ein Konsens darüber, dass der Mensch sein eigenes Leben als eine Form der Erzählung der einen oder anderen Art wahrnimmt und dass sich das in seinem Selbst niederschlägt.<sup>306</sup> Damit wird eine vorläufige Antwort auf die erste Frage gegeben. Eine tiefergehende Antwort auf die erste Frage und wie das narrative Selbst auf das zweite und dritte Problemfeld reagiert, soll vorrangig am Beispiel Marya Schechtmans Konzeption

302 Vgl. ebd., S. 42f.

303 Vgl. ebd., S. 54.

304 Vgl. ebd., S. 53f.

305 Für einen ausführlichen Überblick über andere Ansätze, das Selbst und seine Phänomene zu erklären, s. Shaun Gallagher, Hrsg., *The Oxford handbook of the self*, Oxford handbooks online (Oxford: Oxford Univ. Press, 2011).

306 Vgl. Marya Schechtman, „The Narrative Self.“ In Gallagher, *The Oxford handbook of the self* (s. Anm. 299), S. 394.



vorgestellt werden. Da ein plausibles Konzept des Selbst für eine Verortung der religiösen Qualität von Erfahrungen, die der Auslöser für die fiktionale Rede von Gott sein kann, unerlässlich ist und sich damit auch eine starke antireduktionistische Pointe verbinden lässt, soll Schechtmans Ansatz anschließend ausführlich diskutiert und ergänzt werden.

Kurz zusammengefasst besteht die Pointe des narrativen Selbst darin, dass das Selbst durch die narrative Verknüpfung einzelner Erfahrungen des Subjekts zu einer großen Erzählung konstituiert wird. Das Selbst besteht dementsprechend nicht aus einer konkreten Substanz, ist aber auch mehr als eine reine Körperfunktion. Die entstehende Erzählung wird in ihrer Form natürlich beeinflusst von äußeren Faktoren, wie dem sozialen Umfeld und steht in ständiger Wechselwirkung mit seiner Umwelt. Aus einer apologetischen Perspektive ist das Konzept des narrativen Selbst deswegen besonders interessant, weil sich mit ihm mehrere antireduktionistische Pointen verbinden lassen, wie noch weiter auszuführen ist.<sup>307</sup> Für die Bestimmung des Narrationsbegriffs auf subjektiver Ebene ist das Konzept des narrativen Selbst hilfreich, weil sie einmal mehr die selektierende und organisierende Wirkung der Narration veranschaulicht und gleichzeitig zeigt, in welchem Sinne der Narrationsbegriff als ein aktiver gefasst werden kann. Außerdem wird damit das Gegenstück zum narrativen Modell des Inneren des Anderen vorgeführt und mit der Plausibilisierung eines nicht-reduzierbaren Selbst die Grundlage für ein Konzept der religiösen Erfahrung gelegt. Der passiv-reduktionistische Gegenpart wird einmal mehr durch Dennetts memetischen Ansatz vorgestellt.

Das Konzept des narrativen Selbst wird in der Philosophie des Geistes schon länger diskutiert und es gibt eine Vielfalt an verschiedenen Entwürfen.<sup>308</sup> Schechtman ist eine der führenden Vertreterinnen des

**307** Auch aus theologischer Perspektive lassen sich einige Anschlussmöglichkeiten an das Konzept des narrativen Selbst finden. Mühling etwa verbindet mit dem Einschreiben der eigenen menschlichen Selbsterzählung in die göttliche Selbsterzählung offenbarungstheologische und soteriologische Motive (s. dazu ausführlich Kapitel IV.2.a)). Im Folgenden werden diese Anschlussmöglichkeiten nicht weiter diskutiert, da sie für den Argumentationsverlauf der vorliegenden Studie irrelevant sind.

**308** Für einen kurzen Überblick über die verschiedenen Positionen, in ihrer historischen Entwicklung und jeweiligen Kritik s. Marya Schechtman, „The Narrative Self.“ In *The Oxford handbook of the self*.

Konzepts und unterscheidet innerhalb der Forschung zum narrativen Selbst zwischen zwei Polen. Den einen Pol verkörpert Dennetts reduktionistischer Ansatz, der zwar das Selbst als narrativ verfasst, doch im Kern als eine Illusion beschreibt. Für den anderen, explizit antireduktionistischen, Pol steht der sogenannte hermeneutische Ansatz, wie ihn etwa Alisdair MacIntyre (\*1929), Charles Taylor (\*1931) und Paul Ricoeur (1913–2005) vertreten. Der hermeneutische Ansatz geht davon aus, dass die Selbst-Narration sehr linear mit einer klaren ethischen Ausrichtung auf das Gute konzipiert sein muss, sodass jede einzelne Entscheidung des Subjekts zu dieser Narration passt.<sup>309</sup> Schechtman schreibt sich selbst einer Mittelposition zu. Im Gegensatz zu Dennett ist ihr Selbst keine Illusion, aber auch nicht so auf eine Linie und ein konkretes Ziel im Leben festgelegt wie das des hermeneutischen Ansatzes.<sup>310</sup> Im Gegenteil zeichnet es sich durch einen gewissen Realismus und eine hohe Flexibilität aus. Das zentrale Anliegen von Schechtman ist es, die Einheit des Selbst über Zeit und über verschiedene Charaktereigenschaften, wie Überzeugungen, Werte und Wünsche hinweg zu sichern.<sup>311</sup> Die Möglichkeit dieser Einheit ist stark umstritten, da man in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eher von einem fragmentierten Selbst ausgegangen ist.<sup>312</sup> Laut Schechtman führt ein solches Verständnis allerdings zu einem inkonsistenten Konzept des Selbst, das es zu überwinden gilt.<sup>313</sup>

Die Grundannahme von Schechtmans „*Narrative Self-Constitution View*“<sup>314</sup> besteht darin, dass jeder Mensch seine zeitübergreifenden Erfahrungen und sein daraus resultierendes Selbstbild narrativ organisiert und so seine Identität ausbildet. Ein vollwertiges Selbst und dem-

309 Vgl. ebd., S. 395–397.

310 Vgl. Marya Schechtman, „The Narrative Self.“ In *The Oxford handbook of the self*, S. 398.

311 Vgl. Marya Schechtman, *The constitution of selves* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996), S. 1f.

312 Diese Fragmentierung wurde beispielsweise durch feministische und post-koloniale Forschungsansätze herausgearbeitet (vgl. John Barresi und Raymond Martin, „History as Prologue: Western Theories of the Self.“ In *The Oxford handbook of the self*, S. 51f.).

313 So werden etwa Zuschreibungsfragen von Verantwortung oder des Selbsterhaltungstriebes unklar, wenn es kein konkretes Selbst gibt, dem man etwas zuordnen kann (vgl. Schechtman, *The constitution of selves*, S. 2f.).

314 Für eine vollständige Fassung ihrer Position, die sie später im Detail konkretisiert hat, s. ebd.

entsprechend eine vollwertige Person ist demnach nicht jemand, der nur bei Bewusstsein ist oder nur ein rudimentäres Selbstgefühl hat, wie einige intelligente Tiere. Der entscheidende Unterschied ist, dass durch das Verbinden der einzelnen Erfahrungen zu einer Selbst-Narration<sup>315</sup> eine Deutung der Erfahrungen vorgenommen wird. Diese Deutung nimmt das Subjekt anhand seiner persönlichen Disposition und seiner kulturellen Prägung vor. Wie die Selbst-Narration also konkret ausgestaltet ist, variiert von Person zu Person, von Kultur zu Kultur. Gleichzeitig wird das Narrativ auch von der Umgebung des Subjekts geprägt, also der eigenen körperlichen Verfassung, den klimatischen Bedingungen und so weiter.<sup>316</sup> Das bedeutet auch, dass eine konkrete Erzählung einem konkreten Körper zugeordnet ist. In pathologischen Fällen können auch mehrere Selbst-Narrationen, sprich mehrere Personen, einem Körper zugeordnet sein, niemals aber mehrere Körper der gleichen Person.<sup>317</sup> Festzuhalten ist, dass man die eigene Narration nicht vollständig explizit erzählen können muss, genauso wenig, wie man das eigene Leben durchgehend aus der Perspektive einer Erzählerin erlebt. Die Einordnung einer Erfahrung in die Selbst-Narration erfolgt bewusst oder unbewusst.<sup>318</sup> Was mich mit meinem Selbst als kleines Baby verbindet, ist demnach nicht ein ununterbrochener Bewusstseinsstrom oder allein mein Körper. Vielmehr ist es die rahmende Erzählung meines Selbst, die meine Identität über die Zeit hinweg stabilisiert. Praktisch bedeutet das, dass jeder Mensch sein Leben als eine Erzählung und sich selbst gleichzeitig als Autorin und Protagonistin dieser Erzählung wahrnimmt. Diese Narration muss bis zu einem gewissen Grad allgemein verständlich und kohärent sein, genauere Vorgaben

315 Schechtman benutzt den Begriff „*self-narrative*“. Da sich ihr Begriff des *narrative* mit den bisherigen Ausführungen zu ‚Narration‘ deckt und der Begriff des Narrativs in Anschluss an Koschorke enger bestimmt ist als Schechtmans ‚*narrative*‘, wird im Folgenden von der ‚Selbst-Narration‘ gesprochen.

316 Vgl. Schechtman, *The constitution of selves*, S. 95.

317 Vgl. ebd., S. 131. Der entscheidende Unterschied solcher pathologischen Fällen im Vergleich zu etwa Schauspielerinnen, die temporär in die Erzählung ihrer Rolle schlüpfen, ist, dass die Einnahme einer Rolle immer vor dem Hintergrund der eigentlichen Selbst-Narration vorgenommen wird, während im Falle von pathologischen Fällen mehrere ‚vollwertige‘ Selbst-Narrationen nebeneinander bestehen können.

318 Vgl. Marya Schechtman, „The Narrative Self.“ In *The Oxford handbook of the self*, S. 398.

nennt Schechtman nicht. Es gibt also großen individuellen Spielraum für die Ausgestaltung der eigenen Erzählung.<sup>319</sup>

Schechtmans Strategie, die Einheit des Selbst zu sichern und dabei gleichzeitig die Problemfelder der Selbst-Erfahrung, der Ontologie und der sozialen Dimension zu behandeln, besteht zusammengefasst darin, dass es die zusammenhängende, von der Umwelt beeinflusste und an einen konkreten Körper gebundene Erzählung des Selbst ist, die sich dynamisch im Laufe des Lebens des jeweiligen Subjekts entwickelt und mit der die einzelnen Erlebnisse des Subjekts im Rahmen des narrativen Erfahrungshorizonts gedeutet werden. Die Stärke von Schechtmans Konzepts des narrativen Selbst besteht unter anderem darin, erklären zu können, wie der Mensch seinem Leben einen Sinn geben und ein kohärentes, zeitübergreifendes Selbstbild aufbauen kann. Es nimmt zudem die Gebundenheit des Selbst an den Körper ernst, ohne dabei reduktionistisch zu werden und betont die kulturelle Eingebundenheit des Subjekts.<sup>320</sup> Damit entspricht es nicht nur einigen basalen Intuitionen zum menschlichen Selbst, sondern weist auch eine gewisse Flexibilität in der Konstitution des eigenen Selbst auf, da der Narrationsbegriff weit gefasst wird und so nicht an eine einzige Erzählform oder kulturspezifische Vorgaben gebunden ist. Das macht das narrative Selbst zu einem sehr pluralitätsfähigen Konzept.<sup>321</sup>

Sowohl der Funktion der Narration, einzelne Erlebnisse zu deuten, indem sie in einen übergeordneten Zusammenhang eingeordnet werden, wodurch sie zu Erfahrungen werden, als auch das Wechselspiel mit sozialen beziehungsweise kulturellen Einflüssen erinnern an Koschorkes Narrationsbegriff. Neu hinzu kommt auf der subjektiven Ebene die Bindung der Narration an das Körperliche und die dezidierte Möglichkeit, dass die deutende Einordnung in die Selbst-Narration auch unbewusst vorgenommen werden kann. Letzteres macht einmal mehr deutlich, dass auch ein aktiver Narrationsbegriff passive Momente beinhaltet. Allerdings gibt es gegen das Konzept des narrativen Selbst auch mehrere Einwände, deren Diskussion dabei helfen, die aktiven und passiven Anteile an Schechtmans Narrationsbegriff weiter zu profilieren.

319 Vgl. Schechtman, *The constitution of selves*, S. 96–98.

320 Vgl. Marya Schechtman, „The Narrative Self.“ In *The Oxford handbook of the self*, S. 402.

321 Vgl. Schechtman, *The constitution of selves*, S. 99f.

Ein grundsätzlicher Vorwurf an das Konzept des narrativen Selbst ist, dass Vertreterinnen des Konzepts den Unterschied zwischen echtem Leben und Literatur verkennen würden. Während literarische Werke dadurch charakterisiert sind, dass alles mit einem tieferen Sinn für die Gesamtgeschichte passiert und es sich bei den Protagonisten oft um besondere Figuren handelt, ist das echte Leben kontingent und die jeweiligen Menschen sind typischerweise keine auserkorenen Heldinnen, die die Welt retten müssen. Auch lassen sich nicht immer alle Probleme lösen, geschweige denn das Happy End der Erzählung erreichen. Sich das eigene Leben als eine große ziel- und zweckgerichtete Erzählung vorzustellen ist daher im besten Fall ein Missverständnis und im schlechtesten Fall eine derartige Selbsttäuschung, dass man seinen Bezug zur Realität verliert.<sup>322</sup>

Schechtman antwortet auf diese Kritik, indem sie drei beziehungsweise vier verschiedene Funktionen des narrativen Selbst identifiziert. Als „Kritikerin“ ist es meine Aufgabe, konstant meine Erlebnisse zu hinterfragen, um abschätzen zu können, inwiefern es sich um bedeutungsvolle, sinngebende Erfahrungen oder um einfach kontingente, unwichtige Ereignisse handelt. Da man eben nicht ausschließlich frei über den eigenen Lebensverlauf entscheiden kann, sollte man sich in entsprechenden Situationen als „Co-Autor“ verstehen, der zwar seinen Beitrag zur Erzählung leistet, aber nicht über die volle Gestaltungsfreiheit verfügt. Den Gestaltungswillen für die Erzählung muss man deswegen aber nicht verlieren, denn als Protagonistin kann ich aktiv handeln, um meine Erzählung zu beeinflussen, was mich gleichzeitig auch zur Autorin macht, die die Verantwortung für mein Leben trägt. Das Selbst übernimmt die vier Funktionen als Kritikerin, Co-Autor, Protagonistin und Autor simultan, die nur für Analyse zwecken voneinander getrennt werden.<sup>323</sup>

Diese Einteilung stellt insofern eine gewinnbringende Erweiterung des Konzepts des narrativen Selbst dar, als dass sie dem Subjekt einen

322 Vgl. Marya Schechtman, „The Narrative Self.“ In *The Oxford handbook of the self*, S. 411f. Für eine ausführliche Kritik in dieser Richtung s. Samantha Vice, „Literature and the Narrative Self.“ *Philosophy* Vol. 78, No. 303 (2003).

323 Vgl. Marya Schechtman, „The Narrative Self.“ In *The Oxford handbook of the self*, S. 413f.

größeren und aktiveren Gestaltungsfreiraum zugesteht, der über das einfache Ausfüllen bereits bestehender Rollenmuster hinausgeht und das Selbst durch die Funktionsunterscheidung nicht nur auf ein passives Charakterdasein festlegt. Es ist außerdem trivial festzustellen, dass nicht jede Erzählung mit einem *Happy End* endet oder sämtliche Probleme abschließend gelöst sind. Gerade die Widerstandskraft der Probleme liefert ja Erzählstoff, um immer weiter erzählt zu werden, wie bei Koschorke zu lesen war. Als Kritikerin der eigenen Narration ist man sich der eigenen Kontingenz bewusst und gerade aus all den kontingenten Ereignissen einen sinngebenden Zusammenhang herauszudestillieren, ist die Aufgabe des narrativen Selbst, an der man auch scheitern kann.<sup>324</sup> Die Möglichkeit, das eigene Leben mit dem einer literarischen Figur zu verwechseln, besteht natürlich trotzdem, doch die Gefahr einer derartigen Selbstverfehlung ist auch unabhängig der Konzeption des narrativen Selbst gegeben.

Das Einnehmen der vier Funktionen wiederum zeigt, dass das Subjekt seine Selbst-Narration verschiedentlich aktiv gestaltet, ohne dabei völlig über die eigenen Umstände entscheiden zu können. Hier begegnet das Motiv der bedingten Freiheit wieder, die die Reibung mit Wirklichkeit und den produktiven und kreativen Umgang des Subjekts mit der Wirklichkeit in einer Balance hält. Außerdem kann in diesem Kontext eine gewisse Ambiguitätstoleranz der Narration entdeckt werden, die es dem Selbst erlaubt, die verschiedenen Rollen einzunehmen und etwaige Widersprüche auszuhalten.

Ein weiterer Kritikpunkt ist, dass erst ein basales Selbstbewusstsein dem narrativen Selbst vorausgehen muss, um dem Selbst das Material zu liefern, aus dem die Erzählung gesponnen werden kann.<sup>325</sup> Dieser Kritik ist zuzustimmen. Woher soll das Subjekt wissen, dass all die Erfahrungen seine eigenen sind, die es zu einer Narration zusammenfassen muss, wenn es zuvor nicht zumindest ein basales Selbstbewusstsein entwickelt hat? Es muss also eine Art subjektiven Selbstpol geben, um den herum sich die Selbst-Narration entwickeln kann. Um dieses basale Selbstbewusstsein zu begründen, kann einmal mehr auf die

324 Vgl. Hutter, *Narrative Ontologie*, S. 4.

325 Vgl. Marya Schechtman, „The Narrative Self.“ In *The Oxford handbook of the self*, S. 410.

Evolutionpsychologie zurückgegriffen werden. Folgt man dem portugiesischen Neurowissenschaftler António R. Damásio (\*1944),<sup>326</sup> dann liegt der evolutionäre Ursprung des Selbst-Pols in der Notwendigkeit, Bewusstseinszustände als die eigenen identifizieren zu können. Subjektivität entsteht entsprechend aus der besonderen Perspektive, aus der *ich* die Sinneseindrücke wahrnehme und deute. Dabei handelt es sich um einen ständigen Prozess, durch den das Bewusstsein zum Selbst-Bewusstsein wird.<sup>327</sup> Schon dieser Prozess ist laut Damásio narrativ organisiert, da die Sinneseindrücke chronologisch geordnet, in einen größeren Zusammenhang eingeordnet und in ein Verhältnis zur Außenwelt gestellt werden.<sup>328</sup> Das basale Selbstbewusstsein wird also durch die Fähigkeit konstituiert, Sinneseindrücke als die eigenen zu identifizieren, wobei schon diese Identifizierung narrativ organisiert ist.<sup>329</sup> Festzuhalten ist allerdings, dass es sich dabei nur um eine ganz rudimentäre narrative Organisation handeln kann, da sie ja noch nicht selbstbewusst gesteuert ist. Es handelt sich also um ein weiteres passives Element, das mit in das Konzept des narrativen Selbst aufgenommen werden muss. Nichtsdestotrotz stellt diese Begründung eines basalen narrativen Selbstbewusstseins eine passende Ergänzung zu Schechtmans Konzept des narrativen Selbst dar, da der gemeinsame Bezug zur Narration es erlaubt, eine gewisse formale Kontinuität von Selbstbewusstsein hin zu Selbstbild auszumachen.

326 In seiner Monographie „Im Anfang war das Gefühl. Der biologische Ursprung der Kultur“ entwirft Damasio eine evolutionstheoretisch aufgeladene aber nicht streng reduktionistische Kulturgeschichte (vgl. Damasio, *Im Anfang war das Gefühl*, S. 15). Kultur wird dabei als Werkzeug des Menschen für die Beibehaltung seiner Homöostase dargestellt, was große Affinität zur Rede von der Kultur als Zwischenwelt hat. ‚Homöostase‘ bedeutet ‚Gleichgewicht‘, wobei die beiden Hauptfaktoren ‚Bestehen‘ und ‚Gedeihen‘ sind. Ausdruck der Homöostase sind Gefühle, wobei vereinfacht negative Gefühle für eine unausgeglichene Homöostase stehen und positive für eine ausgeglichene (vgl. Damasio, *Im Anfang war das Gefühl*, S. 34). Gefühle sind in diesem Sinne die Bewertung von Sinneseindrücken, die durch mentale Bilder repräsentiert werden (vgl. Damasio, *Im Anfang war das Gefühl*, S. 172–174). Die Funktion der Kultur wiederum ist es, dem Subjekt dabei zu helfen, seine Homöostase beizubehalten, indem sie beispielsweise sein Gewaltpotential beschränkt (vgl. Damasio, *Im Anfang war das Gefühl*, S. 198–200).

327 Vgl. Damasio, *Im Anfang war das Gefühl*, S. 170f.

328 Vgl. ebd., S. 182.

329 Inwieweit die subjektive Ich-Perspektive eine besondere ist, wird unten in Auseinandersetzung mit Dennett noch weiter zu diskutieren sein.

Die schwerwiegendste Kritik scheint aber der britische Philosoph Galen Strawson (\*1952) vorzubringen, der von sich behauptet, sein Selbst nur episodisch und nicht durch eine durchgehende Narration vereint, wahrzunehmen. Nichtsdestotrotz kann er seinem Leben einen Sinn abgewinnen und hält deswegen die Forderung, sein Leben als eine Art zusammenhängende Erzählung zu verstehen, für überzogen und fast schon schädlich. Strawsons Kritik lässt sich als folgendes Dilemma reformulieren: entweder man fordert, dass *jeder* Mensch sein Selbst narrativ konstituieren muss, also auch Menschen wie Strawson, oder man setzt einen so oberflächlichen Narrationsbegriff an, dass er auch das episodische Selbst mitaufnehmen kann. Wenn aber alles als Narration gelten kann, dann wird der Begriff trivial. Das Dilemma ist allerdings nicht so unlösbar, wie es zuerst den Anschein haben mag. Denn wie bereits festgehalten, können die Erzählungen verschiedene Formen annehmen, also auch eine episodische.<sup>330</sup> Bildlich gesprochen, könnte man dann die Narration mehr mit einer Serie vergleichen als mit einem Spielfilm. Ein Widerspruch zum Konzept des narrativen Selbst ist damit nicht gegeben und der angelegte Narrationsbegriff wird dadurch noch nicht trivial.<sup>331</sup> Das verbindende Element der einzelnen ‚Episoden‘ der Serie wäre zum einen der Körper und zum anderen sagt Strawson selbst, dass *er* sein Selbst nur episodisch erlebt. Das (narrative) basale Selbstbewusstsein scheint also auch bei Strawson intakt und gleichzeitig kann er eine Meta-Aussage über seine Selbst-Erfahrung treffen, die die verschiedenen Episoden seinem Selbst zuordnet. Von diesem Selbstpol ausgehend, scheint es kein Problem zu sein, ein einheitliches narratives Selbst zu entwickeln, das episodisch organisiert ist.

Das Konzept des narrativen Selbst lässt sich folglich ergänzt durch eine Differenzierung der aktiveren und passivieren Aspekte der Selbst-

330 Vgl. Marya Schechtman, „The Narrative Self.“ In *The Oxford handbook of the self*, S. 407–409. Für eine ausführlichere Diskussion s. Daniel D. Hutto, „Narrative self-shaping: a modest proposal.“ *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 15, Nr. 1 (2016). Hutto schlägt eine schwächere Form des narrativen Selbst vor und spricht von „*narrative self-shaping*“, um eine zu starke Fixierung auf einen literatur-orientierten Narrationsbegriff zu vermeiden. Da hier aber ohnehin ein weiter Narrationsbegriff angelegt wird, kann am Begriff des narrativen Selbst festgehalten werden.

331 Vgl. Marya Schechtman, „The Narrative Self.“ In *The Oxford handbook of the self*, S. 409f.



narration und eines umfassenden Narrationsbegriff gegen seine Kritik verteidigen. Auf der subjektiven Ebene zeigt sich nun aber ein Aspekt des aktiven Narrationsbegriffs, der auf der intersubjektiven Ebene nicht so deutlich wurde. Ausgehend vom selbstbewussten Festlegen auf die Einordnung der verschiedenen Einzelerfahrungen und dem dadurch entstehenden Selbst, verfügt das Subjekt über Deutungshorizont für künftige Erfahrungen und kann vor allem im Rahmen dieses Deutungshorizonts selbstverantwortliche Entscheidungen treffen. Für die religiöse Qualität einer Erfahrung ist dieser Deutungshorizont entscheidend, da sich die Qualität im Zusammenspiel von unverfügbarer Wahrnehmung des Gegenstandes und Deutung der Erfahrung einstellt. Die Rede von Gott wird dementsprechend ebenfalls von diesem Deutungshorizont bedingt.<sup>332</sup> Das narrative Selbst verdankt sich in diesem Sinne einer positiven Freiheit,<sup>333</sup> denn die Festlegung auf eine subjektive narrative Ordnung des eigenen Lebens wird zum Ermöglichungsgrund der bedingt freien Gestaltung ebenjenes Lebens als autonomes Selbst. Als selbstverantwortlich und autonom kann das Selbst in diesem Kontext deshalb beschrieben werden, weil es nach dem aktiven Verständnis des Narrationsbegriffs weitgehend selbstständig seine Selbstnarration mit einer gewissen Ambiguitätstoleranz kreiert. Diese Form der positiven Freiheit ist ebenfalls ein typisches Motiv, das verstärkt in der Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Fiktion auftreten wird.

Allerdings steht diesem aktiven Verständnis des narrativen Selbst das passiv-reduktionistische Verständnis gegenüber, wie es beispielsweise Dennett vertritt. Wie bereits erwähnt, spielt gerade die Debatte um das Selbst eine zentrale Rolle in der Gegenüberstellung reduktionistischer und antireduktionistischer Wirklichkeitsdeutungen. Die Auseinandersetzung mit Dennetts reduktionistischer Theorie des Selbst ist also für das apologetische Anliegen dieser Studie unerlässlich.

Kurz zusammengefasst hat der Mensch laut Dennett in der Abfolge blinder Selektionsvorgänge die Kognition als evolutionäre Nische für sich gefunden. Das Bewusstsein lässt sich als ein „System virtu-

332 S. dazu ausführlich Kapitel IV.4.b).

333 Für eine ausführliche Einführung des Konzepts der positiven Freiheit s. Kapitel III, vor allem Kapitel III.5.

eller Maschinen“ im Gehirn verstehen, das kognitive Fähigkeiten entwickelt hat, ohne die eigenen Kompetenzen wirklich zu verstehen.<sup>334</sup> Diese Kompetenzen nutzt der Mensch, um sich durch manipulatives Kommunikationsverhalten einen Vorteil im evolutionären Überlebenskampf zu sichern. Würde er sich nicht manipulativ verhalten, sondern stets seine privaten Gedanken offenbaren, wäre er gegenüber den anderen Kommunikationsteilnehmerinnen klar im Nachteil. Daher muss sich der Mensch in der Kunst der Kommunikation üben, wofür ein gewisser Sinn für das ‚Selbst‘ vonnöten ist. Ohne einem Selbst-Sinn wäre niemand in der Lage zwischen den eigenen und fremden Gedanken zu unterscheiden oder zu wissen, welche der eigenen Gedanken risikofrei offengelegt werden können und welche nicht.<sup>335</sup> Dieses basale ‚Selbst‘ ist allerdings eine Illusion respektive nützliche aber unwahre Fiktion, die die Form einer Erzählung annimmt.<sup>336</sup> Sie soll es dem Menschen ermöglichen, seine kognitiven Fähigkeiten in Kommunikationssituationen anzuwenden. Dennett vergleicht diese Selbst-Illusion mit der Benutzeroberfläche eines Computers. Der Nutzer versteht in der Regel nicht, welche Prozesse im Hintergrund ablaufen, wenn er eine App benutzt, während die Apps nur bildliche Darstellungen jener Prozesse sind. Genauso nutzt der Mensch seine Kompetenzen, ohne die im Hintergrund ablaufenden Prozesse zu bemerken beziehungsweise nachvollziehen zu können. Die Pointe dabei ist, dass er sie auch gar nicht verstehen muss, um zu funktionieren.<sup>337</sup>

Denn dieses Model der „Kompetenz ohne Verständnis“ ist laut Dennett ein typisches Merkmal der Prozesse in der Natur. Tiere und Pflanzen benutzen ihre Fähigkeiten, um ihre Nischen optimal auszufüllen und um sich im evolutionären Überlebenskampf durchsetzen zu können. Damit sind sie größtenteils erfolgreich, ohne jemals ein Verständnis für ihr Tun zu entwickeln.<sup>338</sup> Die Selbstnarration besteht letztend-

334 Vgl. Dennett, *Von den Bakterien zu Bach – und zurück*, S. 369f.

335 Vgl. ebd., S. 375–377.

336 Vgl. Marya Schechtman, „The Narrative Self.“ In *The Oxford handbook of the self*, S. 396f.

337 Vgl. Dennett, *Von den Bakterien zu Bach – und zurück*, S. 375f.

338 Vgl. ebd. S. 103–105.

lich aus Memen,<sup>339</sup> die, wie bereits ausgeführt, blinde Prozesse sind, die nicht bewusst gesteuert werden. Sie bilden ein Selbst, das letztendlich gar kein ‚Selbst‘ ist. Freie Willensentscheidungen, bewusstes Handeln oder die Einheit des Selbst sind dementsprechend ebenfalls Illusionen.

Außerdem kann der Ich-Perspektive, die das eigene Leben als eine Form der Erzählung wahrnimmt und die Teil der Grundintuition des narrativen Selbst ist, laut Dennett nicht getraut werden, da sie zu fehleranfällig ist, um als zuverlässiger Zugang zum eigenen Inneren zu gelten. Da man seiner inneren Prozesse und Erfahrungen nicht unmittelbar einsichtig ist, kann man nur versuchen, ihnen durch Beschreibungen privat auf die Spur zu kommen. Genauso kann man diese Beschreibungen aber auch öffentlich machen, das Gegenüber an seinen Erfahrungen teilhaben und sich im Zweifelsfall korrigieren lassen. Einen solchen verobjektivierenden, „wissenschaftlicheren“ Zugang nennt Dennett „Heterophänomenologie“, die er der unterlegenen „Autophänomenologie“ der Ich-Perspektive gegenüberstellt.<sup>340</sup>

Dennetts Konzeption des narrativen Selbst kann als eine Variante des Illusionismus in der Philosophie des Geistes beschrieben werden, die alle Phänomene des (Selbst-)Bewusstseins auf blinde, mechanische Prozesse im Organismus zurückführt und das (selbst-)bewusste Leben als nützliche aber unwahre Fiktion ‚entlarvt‘. Allerdings sind mit dem Illusionismus im Allgemeinen und Dennetts Variante im Besonderen einige Schwierigkeiten verbunden,<sup>341</sup> die über die grundsätzlichen Probleme der Mem-Theorie, wie sie im vorangegangenen Kapitel beschrieben wurden, hinausgehen.

Es ist zum Beispiel keinesfalls klar, warum der Verweis auf die ‚technischen‘ Hintergründe der ablaufenden Prozesse der Entlarvung einer Illusion gleichkommt. Natürlich wird durch meine Auswahl einer App ein technischer Prozess ausgelöst, doch erstens wird diese Anwendung bewusst von mir als realexistierendes Subjekt gestartet und zweitens ist die Darstellung des Prozesses auf der Benutzeroberfläche keine Illusion im Sinne einer unwahren Repräsentation ganz ande-

339 Vgl. ebd., S. 379.

340 Vgl. ebd., S. 385f.

341 Für einen Überblick über die verschiedenen Varianten des Illusionismus und seine Schwierigkeiten s. Gabriel, *Fiktionen*, S. 250–268.

rer Umstände, sondern eine vereinfachende bildliche Repräsentation tatsächlich ablaufender Prozesse, die nicht nicht-existieren. Der Vergleich mit einer Benutzeroberfläche ist außerdem unglücklich gewählt, denn eine Benutzerfläche ist darauf ausgelegt und davon abhängig von jemandem, der real existiert, benutzt zu werden, was im Sinne Dennetts eigentlich physische Existenz sein dürfte. Einen solchen Benutzer oder Homunkulus, wie Dennett ihn nennt, will er aber eigentlich ausschalten.<sup>342</sup> Ein weiterer Einwand gegen den gesamten Illusionismus ist, dass der Verweis auf die evolutionäre Entstehung und automatisch ablaufende Prozesshaftigkeit eines Gegenstandes ebenfalls noch keine Illusion konstituiert, ansonsten müssten auch alle Zellen, aus denen der menschliche Körper besteht, eine Illusion sein.<sup>343</sup> Das müsste Dennett wiederum bestreiten. Schließlich handelt es sich um sinnlich wahrnehmbare, also naturwissenschaftlich beschreibbare Gegenstände, die den ontologischen Ansprüchen des reduktionistischen Naturalismus genügen würden.

Dennetts Abwertung der „Autophänomenologie“ ist ebenfalls schwer nachzuvollziehen. Vielmehr muss mit dem deutschen Philosophen Axel Hutter (\*1961) an der Besonderheit der Selbsterkenntnis festgehalten werden. Die Besonderheit der menschlichen Selbsterkenntnis liegt für Hutter darin, dass das Selbst nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt seiner Erkenntnis ist und deswegen die Selbsterkenntnis anders zu fassen ist als die Fremderkenntnis. Um dem ‚Selbst‘ auf die Spur zu kommen, muss also zuerst geklärt werden, wie die Selbsterkenntnis überhaupt möglich ist.<sup>344</sup> Hierfür schließt sich Hutter den sprachphilosophischen Überlegungen Ludwig Wittgensteins (1889–1951) an. Das Wort ‚Ich‘ kann demgemäß zweierlei verwendet werden. Entweder wird es als Objektbezug gebraucht, wie „Ich bin auf dem Photo“ oder es hat einen subjektiven Bezug, wie „Ich habe Schmerzen“. Der entscheidende Unterschied zwischen dem objektiven und subjektiven Gebrauch ist, dass ich mich beim objektiven Gebrauch irren kann. Die Person auf dem Photo könnte auch eine andere sein. Bei *meinen* Schmerzen

342 Vgl. ähnlich Gabriel, *Fiktionen*, S. 253.

343 Vgl. ebd., S. 257.

344 Vgl. Hutter, *Narrative Ontologie*, S. 4.

aber kann ich mich nicht irren, weshalb der Subjektbezug des Wortes ‚Ich‘ eine andere Qualität hat als der Objektbezug. Diese andere Qualität besteht darin, dass dieses ‚Ich‘ deutlich schwerer zu fassen ist, da es nicht einfach auf das Objekt ‚Maximilian Schalück‘ reduzierbar ist.<sup>345</sup> Die Aussage „Maximilian Schalück hat Schmerzen“ ist potentiell falsch, während die Aussage „*Ich* habe Schmerzen“ nie falsch sein kann.<sup>346</sup> Selbsterkenntnis kann sich entsprechend nie allein auf ein konkretes Objekt beziehen, denn das würde dem Sinngehalt des Wortes ‚Ich‘ nicht gerecht werden.

‚Ich‘ in seinem subjektiven Gebrauch referiert also nicht auf die gleiche Weise auf etwas wie die Wörter ‚Stein‘ oder ‚Haus‘. Hutter erkennt darin eine „alternative Sinndimension der Sprache“, die nicht im einfachen Objektbezug aufgeht und deshalb zum Medium der Selbsterkenntnis werden kann. Denn so wie der Sinn eines Textes nicht in den Einzelbedeutungen seiner jeweiligen Wörter aufgeht, so wird das Selbst (respektive ‚Ich‘) erst durch die Summe seiner Erfahrungen konstituiert. Hutter nennt dies den „Gesamtsinn oder den Sinnzusammenhang der menschlichen Existenz“.<sup>347</sup> Wenn aber der Sinnzusammenhang, der Gegenstand der Selbsterkenntnis, nicht einfach durch eine Momentaufnahme oder einen einfachen Objektbezug hergestellt werden kann, dann muss mit Blick auf die *zeitlich* ausgedehnte *Lebensgeschichte* des (selbst-)erkennenden Subjekts gesucht werden. Für die weiteren Überlegungen sind dabei die Begriffe der Zeit und der Narration entscheidend.<sup>348</sup>

Laut Hutter erschließt sich der Sinnzusammenhang eines Textes über die zeitliche Abfolge seiner Worte und da die Narration als „Urgestalt eines sprachlichen Sinnzusammenhangs“<sup>349</sup> ebenfalls einzelnen Ereignissen durch ihre chronologische Anordnung einen Sinn gibt,

345 Vgl. ebd., S. 10f.

346 Eine Ausnahme bildet natürlich eine bewusste Lüge, die dann aber auch keine Form der Selbsterkenntnis darstellt.

347 Vgl. Hutter, *Narrative Ontologie*, S. 12.

348 Vgl. ebd., S. 12f.

349 Hutter verweist darauf, dass auch andere Texte einen sprachlichen Sinnzusammenhang herstellen, doch die typischste Form des Sinnzusammenhangs stellt für ihn die Narration dar (vgl. ebd., S. 14 FN4).

kann er von der „narrativen Sinndimension“ der Sprache sprechen.<sup>350</sup> Dementsprechend ist die Selbsterkenntnis als ein Verstehen des narrativen Sinnzusammenhangs der einzelnen Erlebnisse des Individuums zu verstehen.<sup>351</sup> Hutter liefert damit eine antireduktionistische Begründung des aktiven narrativen Selbst, die auf die Besonderheit der Ich-Referenz und die neue Qualität der Erfahrungen, die durch ihre Einordnung in einen größeren Sinnzusammenhang entsteht, aufbaut.<sup>352</sup> Gegenüber Dennett zeigt sie, dass Selbsterkenntnis keinesfalls deckungsgleich mit der Fremderkenntnis ist, geschweige denn durch eine „Heterophänomenologie“ ersetzbar wäre, was einmal mehr die antireduktionistische Pointe des narrativen Selbst schärft.<sup>353</sup>

Mit Blick auf den Vergleich zwischen dem aktiven und passiv-reduktionistischen Narrationsbegriff wird deutlich, dass der Aspekt der positiven Freiheit bei Dennett wegfällt. Zwar ermöglicht die Ausbildung eines illusorischen Selbst dem Organismus eine sichere Kommunikation, doch ist unklar, wer da genau kommuniziert beziehungsweise die vermeintliche Freiheit auslebt, besteht doch der Organismus in all seinen Teilen entweder aus biologischen oder memetischen blinden Prozessen. Hinzu kommt, dass die Selbstnarration dem Organismus gewissermaßen widerfährt, da sie schlicht eine blinde Zusammenstellung von Memen ist. Es kann also nicht von einer bewussten Festlegung der narrativen Ordnung des Selbst die Rede sein. Auf die Ausbildung des Selbst hat der Organismus dementsprechend keinen Einfluss und wie bereits erwähnt, sind freie Willensentscheidungen, bewusstes Handeln und die Einheit des Selbst im Rahmen des passiv-reduktionistischen Narrationsbegriffs ebenfalls Illusionen. Die praktischen Konsequenzen der reduktionistischen Fassung des Narrationsbegriffs scheinen auf der

350 Vgl. ebd., S. 13f.

351 Vgl. ebd., S. 14. Hier lässt sich wieder auf den spielhaften Trainings-Charakter von Erzählungen verweisen, wie er in Kapitel I.3.a) ausgeführt wurde. Wie bereits erwähnt, führt Hutter selbst vor, wie man am Beispiel von Thomas Manns „Jakob und seine Brüder“ seine Fähigkeit der Selbst- und Welterkenntnis ‚trainieren‘ kann.

352 Hutter legt keine genaue Bestimmung seines Narrationsbegriffs vor, wodurch einige Fragen zu seinem Entwurf einer narrativen Ontologie offen bleiben (s. dazu ausführlich Jan Urbich, „Sinn als Existenz.“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 66, Nr. 6 (2018)). Für die weiteren Ausführungen ist das aber nicht relevant und wird nicht weiter verfolgt.

353 Das wird noch deutlicher in Kapitel IV.4.b).

subjektiven Ebene ähnlich wenig erstrebenswert zu sein wie auf der intersubjektiven.<sup>354</sup>

In Anbetracht der theoretischen Schwierigkeiten des Illusionismus, der Unterschätzung der Besonderheit der Ich-Perspektive sowie den wenig erstrebenswerten praktischen Konsequenzen kann mit guten Gründen am aktiven Narrationsbegriff und vor allem an einem antireduktionistischen Verständnis des Selbst festgehalten werden.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass nicht nur die Rekonstruktion des Innern des Anderen narrative Elemente aufweist und antireduktionistisch zu verstehen ist, wie im ersten Kapitel nahegelegt wurde, sondern auch das eigene Selbst narrativ organisiert und nicht-reduzierbar ist. Beides sind fundamentale Aspekte der Wirklichkeitsdeutung im subjektiven Bereich, da sowohl das Verhältnis zu einem Selbst als auch das Verhältnis zum Anderen maßgeblich den Umgang mit der Wirklichkeit prägen beziehungsweise ein wichtiger Teil ihrer ist. Das narrative Selbst baut auf einem narrativen Selbstbewusstsein auf und organisiert einzelne Erfahrungen zum großen narrativen Zusammenhang der Selbstnarration. Dadurch wird ein einheitliches Selbst konstituiert und dem Subjekt ein Deutungshorizont für seine Erfahrungen zur Verfügung gestellt. Auf diese Weise hilft das narrative Selbst die Kontingenz und Komplexität des eigenen Lebens zu bewältigen. Die Fülle der eigenen Erfahrungen wird organisiert und in einen größeren Sinnzusammenhang gestellt. Dieser größere Sinnzusammenhang ist ein wichtiger Faktor für die religiöse Qualität einer Erfahrung und bedingt somit auch die Rede von Gott. Es konnte außerdem gezeigt werden, dass sich ein antireduktionistisches Verständnis des Selbst gegenüber einem reduktionistischen Ansatz als plausibel erweisen lässt. Es spricht also auch auf subjektiver Ebene einiges dafür, dass das Subjekt der Rede von Gott das Selbst als aktiver Agent ist und nicht das zufällige Ergebnis biochemischer Prozesse im Gehirn.

Die Popularität des Konzepts des narrativen Selbst liegt in seinem Potential, Antworten auf die drei Problemfelder der aktuellen Forschung zum Selbst zur Verfügung stellen zu können. Es fällt auf, dass

354 Eine ausführliche Diskussion der praktischen Konsequenzen des Naturalismus wird in Kapitel IV.4. vorgestellt.

auch auf der subjektiven Ebene der Narrationsbegriff über seine Funktionen bestimmt wird und auf eine genaue Definition etwa einer einheitlichen Form der Erzählung verzichtet wird.

Für die Bestimmung des Narrationsbegriffs hat die Betrachtung der subjektiven Ebene ergeben, dass auch der aktive Narrationsbegriff passive Elemente mit in sich aufnimmt, wenn es etwa um die nichtkontrollierbaren Umgebungseinflüsse auf das Subjekt geht. Die Freiheit des Subjekts bei der kreativen und produktiven Selbstgestaltung ist eine bedingte. Außerdem wurde deutlich, dass die Selbstnarration ein Ausdruck positiver Freiheit ist. Bereits von der Betrachtung der intersubjektiven Ebene ist bekannt, dass Narration vor allem einen selektierenden und organisierenden Charakter hat. Ein passiv-reduktionistischer Narrationsbegriff scheint auch auf subjektiver Ebene nicht überzeugen zu können.

## II.4 Metaphysische Implikationen der Narration

Wie die jeweiligen Gegenüberstellungen der aktiven und passiven-reduktionistischen Verständnisse des Narrationsbegriffs gezeigt haben, hat der Narrationsbegriff Implikationen für die Epistemologie, Ontologie und Wahrheitstheorie. Welche genau das sind und welche Rolle das Verhältnis von Fiktion und Narration dabei spielen, kann durch den Vergleich von Koschorkes aktiven und Mühlings passiven phänomenologisch-realistischen Verständnis des Narrationsbegriffs herausgearbeitet und damit die Bestimmung des Fiktionsbegriffs vorbereitet werden. Während für Koschorke alle Narration letztendlich eine Form der Fiktion ist und darüber hinaus sämtliche Wirklichkeitsdeutung fiktional ist, kann Mühling zwar alles Sein zur Narration erklären, grenzt diese aber stark von der Fiktion ab. Allgemein lässt sich Mühling philosophisch in der französischen Phänomenologie verorten. Er schließt sich im ersten Band seiner „Post-Systematischen Theologie“ explizit dem französischen Phänomenologen Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) an, um die Grundlagen seiner narrativen Ontologie zu entwickeln. Theologisch bewegt sich Mühling in der Tradition der hermeneutischen Theologie und entwirft eine Offenbarungstheologie in



Form einer narrativen Theologie. Diese narrative Theologie kann, wie bereits erwähnt, als umfassendster und elaboriertester Entwurf einer narrativen Theologie gelten<sup>355</sup> und wird daher auch für die theologische Reflexion auf den Fiktions- und Narrationsbegriff in Kapitel IV eine wichtige Rolle spielen.

Für Koschorke sind metaphysische Systeme im Kern formalistische Großsysteme, deren Zweck es ist, Wissen zu formalisieren und so die „Wahrheit der Dinge“ zu finden. Im Grunde handelt es sich also um epistemische Operationen.<sup>356</sup> Gegen solche Großsysteme spricht allerdings zum einen, dass sich Wissen niemals vollständig formalisieren lässt (s.o.) und zum anderen, dass solche Großsysteme stets kulturell bedingt sind und von Voraussetzungen zehren, die sie nicht noch einmal aus sich selbst heraus begründen können.<sup>357</sup> Das hängt auch damit zusammen, dass sowohl die kognitive Verarbeitung von Phänomenen als auch die sprachliche Codierung von Erfahrungen niemals das gesamte Phänomen erfassen können und dadurch notwendigerweise selektiv sind. Daraus folgt zum einen, dass Sprache eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber dem referierten Gegenstand hat und auch nur so möglich ist. Zum anderen kann man aber auch sagen, dass das ‚Ding an sich‘ niemals exakt und gewissermaßen stets verfälscht dargestellt wird.<sup>358</sup> Wie oben mehrfach gesehen, wird diese zwangsläufige epistemische Offenheit mithilfe narrativer Mittel kompensiert, um Erfahrungen intelligibel zu machen. Wissen, das narrativ selektiert und organisiert ist, hat dadurch notwendigerweise eine soziale Komponente, die zu einer Abwandlung und sogar Verfälschung der empirischen Umstände führen kann, wie oben am Beispiel der Konfliktnarrative zu sehen war. Es ergibt sich also die Frage, wie sich sicherstellen lässt, dass dieses Wissen auch auf die Umgebung referiert. Koschorke nennt dies die „kulturelle Fremdreferenz“ beziehungsweise den Wirklichkeitsbezug.<sup>359</sup> Die Frage verschärft sich noch einmal, wenn man bedenkt, dass gerade Erzählun-

355 S. dazu Kapitel IV.1. und Kapitel IV.2.

356 Vgl. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, S. 142–144.

357 Vgl. ebd., S. 143.

358 Vgl. ebd., S. 332f.

359 Vgl. ebd., S. 338f.

gen umso glaubwürdiger werden, je mehr sie extradiegetisches „Faktisches“, also Fremdreferenz, mit aufnehmen.<sup>360</sup>

Um die Frage zu beantworten und gemäß seines Ansatzes, dass Wissenssysteme stets dynamische Prozesse sind, entwickelt Koschorke ein referentielles Dreieck, in dem Sozialreferenz (soziale Komponente), Objektreferenz (Fremdreferenz) und Inferenz (Eigenvorgaben des Systems) durch einen ständigen Aushandlungsprozess (vorläufiges) Wissen produzieren.<sup>361</sup> Medium des Aushandlungsprozesses ist die Narration, wodurch eine strenge Gegenüberstellung von ‚Fakt‘ und Fiktion nicht mehr möglich ist.<sup>362</sup> Sozialreferenz und Inferenz ergeben sich aus der Logik der weiten Narrationstheorie und tragen der Einsicht in die kulturelle Bedingtheit und den jeweiligen Systemzwängen Rechnung.<sup>363</sup> Die Objektreferenz darf trotz dieser subjektiven und intersubjektiven Abhängigkeiten aller Erkenntnis nicht vernachlässigt werden. Nicht zuletzt, weil sich ansonsten der Erfolg der Naturwissenschaft nur schwerlich erklären lässt.<sup>364</sup>

Koschorke kann dennoch sagen, dass es ein „narratives Apriori“ gibt und demnach „Fakt“ auf Fiktion folgt und nicht umgekehrt.<sup>365</sup> Daraus lässt sich schließen, dass alle Kultur letztendlich „Text“ ist<sup>366</sup> und eben auch (natur-)wissenschaftliches Wissen bis zu einem gewissen Grad kulturell bedingt ist. Die Objektreferenz ist dabei stets als eine Art Prüfstein der narrativen Verarbeitung des Wissensgehaltes zu verstehen. Sie ist aber kein oberstes Prüfgericht, das abschließend über die Gültigkeit der Referenz urteilen kann. Da jedes epistemische (Groß-) System kulturell bedingt und damit historisch kontingent ist und darüber hinaus widersprüchliche Systeme nicht in einer großen Synthese zusammenlaufen, sondern nebeneinander bestehen bleiben, kann es

360 Vgl. ebd., S. 334.

361 Vgl. ebd., S. 343.

362 Vgl. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, S. 349.

363 Den Einfluss der Sozialreferenz und Inferenz auf wissenschaftliche Wissenssysteme hat Thomas. S. Kuhn eindrücklich herausgearbeitet (s.u.).

364 Vgl. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, S. 386–388.

365 Vgl. ebd., S. 23.

366 Vgl. ebd., S. 371.

nur eine Vielzahl an Gerichtshöfen geben, die alle Urteile aus der eigenen Perspektive fällen.<sup>367</sup>

Ursprung der Spannung zwischen Objektreferenz und Sozialreferenz ist laut Koschorke der unsichere epistemische Status des Ding an sich in der Moderne, wie er an Kant exemplarisch vorführt.<sup>368</sup> Koschorke scheint Kants Rede vom Ding an sich gemäß der sogenannten Zwei-Welten-Interpretation zu rekonstruieren, nach der zwar alle echte Erkenntnis vom Ding an sich ausgeht, das Ding an sich jedoch jenseits der menschlichen Erkenntnis liegt. Die Welt, die sich vom Ding an sich ableitet, ist die Welt der Erscheinung, die Welt, die der Mensch erkennt. Sie ist aber zu unterscheiden von der Welt des Ding an sich, die grundsätzlich nicht für den Menschen erkennbar ist.<sup>369</sup> Es besteht also ein unüberwindbarer epistemischer Graben zwischen der Welt der Erscheinung und der Welt des Ding an sich, der dazu führt, dass die menschliche Wirklichkeitsdeutung niemals mit Wirklichkeit an sich übereinstimmen kann. Diese grundsätzliche Unterscheidung führt letztendlich in den Panfiktionalismus, wie sich unten zeigen wird.

Laut Koschorke ist Kants System inkohärent, weil er die Existenz von etwas annehmen muss (dem Ding an sich), von dem er gar nichts wissen kann. Koschorke sieht darin einen Beleg dafür, dass hier auf widerläufige narrative Strukturen zurückgegriffen werden muss (die Erzählung von der erkannten und der nicht-erkennbaren Welt), damit Kants System aufgehen kann.<sup>370</sup> Er folgert daraus, dass zwischen Wahrheit und Erfindung (Fiktion) nicht in letzter Konsequenz unterschieden werden kann, weil Kulturen ihre eigenen Begründungszusammen-

<sup>367</sup> Vgl. ebd., S. 369.

<sup>368</sup> Vgl. ebd., S. 388.

<sup>369</sup> Vgl. ebd., S. 390. Die Zwei-Welten-Interpretation wird auch von Hans Vaihinger vertreten und ausführlicher ontologisch und epistemologisch begründet (s. dazu Kapitel III.2. und Kapitel III.4.) Diese Interpretation Kants ist allerdings keinesfalls unumstritten. Ihr wird die sogenannte Zwei-Aspekten-Interpretation gegenübergestellt, der zufolge die Dinge an sich nicht ein zweite, unerkennbare Welt konstituieren, sondern schlicht einen anderen Aspekt der Erscheinungen darstellen, vergleichbar mit den zwei Seiten der gleichen Münze. Ein unüberbrückbarer epistemischer Graben zwischen Welt der Erscheinung und Welt des Ding an sich besteht dementsprechend nicht. Die Begründung und die Folgen dieser Interpretation werden in der Debatte um den epistemologischen und ontologischen Status von Fiktionen ausführlich diskutiert (s. Kapitel III.4.).

<sup>370</sup> Vgl. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, S. 390–392.

hänge nicht in Gänze durchschauen können<sup>371</sup> und, wie oben gesehen, aus diesen Begründungszusammenhängen auch nicht aussteigen können. Wie die Welt an sich in Wahrheit ist, wird der Mensch nie mit Sicherheit sagen können und alle Erzählung wird als menschliche Ableitung von Dingen an sich zur Fiktion.

Die Partikularität der Wissenssysteme hat auch Auswirkungen auf Koschorkes Sinnbegriff. Denn für Koschorke ist Sinnproduktion mit einem erheblichen Kostenaufwand versehen, die nur von Experten, wie Philosophinnen und Theologinnen, vorgenommen wird und im Alltag eigentlich keine Rolle spielt. Vielmehr ist der Alltag laut Koschorke von einer „Sinnvergessenheit“ gezeichnet, da eine ständige Begründung des (tieferen) Sinns einer Handlung wenig praktikabel ist. Nur in Ausnahmesituationen beschäftigt sich der Mensch mit der Sinnfrage und auch da nur oberflächlich. Die These, die menschliche Kultur sei ein ständiges Stemmen gegen die Angst vor dem Tod und würde dadurch Sinn produzieren, hält Koschorke für ein Spezifikum der Soziologie, das einer genaueren Betrachtung kultureller Prozesse nicht standhält.<sup>372</sup>

Explizit gegen Koschorkes Sinn- und Narrationstheorie wendet sich Mühling. Wie schon im ersten Kapitel gesehen, lehnt Mühling jedwede Form des ‚Repräsentationalismus‘ und die damit verbundene Subjekt-Objekt-Trennung ab. Während Koschorke also die Unerkennbarkeit des Ding an sich feststellt und daraus die entsprechenden (narrativen) Schlüsse zieht, schlägt Mühling den entgegengesetzten Weg ein und will mithilfe seiner Narrationstheorie gegen eine derartige Subjekt-Objekt-Trennung argumentieren.<sup>373</sup>

371 Vgl. ebd., S. 398.

372 Vgl. ebd., S. 153–155.

373 Unter anderem folgt daraus, dass Mühling den Systembegriff und darauf rekurrende Entwürfe, wie die Kants und Hegels aber auch zeitgenössische Systemtheorien, verwirft. Gegen Kants und Hegels Systembegriffe spricht laut Mühling ihr Totalitätsanspruch und die Ausrichtung nach einer Idee. Kein System kann dem Totalitätsanspruch genügen und der Versuch ein theologisches System an der Gottesidee auszurichten, scheitert daran, dass Gott für Mühling keine Idee ist. Er nennt seine Theologie daher „Post-Systematische“ Theologie. Für die umfassende Kritik am Systembegriff und Systemtheorien sowie die Begründung der Post-Systematischen Theologie s. Mühling, *Post-Systematische Theologie I*, S. 4–12.

In Anschluss an die Phänomenologie Merleau-Pontys beginnt Mühling seine Überlegungen mit einer Reflexion auf das Wahrnehmen des Menschen, das sowohl dem Wahrgenommenen als auch dem Wahrnehmenden vorläufig ist.<sup>374</sup> Das Wahrnehmen ist insofern vorläufig, als dass erst das Wahrnehmen das Wahrgenommene und den Wahrnehmenden konstituiert und gleichzeitig den Unterschied zwischen beiden markiert. Ich nehme wahr, dass *ich* leiblich verfasst *etwas* außer mir wahrnehme, das nicht so in Bewegung ist wie mein Leib. Daraus ergibt sich eine dynamische Relation, bei der das Wahrnehmen als „Widerfahrnis“ erfahren wird.<sup>375</sup> Laut Mühling kann aber niemals der gesamte Gegenstand vollständig wahrgenommen werden, sodass immer ein nicht verarbeiteter Rest respektive ein „Mehrwert“ des wahrgenommenen Gegenstands bestehen bleibt. Mühling folgert daraus, dass das Wahrgenommene keine Abbildung oder Repräsentation des Gegenstands ist.<sup>376</sup>

Außerdem geht diese Fremdwahrnehmung immer schon mit einer Selbstwahrnehmung einher, in der ich mich selbst wahrgenommen fühle. Fremdwahrnehmung und Selbstwahrnehmung stehen in einer unmittelbaren Reziprozität, die unter anderem dazu führt, dass ich andere Personen direkt als andere Personen wahrnehme, ohne dass dafür eine *Theory of Mind* oder ähnliches nötig wäre.<sup>377</sup> Demnach können Kleinkinder ohne höheren kognitiven Fähigkeiten andere Personen als solche erkennen, weil sie sich selbst als Personen von den Anderen wahrgenommen fühlen. Sie erkennen sich im Anderen und der Andere erkennt sich in ihnen. Das gilt auch für alle emotionalen Regungen etc.<sup>378</sup>

Diese Reziprozität hört allerdings nicht bei Personen und anderen belebten Gegenständen auf. Mühling spricht davon, dass wir uns eigentlich von allen Gegenständen wahrgenommen fühlen, ihnen aber

374 Vgl. ebd., S. 39f.

375 Vgl. ebd., S. 45–47.

376 Vgl. ebd., S. 47. Unvollständig ist die Wahrnehmung deshalb, weil jedes Subjekt andere *affordances* des Gegenstandes wahrnimmt. Das wird unter weiter ausgeführt.

377 Vgl. ebd., S. 47f. Um diese reziproke unmittelbare Wahrnehmung phänomenologisch zu belegen, zieht Mühling das Beispiel zweier sich berührende Hände heran. Man kann mit der rechten Hand die linke nicht berühren, ohne dass die linke Hand auch die rechte berührt (vgl. Mühling, *Post-Systematische Theologie I*, S. 47f.).

378 Vgl. Mühling, *Post-Systematische Theologie I*, S. 48f.

in einem zweiten Schritt die Personalität und Lebhaftigkeit absprechen. Er schließt daraus, dass Wahrnehmen zum einen grundsätzlich fallibel ist und zum anderen stets in eine „Wahrnehmungsgeschichte“ eingebettet ist, die zwar eine Form der „Vermittlungsinstanz des Wahrnehmens“ darstellt, die der „nicht-interpretativen Unmittelbarkeit“ aber keinen Abbruch tut.<sup>379</sup> Die Wahrnehmungsgeschichte besteht aus den Erfahrungen der Vergangenheit und der Antizipation der Zukunft und wirkt so auf das Wahrnehmen der Gegenwart.<sup>380</sup>

Das Wahrgenommene ist wiederum nicht eine konkrete Eigenschaft oder ein Gegenstand, sondern eine „*affordance*“, eine Einladung zum Wahrnehmen, die weder rein subjektiv noch objektiv ist. Vielmehr handelt es sich um relationale Eigenschaften, die unmittelbar wahrgenommen werden und die es ohne Wahrnehmende nicht geben würde.<sup>381</sup> Die *affordances* haben für den Wahrnehmenden einen bestimmten Wert, der den weiteren Verlauf der Wahrnehmungsgeschichte zwischen Wahrgenommenen und Wahrnehmenden bestimmen. Zwar sind diese Wahrnehmungsgeschichten von Person zu Person unterschiedlich, aber nicht ganz willkürlich, weil *affordances* nur eine bestimmte Anzahl an Werten aus sich heraussetzen.<sup>382</sup> Die Werte gehören zur relational verfassten Wirklichkeit<sup>383</sup> und Mühling spricht im Folgenden von „Wahrwertnehmen“, da jede Wahrnehmung auch ein Wertnehmen ist.<sup>384</sup> Da Wahrwertnehmen immer nur perspektivisch und damit unvollständig sowie dynamisch erfolgt, kann ontologisch auch nicht vom ‚Sein‘, sondern nur vom ‚Werden‘ gesprochen werden, weil Wahrgenommenes und Wahrnehmende immer aus dem vorläufigen Wahrnehmen emergieren.<sup>385</sup>

379 Vgl. Mühling, *Post-Systematische Theologie I*, S. 51f.

380 Vgl. ebd., S. 52f.

381 Vgl. ebd., S. 53f.

382 Vgl. ebd., S. 55f.

383 Mühling bezieht sich hier auch auf den Philosophen John McDowell, der davon spricht, dass jeder Gegenstand einen begrifflichen Gehalt hat, der wahrgenommen wird (vgl. ebd., S. 57).

384 Vgl. ebd..

385 Vgl. ebd., S. 61.

Damit vollzieht Mühling den Übergang in die Ontologie,<sup>386</sup> die vom primären Wahrnehmen abstrahiert, aber dennoch Begrifflichkeiten verwenden soll, die der Reflexion auf das Wahrnehmen gerecht wird und keine Subjekt-Objekt-Trennung vornimmt. Für Mühling leistet dies der Begriff der Geschichte im Sinne der englischen „*story*“.<sup>387</sup> Um das zu zeigen, parallelisiert er die getroffenen Aussagen über das Wahrnehmen mit Merkmalen von Erzählungen. Die wichtigsten Parallelen bestehen nach Mühling unter anderem darin, dass Erzählungen erst gelebt, bevor sie erzählt werden, also ebenso leiblich (nicht textlich) verfasst sind wie das Wahrnehmen. Deswegen müssen sie auch nicht notwendigerweise eine Autorin haben. Sie sind ebenfalls einheitliche dynamische Prozesse, die sich nur perspektivisch erfassen und im Gesamtkontext, also als Einheit, verstehen lassen. Figuren und Ereignisse emergieren aus dem zuvor Geschehenen. Die Gegenwart der jeweiligen Erzählung steht typischerweise in einem Spannungsbogen zwischen Vergangenheit und Zukunft, alle Lebewesen haben eine Lebensgeschichte, auch wenn sie diese nicht reflektieren können und Erzählungen unterlaufen auch immer die Subjekt-Objekt-Unterscheidung, da sie immer schon Wertungen vornehmen. Sie sind in einem gewissen Sinne fallibel und ihr Inhalt wird durch die Erzählung selbst vermittelt. Der Inhalt der Erzählung ist also genauso „vermittelt unvermittelt“ wie der Inhalt des Wahrnehmens.<sup>388</sup> Damit ist der Grundstein für Mühlings narrative Ontologie gelegt.

Diese narrative Ontologie zeichnet sich dadurch aus, dass sich letztlich alle Phänomene unter dem Narrationsbegriff subsumieren lassen. Mühling unterscheidet zwischen primären und sekundären Erzählungen sowie primärer Narrativität. Primäre Erzählungen sind solche

<sup>386</sup> Für eine kurze Zusammenfassung von Mühlings Reflexion auf das Wahrnehmen s. ebd., S. 62.

<sup>387</sup> Vgl. ebd., S. 63. Mühling verwendet den Begriff ‚Geschichte‘ auch in seinen weiteren Ausführungen. Der Sprachgebrauch in der vorliegenden Studie reserviert den Begriff der Geschichte allerdings für ‚*history*‘ und verwendet stattdessen ‚Erzählung‘ oder ‚Narration‘ als Äquivalent zu ‚*story*‘. Ausnahmen zu dieser Regelung bilden ‚Geschichten‘, die näher qualifiziert sind, wie die ‚Lebensgeschichte‘. Um den Sprachgebrauch hier kohärent zu halten, werden bei der folgenden Rekonstruktion Mühlings die Begriffe der Erzählung und der Narration verwendet, auch wenn er von ‚Geschichte‘ im Sinne von ‚*story*‘ spricht.

<sup>388</sup> Vgl. Mühling, *Post-Systematische Theologie I*, S. 64f.

Erzählungen, die, wie oben erwähnt, keine Autorin brauchen, sondern einfach erscheinen oder passieren, während sekundäre Erzählungen aktiv erzählt werden. Sekundäre Erzählungen lassen sich weiter in „strukturnarrative“ Erzählungen und „nicht-strukturnarrative“ Erzählungen unterscheiden, wobei strukturnarrative Erzählungen Erzählungen im klassischen Sinne sind und nicht-strukturnarrative Erzählungen stellen sämtliche andere semiotische Tätigkeiten, wie mathematische Formeln, Tabellen oder ausgesprochene Sätze dar. Sie werden erst durch die Einbettung in primäre Erzählungen intelligibel und müssen daher ebenfalls als eine Form der Narration gelten. Sowohl primäre als auch sekundäre Narration entstehen im Horizont der primären Narrativität.<sup>389</sup> Die primäre Narrativität ist wiederum nur unvermittelt vermittelt durch sekundäre Narrationen wahrnehmbar.<sup>390</sup> Im Kontext ontologischer Fragestellungen spricht Mühling vom „narrantischen“ und „narrantologischen“ Phänomenen. Eine narrative Ontologie kann dementsprechend auch Narrantologie genannt werden.<sup>391</sup>

Mühling identifiziert also die primäre Narrativität mit dem Werden alles Seins, das ein dynamischer, offener Prozess ist, den der Mensch vermittelt durch Erzählungen wahrnimmt und in dem alles Werden miteinander verwoben ist, sprich in Relation zueinander steht. Alles Werden, alle Erzählungen gehen aus den vorherigen hervor und sämtliche Phänomene haben ihre eigenen Sets an Werten, die ihre Wahrnehmungen bestimmen.<sup>392</sup> Dadurch, dass nicht Gegenstände, sondern Werte unmittelbar wahrgenommen werden und (menschliche) Erzählungen direkt aus dem Werden hervorgehen, wird die Annahme einer Subjekt-Objekt-Trennung und einer sprachlichen oder mentalen Repräsentation der Gegenstände *prima facie* hinfällig. Mit Blick auf die Sprache spricht Mühling von einem „phänomenal-realistischen“ Verhältnis zur Wirklichkeit (s.u.).<sup>393</sup> Das alles bedeutet allerdings nicht,

389 Vgl. ebd., S. 70f.

390 Vgl. ebd., S. 244f. und S. 302.

391 Vgl. ebd., S. 72f.

392 In der späteren Diskussion der Fiktion wird ein ähnlicher Gedanke begegnen, demzufolge jeder Gegenstand einen gewissen ‚Deutungsspielraum‘ aus sich heraussetzt, der seine Deutung nicht willkürlich werden lässt (s. Kapitel III.2).

393 Vgl. Mühling, *Post-Systematische Theologie I*, S. 269.



dass Wahrnehmen weniger subjektiv wäre. Nicht nur nehmen unterschiedliche Subjekte unterschiedliche Werte der jeweiligen Sets wahr. Sie werden auch vermittelt durch die individuelle Wahrnehmungsgeschichte beziehungsweise Lebensgeschichte und sind dadurch immer nur subjektiv perspektivisch. Mühling nennt das „Weglinienperspektive“, da man auf seinem (Lebens-)Weg in Relation zum Gegenstand die entsprechenden Werte wahrnimmt.<sup>394</sup>

Schon diese begrifflichen Bestimmungen zeigen, dass Mühling mit einem geradezu entgrenzten Narrationsbegriff operiert. Er nutzt ihn, um Phänomene wie Raum, Zeit und Kausalität narrantologisch zu reflektieren und kann ihn auch auf verschiedene wahrheits- und sprachtheoretische Fragestellungen anwenden.

Die Reflexion auf das Phänomen der Zeit ist beispielsweise einmal mehr von der bereits festgestellten Leiblichkeit des Wahrnehmens geprägt, die dazu führt, dass ‚Zeit‘ dem leiblichen Wahrnehmen nachfolgend ist. Es werden also erst Bewegungen wahrgenommen, dann wird daraus eine zeitliche Abfolge. Da Wahrnehmen und *story* bei Mühling ineinander fallen, kann er sagen, dass die narrantische Erzählung auch der Zeit vorläufig ist.<sup>395</sup> ‚Zeit‘ kann dann zwar als eine Form der sinnlichen Anschauung gelten.<sup>396</sup> Sie ist aber nicht ihre Voraussetzung, sondern schon etwas, das über das primäre Wahrnehmen hinausgeht. Auch der Raum ist sekundär zum Wahrnehmen, nämlich eine Abstraktion der Bewegungswahrnehmung. Als solcher ist er der „narrative Raum primärer Narrativität“, in dem stets viele Erzählungen nebeneinander laufen.<sup>397</sup> Dementsprechend ist auch der Raum keine apriorische Anschauungsform, sondern wird erst durch das Wahrnehmen konstituiert.<sup>398</sup> Kausalität ist keine apriorische Kategorie, sondern eine Interpretationskategorie, die wahrgenommene Phänomene in ein narrativ-regelhaftes Verhältnis zueinander setzt.<sup>399</sup>

394 Vgl. ebd., S. 61.

395 Vgl. ebd., S. 174f.

396 Vgl. ebd., S. 175.

397 Vgl. Mühling, *Post-Systematische Theologie I*, S. 222–224.

398 Vgl. ebd., S. 224.

399 Vgl. ebd., S. 358.

Wahrheit wiederum hat auf der phänomenalen Ebene einen Widerfahrnischarakter, den ich fallibel wahrnehmen kann.<sup>400</sup> Sie wird auf der realistischen Ebene durch die Übereinstimmung von primärer und sekundärer Narrativität konstituiert.<sup>401</sup> Auf der pragmatischen Ebene wird die Bewährung des Wahrheitsurteils in die eschatologische Zukunft verlegt, da die Alternative ein auf ewig gestellter Diskurs um die Wahrheit ist.<sup>402</sup> Mit anderen Worten ist eine sekundäre Erzählung genau dann wahr, wenn man sie als wahr wahrnehmen kann, sie mit dem grundlegenden Sein respektive Werden harmoniert und sich schließlich als wahr erweist. Die Bewährung der Wahrheit ist für Mühling letztlich eine Frage des Glaubens und der Offenbarung, weil jede sekundäre Erzählung im Horizont der primären Narrativität entsteht, wahre wie unwahre respektive fiktive<sup>403</sup>. Man müsste also direkt auf die primäre Narrativität zugreifen können, um die Unterscheidung zwischen wahr und unwahr wahrnehmen zu können. Der Mensch kann allerdings nur vermittelt durch sekundäre Narrationen auf die primäre Narrativität zugreifen, weshalb Mühling auf den Offenbarungsbegriff zurückgreifen muss, will er an einer Erkennbarkeit der Wahrheit festhalten.<sup>404</sup>

Sprache ist metaphorisch, wobei Metaphern Teil des Prozesses des Werdens sind, die semantische Zeichen im Kontext anderer semantischer Zeichen (sekundäre Narration) mit Bezug auf Phänomene (primäre Narrativität) verwendet und dabei in ihrer relationalen Kontext-

400 Vgl. ebd., S. 441f.

401 Vgl. ebd., S. 444.

402 Vgl. ebd., S. 450.

403 Wie noch ausführlicher zu zeigen ist, benutzt Mühling einen engen Fiktionsbegriff, demnach fiktive Erzählungen keinen Wahrheitsanspruch haben (vgl. ebd., S. 455). Mühlings Konzept von Vernunft und Wahrheit wird in Kapitel IV.2.a) ausführlicher dargestellt. Kurz gesagt, ist aufgrund der prinzipiellen Fallibilität der Vernunft eine Wahrheitsgewissheit nur dann möglich, wenn sie sich vertrauend auf eine Weglinienperspektive ausrichtet, die alle anderen Weglinienperspektiven miteinschließen kann. Eine solche Weglinienperspektive ist die Erzählung von der „Inkarnation des ewigen Sohnes in Jesus Christus“ (vgl. Mühling, *Post-Systematische Theologie I*, S. 621f.).

404 Vgl. Mühling, *Post-Systematische Theologie I*, S. 456f. Wie in Kapitel IV.2.a) ausführlich dargestellt wird, identifiziert Mühling die primäre Narrativität mit Gott, der sich den Menschen narrativ offenbart. Glauben beschreibt den Akt des Einschreibens der Selbstnarration in die offenbarte Narration Gottes, was mit dem Vertrauen in die Wahrheit dieser Narration einhergeht. In diesem Sinne wird die Wahrheitsfrage zur Glaubensfrage und von der Offenbarung Gottes abhängig.

bestimmungen dynamisch ist.<sup>405</sup> In diesem prozesshaften, relationalen Sinne kann man sagen, dass eine Metapher „nicht nur erfindet, was sie entdeckt, sondern auch entdeckt, was sie erfindet“<sup>406</sup>. Begriffe bekommen ihre Bedeutung, indem sie mit einer Metapher verbunden werden.<sup>407</sup> Modelle und damit Theorien basieren ebenfalls auf Metaphern<sup>408</sup> und sind stets in fortlaufende Modellgeschichten eingebettet, in denen die hypothetischen Modelle immer wieder angepasst werden.<sup>409</sup> Enthalten Modelle Teilmodelle, werden sie zu tertiären Narrationen, wozu auch die theologische Theoriebildung gehört.<sup>410</sup> Aus diesen sprachtheoretischen Beobachtungen folgt für Mühling's Wirklichkeitsverständnis, dass sämtliche Phänomene narrantische Erzählungen respektive primäre Erzählungen sind,<sup>411</sup> dass die Beschaffenheit der Wirklichkeit erfassbar und intelligibel sowie metaphorisch beschreibbar und dynamisch sein muss.<sup>412</sup> Allgemein ist über die Wirklichkeit und damit auch die Ontologie zu sagen, dass sie, wie oben bereits angeklungen, streng relational zu denken ist.<sup>413</sup> Es steht also alles mit allem in einem Wechselverhältnis.<sup>414</sup>

„Gott“ kann Mühling unter anderem als das „Werden *a semetipso*“, als den „transzendentalen Grund welthaften Werdens“ oder auch als „das, was uns unbedingt angeht“ bestimmen,<sup>415</sup> doch wird dazu in Kapitel IV mehr zu sagen sein. Die Grundzüge der narrativen Ontologie Mühling's

405 Vgl. ebd., S. 265f.

406 Mühling, *Post-Systematische Theologie I*, S. 269. Ein Beispiel, das Mühling in einem anderen Kontext verwendet, ist die Metapher des „Fuß des Berges“ (vgl. Mühling, *Post-Systematische Theologie I*, S. 268). Hier wird der ‚Fuß‘, der aus anderen semantischen Kontexten bekannt ist, mit dem ‚Berg‘ zu einer neuen semantischen Einheit verbunden, um damit ein konkretes primärnarratives Phänomen zu versprachlichen und somit auch zu explizieren.

407 Vgl. Mühling, *Post-Systematische Theologie I*, S. 307.

408 Vgl. ebd., S. 308.

409 Vgl. ebd., S. 310f.

410 Vgl. ebd., S. 315f.

411 Vgl. ebd., S. 313.

412 Vgl. ebd., S. 271.

413 Vgl. ebd., S. 120f.

414 Weitere wichtige Begriffe sind für Mühling ‚Kontingenz‘ und ‚dramatische Kohärenz‘ für die Verhältnisbestimmung einzelner Phänomene. Beide sind aber für die folgenden Ausführungen vernachlässigbar.

415 Vgl. Mühling, *Post-Systematische Theologie I*, S. 544.

wurden aber deutlich und lassen sich nun ins Gespräch mit Koschorke bringen. Mühling selbst setzt sich, wie bereits angedeutet, dezidiert mit Koschorkes Entwurf auseinander.

Als den grundlegendsten Unterschied markiert Mühling Koschorkes Bestimmung der Narration als soziales und nicht als ontologisches Phänomen. Deshalb könne Koschorke auch nicht zu Fragen über die extradiegetische Wirklichkeit vordringen und würde trotz seiner hilfreichen Beobachtungen zur Narration doch zu kurz greifen.<sup>416</sup> Aus dieser fehlenden Ontologisierung der Narration folgen mehrere Probleme für Mühling. Zum einen verkennt Koschorke, dass Erzählungen nicht auf eine Form des narrativen Abschlusses abzielen, sondern, eingebettet in den ständigen Prozess des Werdens, stetig erweitert werden. Zum anderen kann Koschorke nicht erklären, warum Erzählungen eine Rückwirkung auf die Wirklichkeit haben können, da er über ebenjene Wirklichkeit eigentlich nichts sagen kann. Für Mühling hingegen stellt sich diese Frage gar nicht, weil ja sekundäre Erzählungen aus der primären Narrativität emergieren.<sup>417</sup> Die fehlende Ontologisierung schlägt sich auch darin nieder, dass Koschorke die ontologischen und epistemologischen Voraussetzungen seiner Ausführungen nicht wirklich explizit macht. Deswegen kann er die Subjekt-Objekt-Trennung, die seinen epistemologischen Analysen zu Grunde liegt, nicht theorieintern begründen und setzt sie scheinbar einfach.<sup>418</sup> Die Erklärung der Rückwirkung der (subjektiven) Erzählungen auf die (objektive) Wirklichkeit wird dadurch noch schwieriger. Bei seinen Überlegungen zum Sinn beziehungsweise zur Sinnproduktion wird ebenfalls deutlich, wie seine impliziten Voraussetzungen die Analyse bestimmen. Wie oben gesehen, stellt Sinnproduktion eine höchst kostenintensive Handlung für Koschorke dar, die vor allem von Experten vorgenommen wird und ‚Sinn‘ spielt sowohl im Alltag als auch für die Gesellschaft im Allgemeinen eigentlich kaum eine Rolle. Mühling weist darauf hin, dass Koschorke mit eher fragwürdigen Religions- und Sinnbegriffen ope-

416 Vgl. ebd., S. 73. Auch wenn Mühling zentrale Aspekte von Koschorkes Entwurf kritisiert, kann er sich doch einigen Beobachtungen zur Narration anschließen (vgl. Mühling, *Post-Systematische Theologie I*, S. 83).

417 Vgl. Mühling, *Post-Systematische Theologie I*, S. 77f.

418 Vgl. ebd., S. 82.

riert, die vor allem auf Gesellschaftsstabilisation und Kohärenzstiftung abheben. Diesen stellt er seine These der fragmentierten und ständig im Aushandlungsprozess stehenden Sinnprovinzen entgegen.<sup>419</sup> Darüber hinaus bemerkt Mühling, dass Koschorke selbst mit einem impliziten Sinnbegriff operiert, nämlich dem der neodarwinistisch angehauchten Lustmaximierung und Kostenminimierung. Beides bedingt die Produktion von Erzählungen, was schließlich zu seiner ökonomistischen und neoliberalen Rede von Erzählungen als Aushandlungsverfahren führt.<sup>420</sup> Dadurch wird Narrationen ein gewisser ‚Sinn‘, gedacht als Zweckbestimmung, zugeschrieben, der auch ohne explizite Reflexion greift. Für Mühling ist Sinn wiederum nicht etwas, das in irgendeiner Weise produziert wird, sondern eine Wahrnehmungskategorie.<sup>421</sup>

Mühlings Kritik, dass Koschorke Abschlüsse von Erzählungen fordere, obwohl sie doch Teil des dynamischen Werdens seien, scheint allerdings auf einem Missverständnis zu beruhen. Zumindest sekundäre Erzählungen (im Sprachgebrauch Mühlings) brauchen einen vorläufigen Abschluss, denn erst durch den Abschluss entfalten Erzählungen ihre motivierende oder auch problemlösende Wirkung. Außerdem werden sie erst durch den gesetzten Anfang sowie die erzählten Wendungen verständlich. Das bedeutet aber nicht, dass damit die Erzählung an ihrem Ende wäre. Schließlich wird sie entweder fortgeschrieben oder in anderen Varianten weiter erzählt und bleibt so Teil des dynamischen Aushandlungsprozesses. Diesen narrativ notwendigen Abschluss scheint Mühling zu verkennen und übersieht gleichzeitig, dass auch Koschorke eine beständige Fort- aber auch Umschreibung von Narrationen annimmt. Ansonsten könnten Erzählungen bei Koschorke gar nicht als Medium des Aushandlungsprozesses dienen.

Der Kritik an Koschorkes Religions- und Sinnbegriff ist hingegen größtenteils zuzustimmen. Man wird sagen müssen, dass weder Religion noch Sinn in seinen Funktionsbeschreibungen aufgeht (s. Kapitel IV). Außerdem setzt Koschorke implizit die Gültigkeit des Primats einer Kosten-Nutzen-Abwägung aller menschlichen Handlungen vor-

419 Vgl. ebd., S. 80f.

420 Vgl. ebd., S. 81–83.

421 Vgl. ebd., S. 81f.

aus. Das macht ihn zwar kompatibel mit den evolutionspsychologischen Ausführungen im ersten Kapitel. Diese sind aber, wie ebenfalls im ersten Kapitel gesehen, auch über die evolutionistischen Argumente hinaus stark begründungspflichtig.

Schwieriger zu bewerten ist jedoch der Vorwurf der fehlenden Ontologisierung und der einfach vorausgesetzten Subjekt-Objekt-Trennung. Entscheidend für eine solche Bewertung scheint zu sein, wie man Koschorkes Bezug auf die Zwei-Welten-Interpretation Kants und seine umfassenderen epistemologischen Untersuchungen bewertet. Mühling legt sich in Anschluss an Merleau-Ponty auf eine konkrete ontologische und epistemologische Phänomenologie fest und baut auf ihr seine Narrantologie auf. Koschorkes Entwurf lässt sich hingegen als eine Art Metabetrachtung der Narration als Medium des kulturellen Aushandlungsprozesses verstehen. Sie versucht allgemein, das Auftreten verschiedener Phänomenologien, Ontologien und Epistemologien und ihren niemals zu einem Abschluss kommenden Debatten zu erklären, ohne sich dabei auf eine konkrete festzulegen. Der Bezug auf die Zwei-Welten-Interpretation ist so gesehen keine ontologische Begründung, sondern Stichwortgeberin für die beiden Pole der Subjekt- und der Objektreferenz, die gemeinsam mit der Inferenz Koschorkes epistemologisches Referenz-Dreieck ergeben. Dieses Dreieck ist mehr Diagnose kultureller Prozesse als Versuch die Wirklichkeit im Allgemeinen zu erklären. Mühlings Urteil, dass es „überraschend“ sei, dass Koschorke niemals zu einer narrativen Ontologie durchdringe und Narration rein kulturalistisch verstünde,<sup>422</sup> ist demnach nicht zu teilen. Im Gegenteil ist es ja gerade die Pointe der Aufnahme der Inferenz, also der kulturellen Bedingtheit aller metaphysischen und damit auch ontologischen Ansätze, dass der Mensch nicht mit Gewissheit zwischen Fiktion und ‚Fakt‘ respektive der Umgebung unterscheiden kann. Eine Ontologisierung der Narration würde diesem Vorgehen zuwiderlaufen. Die Wirkung der Narration auf die Wirklichkeit lässt sich dann so verstehen, dass die Narration nicht auf die Wirklichkeit im Sinne von Umgebung wirkt, sondern auf die Wirklichkeit im Sinne von Umwelt, also die narrativ-kulturell vermittelte Wahrnehmung der Wirklichkeit, die im ste-

422 Vgl. Mühling, *Post-Systematische Theologie I*, S. 83.

ten Aushandlungsprozess des Referenz-Dreiecks steht. Über die Wirklichkeit im Sinne von Umwelt will Koschorke keine Aussage treffen.

Eine solche Interpretation leidet aber unter der Schwierigkeit, dass Koschorke verschiedene Wirklichkeitsbegriffe verwendet und mit ihnen verschiedene Status von Wahrheitsansprüchen verbindet. Gleichzeitig ist nicht immer klar, von welcher Wirklichkeit und von welcher Wahrheit er gerade spricht. Zum einen identifiziert er die Fremdreferenz mit der „extramentalen, außersprachlichen Wirklichkeit“<sup>423</sup>, die als die singular gedachte extradiegetische Wahrheit das Korrektiv zu den menschlichen Erfindungen respektive Fiktionen darstellen und damit das Referenz-Dreieck ‚erden‘ soll. Zum anderen gibt es eine Vielzahl an Gerichtshöfen, die über die Gültigkeit einer Referenz unterschiedlich entscheiden können und so ist Wirklichkeit und Wahrheit nur im Plural erfahrbar. Koschorke selbst thematisiert das auch mit der Rede von unterschiedlichen „Wahrheitsprogrammen“. Damit ist gemeint, dass sogar innerhalb des gleichen Subjekts unterschiedliche, auch widersprüchliche Überzeugungen respektive Wahrheiten nebeneinander bestehen können.<sup>424</sup> Ebenso kann man auch in zwei ‚Wirklichkeiten‘ leben, nämlich in der Wirklichkeit der Erzählung und der Wirklichkeit außerhalb der Erzählung<sup>425</sup> beziehungsweise der extradiegetischen Wirklichkeit.

Mit Blick auf die obigen Ausführungen muss man allerdings sagen, dass es für den Menschen nach Koschorke kein ‚außerhalb der Erzählung‘ kein extradiegetisches Leben geben kann. Schließlich wirken bei ihm bereits die Wahrnehmung und sprachliche Kodierung fiktionalisierend. Hinzu kommen Sozialfiktionen, die kein Teil der Wirklichkeit im Sinne von Umgebung und deshalb ‚unwahr‘ sind. Gleichzeitig spielen sie eine wichtige Rolle in der Gesellschaft und Koschorke kann auch von der „sozialen Wirklichkeit“ sprechen.<sup>426</sup> Die Wahrheitsprogramme und die soziale Wirklichkeit scheinen maßgeblich die Kultur als Zwischenwelt zu konstituieren, ohne die der Mensch nicht bestehen kann.

423 Koschorke nennt das die „extramentale, außersprachliche Wirklichkeit“ (vgl. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, S. 338).

424 Vgl. ebd., S. 193f.

425 Vgl. ebd., S. 191.

426 Vgl. ebd., S. 367.

Die zentrale Frage ist aber, wie etwas so essentiell und doch unwahr sein kann. Anders gesagt, wie genau funktioniert die Wechselwirkung zwischen den fiktiven und fiktionalen<sup>427</sup> Wirklichkeiten (Umwelt) und der einen Wirklichkeit (Umgebung) sowie das Verhältnis der Wahrheitsprogramme zu der einen Wahrheit innerhalb des referentiellen Dreiecks?

Koschorke gibt darauf keine abschließende Antwort. Nicht zuletzt, weil diese epistemologische und wahrheitstheoretische Unschärfe als Keimzelle kulturellen Wirkens seine Pointe ist. Dennoch lässt einen diese begriffliche Unklarheit und die fehlende Erklärung der Wechselwirkung unbefriedigt zurück. Wie die genauere Analyse der Unklarheit aber gezeigt hat, muss die Erklärung nicht in einer Ontologie der Narration<sup>428</sup>, sondern in einer Ontologie und Epistemologie der Fiktion gesucht werden. Schließlich sind für Koschorke scheinbar alle Narrationen eine Form von Fiktion und gleichzeitig spielen diese Fiktionen eine entscheidende Rolle für die menschliche Wirklichkeitsbewältigung und -deutung. Aufgrund der Unschärfe bleibt die Fremdreferenz als Erdung respektive Korrektiv der Fiktionen in seinem Referenz-Dreieck unterbelichtet. Es ist daher offen, wie stark die korrektive Kraft sein kann, die von der Wirklichkeit als Umgebung ausgeht. Darüber hinaus scheinen Fiktionen nicht wahrheitsfähig zu sein, was aber ihre Wirkung auf den Menschen und ihre Funktion für die menschliche Gesellschaft nicht wirklich erklären kann. Aus dieser offenen Referenz- und Wahrheitsfrage resultiert letztendlich der Panfiktionalismus Koschorkes.

Für den aktiven Narrationsbegriff lässt sich aus diesen Ausführungen schließen, dass er eine Gleichsetzung von Fiktion und Narration nach sich zieht. Dass daraus notwendigerweise auch ein Panfiktionalismus folgen muss und sich folglich die fiktionale Rede von Gott auf nichts Wirkliches beziehen kann, ist damit aber noch nicht gesagt. Allerdings benötigt die Abwendung des Panfiktionalismus eine nähere Bestimmung des Fiktionsbegriffs. Zuvor ist aber noch auf das Verhält-

427 S. dazu ausführlich Kapitel III.3. und Kapitel III.4.

428 Wenn Koschorke von „narrativer Ontologie“ spricht, dann meint er damit die Wirklichkeitsgeltung, die Narrative für sich beanspruchen (vgl. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, S. 253).



nis von Fiktion und Narration im Rahmen der phänomenologisch-realistischen Fassung des passiven Narrationsbegriff einzugehen.

Während Koschorke geradezu *en passant* Fiktion und Narration mehr oder weniger gleichsetzt, fasst Mühling den Fiktionsbegriff denkbar eng, was im starken Kontrast zu seinem weiten Narrationsbegriff steht. Fiktion erscheint allein als Gegenbegriff zu dem was ‚wahr‘ ist,<sup>429</sup> seien es philosophische Positionen, die Mühlings phänomenologische Analyse nicht standhalten,<sup>430</sup> Erzählungen, die nicht direkt auf die primäre Narrativität referieren<sup>431</sup> oder schlicht literarische fiktive Erzählungen<sup>432</sup>. Epistemische Phänomene, die für Koschorke bereits fiktionalisierend wirken, wie die Selektivität der menschlichen Wahrnehmung, die (un-)bewusste Setzung metaphysischer Grundannahmen oder die kulturelle Bedingtheit aller Erkenntnis, erklärt Mühling auf der Grundlage seiner Phänomenologie, die auf dem unvermittelt vermittelten Wahrnehmen des Menschen beruht. So nimmt der Mensch zwar niemals alle Werte des Gegenstands wahr. Aber da er den Gegenstand nicht in irgendeiner Weise repräsentiert, sondern unmittelbar wahrnimmt, kommt es auch nicht zu einer fiktionalisierenden ‚Verfälschung‘. Selbst die vermittelnde Lebensgeschichte, in die alles Wahrnehmen eingebettet ist, hat *per se* keine fiktionalisierende Wirkung, weil alles Erkennen ohnehin stets fallibel sowie vorläufig und perspektivisch ist. Ebenso sind Zeit, Raum und Kausalität höherstufige Abstrakta, die über das unmittelbare Wahrnehmen hinausgehen und gelten für Mühling als Interpretationskategorien, die sich aus dem Wahrnehmen ergeben. Daraus folgt jedoch nicht, dass sie Fiktionen sind, die eine gegenübergestellte Wirklichkeit intelligibel machen sollen. Es gibt keine Subjekt-Objekt-Trennung. Vielmehr ist alles Teil des dynamischen Werdens und Koschorkes Fiktionen sind bei Mühling schlicht Ausdruck des prozesshaften Verwobenseins alles Wirklichen.

In dieser Gegenüberstellung zeigt sich *in nuce* der Unterschied zwischen dem aktiven Narrationsbegriff und dem passiven phäno-

429 Vgl. Mühling, *Post-Systematische Theologie I*, S. 455.

430 So etwa Philosophien, die von einem „fiktiven Standpunkt der allgemeinen Vernunft“ bei der Wahrheitsfindung ausgehen (vgl. Mühling, *Post-Systematische Theologie I*, S. 597).

431 Vgl. ebd., S. 285.

432 Vgl. ebd., S. 369.

menologisch-realistischen Narrationsbegriff. Koschorkes Menschen entwerfen aktiv Narrationen, setzen Anfangs- und Endpunkte, unterscheiden Wichtiges von Unwichtigem und führen Machtkämpfe um Deutungshoheiten, während Mühling den Fokus mehr auf den passiven Widerfahrnischarakter der Wirklichkeit legt und den Menschen das nacherzählen lässt, was er erlebt. Dennoch können sich beide bei ihren Entwürfen auf Einsichten der Kognitionspsychologie beziehen und beide betonen die Prozesshaftigkeit des menschlichen Erkennens. Der entscheidende Unterschied scheint in der Beurteilung des Verhältnisses des Menschen zur Wirklichkeit zu liegen.

Durch das Einführen der *affordances*, die eine willkürliche Wahrnehmung eines Gegenstandes verhindern und gleichzeitig unterschiedliche Wahrnehmungen des gleichen Gegenstandes erklären können, erreicht Mühling genau die ontologische Erdung, die Koschorke fehlt. Für ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott ist eine solche Erdung unerlässlich, will man, dass die Rede von Gott auch in der Lage ist, wahrheitsfähige Aussagen über die Wirklichkeit zu treffen. Fraglich bleibt aber, ob die Identifikation des Wahrnehmens mit Narration beziehungsweise Narrativität und ihrer ontologischen Konsequenzen wirklich so weit trägt, wie Mühling es darstellt. Diese Frage lässt sich in drei untergeordnete Fragen aufteilen. Erstens: Überzeugt Mühlings phänomenologischer Ansatz des Wahrnehmens? Zweitens: Kann ein so entgrenzter Narrationsbegriff und seine Engführung der Fiktion als Gegenbegriff zur Wahrheit trotzdem wichtige Pointen des Narrationsbegriffs aufgreifen? Drittens: Lassen sich so weitreichende ontologische Schlussfolgerungen aus Mühlings Einsichten ableiten? Bei allen drei Fragen spielen Überlegungen zur Fiktion eine Rolle. Damit bereitet die folgende Diskussion nicht nur die Bestimmung des Verhältnisses von Fiktion und Narration vor,<sup>433</sup> sondern auch die innertheologische Verortung der narrativen Theologie und ihr Verhältnis zu den vorliegenden fiktionstheoretischen Überlegungen<sup>434</sup>.

Mühling bewegt sich mit seinem Ansatz in der reichen Tradition der Phänomenologie und es gilt sich erstens auf die für die vorliegende

433 S. dazu ausführlich Kapitel III.7.

434 S. dazu ausführlich Kapitel IV.2.

Studie besonders relevanten Aspekte von Mühlings phänomenologischen Entwurf zu konzentrieren. Im Vergleich mit den Ausführungen im ersten Kapitel zur Volkpsychologie, die ja mit einer gewissen Subjekt-Objekt-Trennung rechnet, und mit Koschorke, der letztlich von einer unüberwindbaren Subjekt-Objekt-Trennung ausgeht, stechen als Ansatzpunkt für die Kritik besonders die (unterminierte) Subjekt-Objekt-Trennung und, eng damit verbunden, die Rolle der Lebensgeschichte für die Wahrnehmung heraus. Am Beispiel der *Theory of Mind* respektive Volkpsychologie lässt sich die Subjekt-Objekt-Trennung gut diskutieren. Wie im ersten Kapitel gesehen, lehnt Mühling die Subjekt-Objekt-Trennung aus zwei Gründen ab. Erstens lässt sich die Grenze des Leibes nicht scharf bestimmen und zweitens muss die Wirklichkeit nicht erst „im Gehirn“ repräsentiert werden, da sie bereits begrifflich aufgeladen ist. Beide Thesen unterfüttert Mühling nun mit seiner Phänomenologie und betont die Relationalität sowie die Unmittelbarkeit allen Wahrnehmens schon bei Kleinkindern und führt die Rede von den *affordances* ein, um die Begrifflichkeit der Wirklichkeit noch einmal konkreter zu fassen.

Es ist allerdings Wittgensteins Insistieren auf den qualitativen Unterschied zwischen Selbst- und Fremdreferenz, die deutlich macht, dass zumindest eine gewisse Subjekt-Objekt-Trennung angenommen werden muss. Denn selbst wenn die Grenzen des Leibes nicht klar bestimmbar sind und man das Innere des Anderen als Spiegel des eigenen Inneren wahrnimmt, ist es dennoch etwas anderes zu sagen „*Ich* habe Schmerzen“ und „*Du* hast Schmerzen“. Das Wahrnehmen des Anderen ist fallibel, das Wahrnehmen des Selbst ist es nicht.<sup>435</sup> Auch Phantomschmerz, den ich außerhalb der Grenzen meines Körpers verorte und damit meinen Leib ‚erweitere‘, ist immer noch *mein* Schmerz. Über die grundsätzliche Fallibilität der Fremdwahrnehmung hinaus ist Schmerz nicht gleich Schmerz. Das heißt, selbst wenn ich vom Leib des Anderen unmittelbar ablesen könnte, dass er Schmerzen hat, dann müsste ich zusätzlich die gleiche oder zumindest eine ähnliche Lebensgeschichte aufweisen, damit ich davon ausgehen könnte, dass dieser

435 Dieser Befund würde auch dann gelten, wenn die Selbstwahrnehmung sekundär zur Wahrnehmung sein würde, wie Mühling meint.

Schmerz für uns gleiche oder zumindest ähnliche Konsequenzen haben wird. Die Konsequenzen wiederum sind es, die die folgenden Handlungen bestimmen und gerade die will ich ja mit meiner Volkpsychologie antizipieren können, um entsprechend planen und reagieren zu können. Nun ist es grundsätzlich unmöglich, die gleiche Lebensgeschichte zu haben, sonst wäre ich mit dem Anderen identisch. Außerdem kann ich nicht die gesamte Lebensgeschichte des Anderen auf einmal wahrnehmen.<sup>436</sup>

Ich muss also in zweifacher Weise von meinem (unmittelbaren) Wahrnehmen der Auswahl an *affordances* abstrahieren. Nicht nur muss ich die Lebensgeschichte des Anderen in meine Antizipation mit einbeziehen, sondern auch künftige Entwicklungen. Aufgrund der divergierenden Lebensgeschichte und der ungewissen Zukunft muss ich eine Form der Repräsentation des Inneren des Anderen entwerfen, die man nicht einfach als eine passive, wahrgenommene Weglinienperspektive auf den Anderen beschreiben kann. Das würde dem aktiven abstrakten Modellierungscharakter dieser Repräsentation nicht gerecht werden. Es ist zumindest fraglich, ob ein solches Modell schlicht Ausdruck der selektiven Wahrnehmung von *affordances* ist, die durch die eigene Lebensgeschichte vermittelt werden, oder ob man dem erkennenden Subjekt nicht doch eine aktivere Rolle zuschreiben muss. So oder so erscheint es schon im intersubjektiven Bereich nötig, zwischen (erkennendem) Subjekt und (erkanntem) Objekt zu unterscheiden.<sup>437</sup>

Das wittgensteinische Fallibilitätsargument gilt aber natürlich auch für alle anderen Gegenstände, weshalb eine Subjekt-Objekt-Trennung zwar nicht im Sinne der Zwei-Welten-Interpretation angenommen werden muss, sie aber auch im nicht-intersubjektiven Bereich nicht aufgehoben werden kann. Zusätzlich wird sie durch Mühlings Konzept der Wahrnehmungsgeschichte beziehungsweise Lebensgeschichte ebenfalls relativiert. Selbst wenn auf der Ebene des primären Wahrnehmens zwei Gegenstände eine Auswahl der jeweils anderen *affordances* wahrneh-

<sup>436</sup> Selbst wenn das möglich wäre, könnte ich sie immer nur im Horizont meiner eigenen Lebensgeschichte wahrnehmen.

<sup>437</sup> Wie in Kapitel I schon angedeutet wurde, handelt es sich bei abstrakten, aktiv modellierten Repräsentation des Inneren des Anderen um eine Fiktion, wie auch in Kapitel IV.4.b) noch einmal deutlich werden wird.

men, ohne dass etwas zwischengeschaltet ist, so wird doch spätestens durch die individuelle und subjektive Lebensgeschichte etwas eingeführt, das den anderen Gegenstand auf eine bestimmte Weise in die eigene Lebensgeschichte integriert. Derart integriert in die Lebensgeschichte, kann sich an diesen Gegenstand erinnert werden. Er kann aber auch aus seinem unmittelbaren Kontext des Wahrnehmens gelöst und mental modelliert werden, wie in Kapitel I ausführlich dargestellt wurde.

Die Modellierung ist ein aktiver Vorgang, bei dem das Subjekt eine gewisse Distanz von den Objekten gewinnt, um sie in einen größeren Kontext einzuordnen und ein (vorläufiges) Verständnis vom ‚großen Ganzen‘ zu gewinnen. Damit das überhaupt möglich ist, scheint zumindest eine minimale Subjekt-Objekt-Trennung nötig zu sein, die dem Menschen die Freiheit gibt, diese Abstraktion und Verhältnisbestimmung der Gegenstände im Rahmen seiner Lebensgeschichte vorzunehmen.<sup>438</sup> Das Konzept der Lebensgeschichte, in dem vergangene Erfahrungen und Zukunftserwartungen das unmittelbare Wahrnehmen vermitteln, trägt also neben dem wittgensteinischen Fallibilitätsargument dazu bei, Mühlings unmittelbare Phänomenologie etwas zu modifizieren.

Die Freiheit des Loslösens vom unmittelbaren Wahrnehmen schlägt sich eindrücklich in der wissenschaftlichen Modell- und Theoriebildung nieder, weshalb sich zweitens an ihrem Beispiel Mühlings Einführung des Fiktionsbegriffes und sein entgrenzter Narrationsbegriff diskutieren lässt. Modelle und Theorien als „komplexe Modelle“<sup>439</sup> fasst Mühling vor allem deswegen als Narrationen, weil sie in eine Modellnarration eingebettet sind, die ihre historische Bedingtheit und ihren hypothetischen Status markiert. Zudem entspricht diese Prozesshaftigkeit auch dem stetigen Werden der primären Narrativität.

Die historische Bedingtheit von Modellen hat der Wissenschaftshistoriker Thomas S. Kuhn (1922–1996) in seinem prägenden Werk „Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen“ eindrucksvoll vorgeführt und gezeigt, dass alte Modelle nicht umstandslos in neue Paradigmen übertragen werden können und sich aus der Perspektive des neuen

<sup>438</sup> Das ist zumindest die Pointe der Rede vom abstrakten Denken in Kapitel I.3.b).

<sup>439</sup> Vgl. Mühling, *Post-Systematische Theologie I*, S. 315.

Paradigmas als falsch erweisen.<sup>440</sup> Vor allem kann aber nur sehr eingeschränkt von einer Entwicklungsgeschichte von Paradigma zu Paradigma gesprochen werden, weil jedes neue Paradigma ein neues Wirklichkeitsverständnis aus sich heraussetzt.<sup>441</sup> Die Modellnarrationen von Modellen, die beispielsweise auf das ptolemäisches Weltbild aufbauen, müssten also streng genommen abbrechen beziehungsweise als fiktive Erzählungen erkannt werden. Wie konnten aber Fiktionen, die in Mühlings Sprachgebrauch gemäß der aktuellen sekundären Narration nicht mit der primären Narrativität harmonieren können, trotzdem so lange erfolgreich und nützlich Phänomene der Wirklichkeit beschreiben, also scheinbar doch harmonieren? Zwar emergieren auch Fiktionen aus der primären Narrativität. Das erklärt aber nicht, wie man mit falschen Annahmen zutreffende Berechnungen anstellen kann.<sup>442</sup> Dieses Problem verschärft sich, wenn man bedenkt, dass potentiell jede sekundäre Narration Fiktion ist, so lange sie nicht mithilfe der göttlichen Offenbarung als wahr erkannt wird. Hier zeigt sich erneut das Problem, wie sich Fiktionen ontologisch verorten lassen, das sich schon bei Koschorke beobachten ließ. Es zeichnet sich ab, dass Fiktion nicht ohne Schwierigkeiten als das andere zur Wahrheit zu verstehen ist, weshalb eine Engführung der Fiktion auf ‚unwahre‘ Narrationen als wenig zielführend erscheint.

Wenn es um die Reflexion auf die Entgrenzung des Narrationsbegriffs geht, dann kann es nicht darum gehen, unterschiedliche Definitionen von ‚Narration‘ gegeneinander auszuspielen. Vielmehr ist zu fragen, ob durch diese Entgrenzung nicht die eine oder andere Pointe des Begriffes verloren geht und wie das zu Mühlings Pointe ins Verhältnis zu setzen ist. Um Mühlings Pointe des Narrationsbegriffs und ihrer ontologischen Implikationen auf die Spur zu kommen, können zwei Aspekte hervorgehoben werden. Der erste Aspekt ist, dass eine

440 Vgl. Thomas S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 26. Auflage, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 25 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2020), S. 115f.

441 Vgl. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, S. 149–151 und S. 159–161.

442 So können beispielsweise physikalische Formeln nach Newton als vermeintliche Spezialfälle der Relativitätstheorie erfolgreich angewandt werden, obwohl sie bei näherer Betrachtung nicht aus der Relativitätstheorie ableitbar sind und deswegen eigentlich ‚falsch‘ müssten (vgl. ebd., S. 113–115).

Erzählung eine große Einheit ist, durch die ihre einzelnen Bestandteile ihren Sinn zugeordnet bekommen und in ihren Relationen bestimmt werden. Der zweite Aspekt ist, dass Erzählungen dynamische, normative Prozesse darstellen, die miteinander „resonieren“ und sich nicht gegenseitig repräsentieren. Anders gesagt, eine Subjekt-Objekt-Trennung wird obsolet, weil alles eine große narrative Einheit ist und es kein Außerhalb dieser umfassenden Narration gibt. So gesehen, dürfte man nicht davon sprechen, dass die Wirklichkeit im Rahmen der Lebensgeschichte einseitig repräsentiert wird, sondern sagen, dass die eigene Erzählung mit der übergeordneten Erzählung in einem Austausch und einem Wechselverhältnis steht.<sup>443</sup> Im stetigen Prozess des Werdens finden Erzählungen immer nur einen vorläufigen Abschluss, es gibt keinen abschließenden Überblick über das Geschehene und das Kommende.<sup>444</sup>

Damit sind die gleichen Phänomene aufgegriffen, die das Wahrnehmen charakterisieren und da Mühling eine Subjekt-Objekt-Trennung ablehnt, kann er sagen, dass die ontologische Verfasstheit der Wirklichkeit dem menschlichen Wahrnehmen entspricht und deswegen auch mithilfe des Narrationsbegriffes beschrieben werden kann. Das bedeutet, dass nicht nur der ontologische Prozess des Werdens als Erzählung verstanden wird (primäre Narrativität), sondern auch jeder menschliche Bezug darauf (sekundäre Narration). Ein Modell wird also einerseits dadurch konstituiert und intelligibel, dass es Teil der alles umfassenden Erzählung ist und so seinen Sinn oder Zusammenhang mit anderen Erzählungen zugeordnet bekommt. Andererseits wird das dargestellte Phänomen durch die Lebensgeschichte vermittelt wahrgenommen und narrativ wiedergegeben, während es gleichzeitig mit allen anderen Erzählungen in einem Wechselverhältnis steht. Doch was heißt das genau? Bedeutet das, dass sich das Phänomen durch den Einfluss der Modelle verändert? Es handelt sich schließlich um zwei Erzählungen, auch wenn das eine Teil der primären Narrativität und das andere sekundäre beziehungsweise tertiäre Narration ist. Das Wahrnehmen des Phänomens ändert sich je nach Modell, was Kuhn gezeigt hat. Ist es also die Auswahl an wahrgenommenen *affordances* des Phänomens,

443 S. dazu ausführlich Mühling, *Post-Systematische Theologie I*, S. 146–149.

444 S. dazu ausführlich ebd. S. 143–146.

die sich je nach Modell ändert? Dann würde sich nicht das Phänomen ändern, sondern nur die Perspektive auf dieses Phänomen innerhalb der vermittelnden Lebensgeschichte. Wenn sich aber nur die vermittelte Wahrnehmung ändert beziehungsweise alle Veränderungen letztendlich nur auf der Ebene der sekundären Narration stattfinden und Erzählungen nur auf der sekundären Ebene rasonieren, dann bleibt offen, wie primäre und sekundäre Narrationen miteinander rasonieren, ohne dass die sekundären die primären in irgendeiner Weise repräsentieren. Die ursprüngliche Aufhebung der Subjekt-Objekt-Trennung im Narrationsbegriff wird dadurch fraglich.

Außerdem scheint der entscheidende Unterschied zu Koschorke dann allein darin zu liegen, dass der Mensch im Moment des Wahrnehmens auf das Ding an sich zugreift, während er bei Koschorke stets auf der Ebene der sekundären (fiktionalen) Narration verbleibt. Koschorke fehlt deswegen die Brücke, um die Objektreferenz seiner Erzählungen zu erklären. Bei Mühling ist diese Brücke im Wahrnehmen gegeben.<sup>445</sup> Da aber das Wahrnehmen sofort durch die sekundäre Narration vermittelt wird, ist das Endergebnis der Wahrnehmung, die sich dann ebenfalls auf der Ebene der sekundären Narration bewegt, gar nicht so weit entfernt von Koschorke. Schließlich bewegt sich der Mensch sowohl bei Koschorke als auch Mühling vor allem auf der Ebene der sekundären Narration und die Unterscheidung zwischen ‚wahrer‘ und ‚unwahrer‘, nicht-fiktiver und fiktiver Erzählung verschwimmt. Ob sich besagte Brücke nur durch einen entgrenzten Narrationsbegriff, in dem die vermeintlich überwundene Subjekt-Objekt-Trennung doch noch ihre Spuren zeigt, schlagen lässt, kann bezweifelt werden.

Die Identifizierung der Narration mit dem Wahrnehmen hat allerdings noch eine weitere interessante Konsequenz. Das Wahrnehmen ist trotz aller Einbettung, Relation und Einheit ein individuell-subjektiver Vorgang. Zusätzlich ist es die individuelle Lebensgeschichte des wahrnehmenden Subjekts, die die Perspektive auf die vorliegende Erzählung bestimmt. Bei Mühling ist diese vorliegende Erzählung apersonal gedacht, da sie keinen Autor hat. Dadurch bekommt Mühlings Narra-

<sup>445</sup> Die Metapher der ‚Brücke‘ ist hier aus Mühlings Perspektive natürlich fehl am Platz, da es für ihn keinen erkenntnistheoretischen Graben zu überbrücken gibt.



tionsbegriff paradoxerweise einen apersonalen und einen individualistischen Fokus. Es ist aber gerade der gemeinschaftliche, intersubjektive, inferentielle Aspekt der Narration, der sie schon immer als Kommunikations- und Tradierungsmittel ausgezeichnet hat, wie bereits im ersten Kapitel deutlich wurde. Selbst wenn alle Erzählungen miteinander resonieren und Mühling von „Internarrativität“ sprechen kann,<sup>446</sup> bleibt dieser Aspekt seltsam unterbelichtet. Das fällt besonders in Kontrast zu Koschorke auf, der ja gerade diesen gemeinschaftlichen, kulturbildenden, gesellschaftsstabilisierenden und -destabilisierenden Charakter betont. Grundsätzlich überrascht es natürlich nicht, dass unterschiedliche Denkerinnen unterschiedliche Aspekte eines Phänomens betonen als andere. Doch scheinen in diesem Fall wichtige intersubjektive Punkten des Narrationsbegriffs von Mühling unterbelichtet zu werden.<sup>447</sup>

Mit dem intersubjektiven Charakter der Narration lässt sich noch eine weitere Anfrage verbinden. Die These, dass Narrationen gelebt, bevor sie erzählt werden, gehört zu den zentralen Grundannahmen Mühlings, die Wahrnehmen und Narration in ein so enges Verhältnis zueinander setzen. Doch wie genau ist diese These zu verstehen? Es ist Mühling auf jeden Fall darin zuzustimmen, dass die Gegenstände, die in einer Narration vorkommen, in der einen oder anderen Form zuvor erfahren werden müssen. Der Mensch ist nicht in der Lage, sich Gegenstände auszudenken, die keinerlei Anhaltspunkte in seiner Anschauung haben. Das ist ein passiver Anteil, der in jedem Verständnis des Narrationsbegriff aufgenommen werden muss. Entsprechend kann auch die abstrakteste Fiktion in ihre Einzelteile zerlegt und ihr Ursprung in der Anschauung offengelegt werden.<sup>448</sup> Wenn man aber die relative Unabgeschlossenheit und bedingt relative Wahrnehmung jeder primären Narration bedenkt, dann emergieren aus einer Reihe von Ereignissen eine Vielzahl an sekundären Narrationen. Da niemand jemals die gesamte Geschichte (im historischen Sinne) erzählen kann, muss man (zumindest vorläufige) Anfangs- und Endpunkte der sekundären Narratio-

446 Vgl. Mühling, *Post-Systematische Theologie I*, S. 79f.

447 Aus gesellschaftlicher Perspektive geraten hier vor allem die Machtdynamiken von Erzählungen und die Identitätsstiftung durch Erzählungen in den Blick, die etwa mit der aktiven Rahmensetzung von Erzählungen einhergehen.

448 Dazu ausführlicher Kapitel III.2.

nen setzen und, wie bereits festgestellt, bestimmen Anfang und Ende maßgeblich den Sinn einer Erzählung. Diese sinngebenden Setzungen lassen sich mehr oder weniger willkürlich und mehrmals unterschiedlich vornehmen. Wird die These also wörtlich genommen<sup>449</sup> und *ad absurdum* getrieben, dann könnte man sagen, dass wenn jemand die gleiche primäre Narration mit unterschiedlichen Anfängen und Enden immer und immer wieder erzählt, hat er ein und dieselbe primäre Narration mehrmals gelebt. Das würde bedeuten, dass er mehrmals das gleiche Leben gelebt hätte, was wohl eher mehr Fragen als Antworten aufwerfen würde. Entschärfter ausgedrückt, hat das Subjekt die primäre Narration mehrmals unterschiedlich wahrgenommen. Das würde aber bedeuten, dass man gleichzeitig unterschiedliche Weglinienperspektiven wahrgenommen hat, was weiter erklärungsbedürftig wäre.

Die unterschiedlichen sekundären Narrationen, die daraus folgen, müssen nicht einmal notwendigerweise ‚unwahre‘ Fiktionen sein. Wie an dem oben dargestellten Beispiel der Säkularisierung als Konflikt-narration zu sehen war, kann das gleiche Phänomen etwa durch eine unterschiedliche Rahmung zweimal komplett widersprüchlich ‚wahr‘ erzählt werden, wodurch es zu diametral entgegengesetzten Deutungen kommt. Wie lässt sich das jedoch mit der weiteren Grundannahme Mühlings vereinbaren, dass jede Wahrnehmung einen Widerfahrnischarakter hat? Würden diese unterschiedlichen Rahmungen als *affordances* passiv wahrgenommen werden, würde das bedeuten, dass der gleiche Gegenstand ein widersprüchliches Set an Werten aufweist, was den Gegenstand in sich widersprüchlich machen würde.<sup>450</sup> Plausibler scheint es zu sein, dass es die subjektive Entscheidung des Individuums ist, in welchem Rahmen (wieder-)erzählt wird. Das würde aber die Sinnggebung nicht zu einem passiven Widerfahrnis, sondern zu einer aktiven Setzung im Rahmen der *affordances* machen. Für den intersubjektiven Kontext würde das bedeuten, dass nicht mehrere Menschen zufällig die gleiche Weglinienperspektive beispielsweise auf die Grün-

449 Das wortwörtliche Verständnis wird von Mühling mehrmals betont und diskutiert (vgl. Mühling, *Post-Systematische Theologie I*, S. 272f.).

450 Die Annahme von in sich widersprüchlichen Gegenstände ist theoretisch höchst problematisch, wie in Kapitel III.3. weiter ausgeführt wird.

dungsgeschichte einer Nation einnehmen, sondern, dass diese Sinngebung intersubjektiv ausgehandelt wird.

Es zeigt sich, dass die These, dass Narrationen gelebt, bevor sie erzählt werden, am ehesten so verständlich gemacht werden kann, dass der Stoff der Erzählungen zuvor erlebt wird, bevor er durch die bedingte Freiheit des Subjekts in den Rahmen einer Erzählung eingeordnet und gedeutet wird. Das gilt vor allem für abstrakte Gegenstände, wie gesellschaftliche Entitäten, aber auch für das narrative Selbst. Schließlich kann man die eigene Lebensgeschichte je nach Hervorhebung oder Vernachlässigung mancher Ereignisse und dem Einsetzen der Erzählung potentiell bei jeder Gelegenheit bedingt frei in einem anderen Licht erscheinen lassen, ohne dass man sagen würde, dass die eine Person unterschiedliche Leben gelebt hätte.

Diese kreative Freiheit wirft die Frage auf, ob das Phänomen der Freiheit laut Mühling eher der primären Narrativität zuzuordnen ist oder eher als sekundäre Narration bestimmte Phänomene freiheitlich interpretiert. Zumindest geht er nicht von einer kausalgeschlossenen Wirklichkeitsordnung aus, wie es für einen Naturalismus typisch wäre, und betont, dass es eine echte Kontingenz gibt, die sich auch nicht theoretisch oder narrativ auflösen lässt.<sup>451</sup> Damit ist auf ontologischer oder narrantologischer Ebene die Möglichkeit negativer Freiheit gegeben. Der freiheitsschaffende Aspekt von Narration, der bei Koschorke und auch bei Schechtman zu Tage tritt, scheint nicht im Fokus Mühlings zu liegen, was auch maßgeblich mit der Interpretation der These der nacherzählten Narration zusammenhängt. Werden Narrationen nämlich in erster Linie passiv nacherzählt, dann haben sie weniger wirklichkeitsbewältigenden und mehr wirklichkeitswiedergebenden Charakter.

Betont man allerdings den wirklichkeitsbewältigenden Charakter von Narrationen, dann hat das einschneidende Konsequenzen für eine narrative Ontologie und damit für die dritte Frage nach der ontologischen Tragweite von Mühlings Entwurf. Schließlich verlagert man den Fokus weg vom allgemeinen Werden und der autorenlosen Erzählung hin zum aktiven Handeln des Menschen, womit Erzählungen ohne Autorenschaft schwer denkbar werden. Verankert man die Narration

451 S. dazu ausführlich Mühling, *Post-Systematische Theologie I*, S. 361–410.

im menschlichen Handeln, wird man wiederum nicht so leicht von den Parallelen zwischen den Charakteristika des Wahrnehmens und der Narration auf eine allgemeine narrative Verfasstheit der Wirklichkeit schließen können. Es kann dann zwar angenommen werden, dass der Grund für den hohen Stellenwert der Narration für die menschliche Wirklichkeitsbewältigung mit diesen Parallelen zusammenhängt. Der Schluss auf die Wirklichkeit scheint daraus aber nicht notwendigerweise zu folgen. Selbst wenn es zutrifft, dass die Wirklichkeit als Prozess des Werdens zu beschreiben ist, aus dem alle Phänomene im Laufe der Geschichte emergieren, folgt aus der Geschichtlichkeit aller Dinge nicht zwangsläufig auch die Narrativität aller Dinge. Zur Narration wird Geschichte erst durch Selektion und Organisation, die es erlauben das zu erzählende Proprium aus der Fülle der Geschichte herauszuarbeiten. Der Entgrenzung der Narrationsbegriffs und ihrer ontologischen Konsequenzen kann sich hier also nicht angeschlossen werden.

Mühlings passiver phänomenologisch-realistischer Narrationsbegriff zeichnet sich dadurch aus, dass er die Wirklichkeit einheitlich erklären und umfänglich deuten kann. Das kann als weiterer Hinweis dafür dienen, warum der Narrationsbegriff so populär in der einschlägigen Forschung ist. Für die Rede von Gott würde ein so gefasster Narrationsbegriff bedeuten, dass sämtliche Rede von Gott die Nach-Rede der göttlichen Selbst-Offenbarung darstellt, die keinesfalls fiktional sein kann. Schließlich ist die Fiktion für Mühling nicht wahrheitsfähig. Ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott, die die Kreativität und Produktivität des Subjekts dabei einordnen kann, scheint mit einem derartig passiven Narrationsbegriff allerdings nicht möglich.<sup>452</sup>

Außerdem hat die Gegenüberstellung von Mühling und Koschorke gezeigt, dass der zugrundeliegende passive und vermittelt-unmittelbare Wahrnehmungsbegriff mit einigen Schwierigkeiten verbunden ist. Eine gewisse Vermittlung zwischen Wahrnehmung und Deutung, sowie eine gewisse Subjekt-Objekt-Trennung können nicht aufgegeben werden. Damit ist auch die Frage nach der Notwendigkeit einer *Theory of Mind* respektive einer Volkspsychologie beantwortet, die bei einem Wegfallen der Subjekt-Objekt-Trennung ebenfalls überflüssig

452 Für eine genaue Beurteilung s. Kapitel IV.2.

geworden wäre, wie in Kapitel I.4.c) dargestellt wurde. Zumindest der phänomenologisch-realistische Ansatz Mühlings kann diese Trennung nicht gänzlich überwinden, womit die dargestellte Volkspsychologie ihre theoretische Berechtigung behält. Außerdem kann Mühlings passive Fassung der Narration das Phänomen der Fiktion und einige intersubjektiven Pointen der Narration nicht angemessen theoretisch einholen. Auch wenn es stimmt, dass der Stoff von Erzählungen zuerst erlebt werden muss, bevor er erzählt werden kann, ist dieser Stoff wohl eher als Steinbruch für den Inhalt der späteren Erzählung und nicht als schon ‚fertige‘ Erzählung zu verstehen. Phänomene, wie die inhärente intersubjektive Machtdynamik von Erzählungen oder Freiheit, dürfen zudem nicht vernachlässigt werden, soll der Narrationsbegriff in der Lage sein, die gesamte Wirklichkeit zu beschreiben. Zu guter Letzt kann der ontologische Schluss von Geschichtlichkeit auf Narrativität nicht überzeugen, was aber eine der Kernvoraussetzungen für Mühlings narrative Ontologie zu sein scheint. Es kann also festgehalten werden, dass das aktive Verständnis des Narrationsbegriffs der phänomenologisch-realistischen Fassung des passiven Narrationsbegriffs vorzuziehen ist. Dennoch ist an dem Anliegen Mühlings festzuhalten, Wirklichkeit und Repräsentation der Wirklichkeit nicht zu weit auseinandertreten zu lassen, um einen Panfiktionalismus verhindern zu können.

## II.5 Zwischenfazit

Die ausführliche Auseinandersetzung mit Koschorke auf der intersubjektiven Ebene und in der Metaphysik, sowie die vertiefte Diskussion um Schechtmans Konzept des narrativen Selbst auf der subjektiven Ebene erlauben es nun, den weiten aktiven Narrationsbegriff näher zu bestimmen. Es hat sich gezeigt, dass der weite Narrationsbegriff nicht durch eine konkrete Definition, die etwa die genaue Form einer Erzählung festlegt, bestimmt werden kann. Vielmehr ist es ein pragmatisch-funktionaler Zugang zum Phänomen der Narration, der erlaubt, es angemessen zu beschreiben. In diesem Sinne kann die Hauptfunktion der Narration als Selektion und Organisation einzelner Erfahrungen hin zu einem zusammenhängenden Deutungshorizont beschrieben werden. Dieser Deutungshorizont ist allerdings nicht statisch,

sondern nimmt die Form eines dynamischen Aushandlungsprozesses an, der sowohl auf intersubjektiver als auch subjektiver Ebene dabei hilft, Kontingenz und Komplexität zu überwinden und die Gesellschaft sowie das Individuum dabei unterstützt, die Wirklichkeit intelligibel zu machen. So werden etwa einzelne Phänomene als Großereignisse gedeutet, was es erlaubt, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu deuten und dank der inhärenten Machtdynamik der Narration werden Emotionen gesteuert und Konflikte modelliert. Der Deutungshorizont hilft dem narrativ verfassten Selbst autonome Entscheidungen zu treffen und sich aktiv zu den Herausforderungen der Wirklichkeit zu verhalten. Damit ist die Rolle der Narration als wichtiger Bestandteil der Kultur als Zwischenwelt weiter konkretisiert.

Wichtig ist, dass es aktive, selbstbewusste Subjekte sind, die die Narration als Werkzeug und als Medium nutzen, um diese Deutungen vorzunehmen. Sie tun dies im Rahmen einer bedingten Freiheit, die den produktiven und kreativen Umgang mit der Wirklichkeit erlaubt und gleichzeitig durch die Umstände der Umwelt und Umgebung einschränkt. In Anschluss an Koschorke kann das Wechselspiel zwischen Freiheit und Bedingtheit durch das referentielle Dreieck ausgedrückt werden, das Sozialreferenz, Objektreferenz und Interferenz in ein Beziehungsverhältnis zueinander setzt. Es besteht also eine gewisse Reibung mit der Wirklichkeit, die bei der Bestimmung des Fiktionsbegriffs auch eine wichtige Rolle spielen wird. Allerdings wurde in der Gegenüberstellung mit Mühling deutlich, dass die Objekt- oder Sachreferenz bei Koschorke unterbelichtet ist beziehungsweise es unklar bleibt, wie genau sie die Reibung mit der Wirklichkeit herstellen kann. Deswegen verfällt Koschorke letztendlich in einen Panfiktionalismus, den es bei der Bestimmung des Fiktionsbegriffs zu verhindern gilt. Dementsprechend muss geklärt werden, wie sich die Sachreferenz denken lässt.

Sowohl der passiv-reduktionistische als auch passive phänomenologisch-realistische Narrationsbegriff haben sich als weniger plausibel als der aktive herausgestellt. Seien es theoretische Schwierigkeiten, wie die grundsätzlichen Probleme der Mem-Theorie und des Illusionismus, des Versuchs der Aufhebung der Subjekt-Objekt-Trennung und des entgrenzten Narrationsbegriffs, oder die Unfähigkeit, wichtige praktische Konsequenzen des weiten Narrationsbegriffs, wie Machtdynami-

ken, bewusste Problembehandlung oder Freiheit, zu beschreiben, sie alle tragen dazu bei, dass die Verwendung des aktiven Narrationsbegriffs als die dem Phänomen angemessenere erscheint. Nichtsdestotrotz kennt auch der aktive Narrationsbegriff passive Aspekte, wie die Unabsehbarkeit der Entwicklung des Aushandlungsprozesses oder die Notwendigkeit, den inhaltlichen Stoff, aus dem später eine Erzählung entsteht, zuerst in der einen oder anderen Form zu erleben beziehungsweise zu erfahren. Das ist die bleibende Einsicht, die sich vor allem mit Mühlings Ausführungen verbinden lässt und die mit Eibls Hinweis auf die Widerstandskraft der Umgebung korrespondiert.

Für ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott ist das ein wichtiger Punkt. Es sind nämlich diese passiven Momente, die als Gegenpol zu den kreativen und produktiven Momenten der fiktionalen Rede von Gott dienen und ihre Wahrheitsfähigkeit bei der Wirklichkeitsdeutung garantieren. Das narrative Selbst ist zwar das Subjekt der fiktionalen Rede von Gott, doch die Fiktionalität ist nicht gleichbedeutend mit Willkür. Ebenso wenig liegt der Anlass zur Rede von Gott nicht in der Verfügbarkeit des Selbst. In welchem Wechselverhältnis die aktiven und passiven Momente stehen und wie sich das in einem angemessenen Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott niederschlägt, ist dementsprechend sowohl für die innertheologische als auch für die apologetische Stoßrichtung der vorliegenden Studie entscheidend.<sup>453</sup>

Außerdem ist die Ambiguitätstoleranz der Narration für die innertheologische Auseinandersetzung mit der Rede von Gott von besonderem Interesse. Da das Christentum viele Spannungen zwischen zwei Deutungspolen kennt, die sich auch nicht abschließend auflösen lassen, sind Erzählungen ein gutes Mittel, um diese Spannungen in die religiöse Wirklichkeitsdeutung zu integrieren und auszuhalten. Ein Narrationsbegriff, der diese Prozesse einzuordnen weiß, kann dabei helfen, sie zu analysieren.

Aus apologetischer Perspektive ließ sich zudem plausibilisieren, dass weder Narrationen noch andere gesellschaftliche und subjektive Phänomene auf blinde gesellschaftliche Prozesse oder biochemische Pro-

453 S. dazu Kapitel IV.3.

zesse im Gehirn zurückzuführen sind. Dementsprechend verfährt auch eine Religionskritik nicht, die die Rede von Gott als Ergebnis derartiger Prozesse verstehen möchte. Vielmehr ist es das narrative Selbst, das durch die religiöse Qualität einer Erfahrungen zur religiösen Deutung der Erfahrung veranlasst wird.<sup>454</sup> Die Nicht-Reduzierbarkeit des Selbst entspricht darüber hinaus der antireduktionistischen Modellierung des Inneren des Anderen.

Vor allem die Diskussion um die metaphysischen Implikationen des Narrationsbegriffs hat ergeben, dass Fiktion und Narration eng zusammengehören und dass die epistemologischen, ontologischen und wahrheitstheoretischen Implikationen des Phänomens der Narration erst dann vollständig geklärt werden können, wenn der Fiktionsbegriff näher bestimmt ist. Vorläufig kann festgestellt werden, dass Narrationen wohl stets einen fiktionalen Anteil haben. Die Ausführungen zur Wirkung der Narration auf intersubjektiver und subjektiver Ebene können dementsprechend als erste Hinweise auf die Funktionsweise der Fiktion bei der Wirklichkeitsbewältigung des Menschen verstanden werden.

454 Das wird ausführlich in Kapitel IV.3. ausgeführt.





# III Die Bestimmung des Fiktionsbegriffs

## III.1 Hinführung

Im ersten Kapitel wurde die Fähigkeit des Menschen, von seiner wahrgenommenen Umgebung zu abstrahieren, als die grundlegende Voraussetzung des Phänomens der Fiktion herausgestellt. Aufbauend auf dieser Abstraktion kann der Mensch unter anderem das Innere des Anderen fiktional modellieren und die Komplexität und Kontingenz der Wirklichkeit bewältigen. Entscheidend ist, dass die Fiktion im Zuge der Evolution tief im Menschen als Werkzeug des Umgangs mit der Wirklichkeit verankert wurde. Fiktion ist dementsprechend ein ‚natürlicher‘ Teil der Wirklichkeit und steht nicht in einem Gegensatz zu ihr, womit die Grundlage für die Plausibilisierung ihrer Wahrheitsfähigkeit gelegt ist. Im zweiten Kapitel wurde dann bereits angedeutet, dass der kreative und produktive Umgang mit der Wirklichkeit, der sich in der bedingt freien Schaffung von Erzählungen niederschlägt, als eine weitere Wirkweise der Fiktion zu verstehen ist. Es wurde aber auch deutlich, dass eine solche Bestimmung des Fiktionsbegriffs zu einem Panfiktionalismus führen kann, der eine unüberwindbare epistemologische Trennung zwischen menschlicher Wirklichkeitsdeutung und Wirklichkeit nach sich zieht. Gleichzeitig wurde in beiden Kapiteln bereits angedeutet, dass die Fiktion nicht der reinen Willkür unterworfen ist, sondern dass die Umgebung in Form von Kultur und Natur als Korrektiv für die Fiktion dienen kann.

Für ein innertheologisches und apologetisches Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott muss daher geklärt werden, in welchem Verhältnis die Fiktion nun genau zur Wirklichkeit steht. Dabei gilt es die Einsichten aus den bisherigen Ausführungen weiterzudenken und sich zwischen den beiden Polen eines reduktionistischen Naturalismus und eines Panfiktionalismus zu bewegen.<sup>455</sup> Ähnlich wie beim weiten

<sup>455</sup> Zwischen diesen beiden Polen, die der Fiktion entweder keinerlei Erschließungskraft für die Wirklichkeit zuschreiben oder alle menschliche Wirklichkeitserschließung zur Fiktion erklären, lassen sich grundsätzlich die zeitgenössischen Begriffsbestimmungen der Fiktion verorten (vgl. Gottfried Gabriel, „Der Begriff der Fiktion.“ In *Mimesis – Repräsentation – Imagination*, S. 232).

Narrationsbegriff besteht auch beim Fiktionsbegriff die Herausforderung darin, angesichts der Pluralität und Diversität der Forschungslandschaft einen angemessenen Überblick zu bieten und eine fundierte eigene Position zu entwickeln. Wie bereits erwähnt, lässt sich der Fiktionsbegriff bis auf Xenophanes Religionskritik zurückführen<sup>456</sup> und weist eine dementsprechend lange und umfassende Begriffsgeschichte auf. Sie reicht von Platons einflussreichem Diktum, dass alle Dichtung Lüge sei, bis hin zu Positionen, die der Fiktion eine wichtige epistemologische Funktion zuschreiben.<sup>457</sup>

Das Ziel der folgenden Ausführungen ist also ein doppeltes. Zum einen gilt es, den Fiktionsbegriff derart zu bestimmen, dass er das Phänomen der Fiktion angemessen beschreiben und damit einen Beitrag für das innertheologische und apologetische Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott leisten kann. Zum anderen soll ein erster Überblick über die für die vorliegende Studie relevanten Problemfelder der Forschung zur Fiktion und die möglichen Antwortstrategien auf die jeweiligen Probleme gegeben werden, um einen Ausgangspunkt für die weitere theologische Forschung zum Fiktionsbegriff zu schaffen. Die Grundfrage, die sich dabei durch alle Problemfelder zieht, ist die Frage nach dem Verhältnis der Fiktion zur Wirklichkeit und welche Konsequenzen dies für das Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott hat. Um beide Ziele zu erreichen, bietet es sich an, die folgenden Ausführungen in drei Problemfelder aufzuteilen.

Das erste Problemfeld bezieht sich auf die Konstitution von Fiktionen und unter welchen Bedingungen sie als solche rezipiert werden. Wie schon an der Gegenüberstellung von Koschorke und Mühling zu sehen war, kann man das gleiche Phänomen einmal als Fiktion und einmal als Nicht-Fiktion beschreiben, je nachdem welchen Fiktionsbegriff man zugrunde legt. Werden die Bedingungen für eine solch unter-

456 Vgl. Gabriel, *Fiktionen*, S. 128.

457 Vgl. Gottfried Gabriel, „Der Begriff der Fiktion.“ In *Mimesis – Repräsentation – Imagination*, S. 233 Es war vor allem die Aufklärung, die die negative Konnotation des Fiktionsbegriffs in eine positive umkehrte. Bei Kant beispielsweise avancieren Fiktionen als Mittel der Heuristik unter anderem zu „regulativen Prinzipien des systematischen Verstandesgebrauchs“ (vgl. Lidia Gasperoni, „Fiktionen als heuristische Paradigmen.“ *Areté. International Journal of Philosophy, Human and Social Sciences*, Nr. 4 (2018): S. 143).

schiedliche Bewertung offengelegt, hilft das einerseits im innertheologischen Dialog zu klären, was mit der Charakterisierung der Rede von Gott als ‚fiktional‘ ausgesagt ist. Andererseits trägt es dazu bei, aus einer apologetischen Perspektive plausibilisieren zu können, warum die vermeintlich gleiche fiktionale Rede so unterschiedlich rezipiert wird. Im gleichen Zuge lässt sich auch diskutieren, inwieweit man zwischen Fiktionsarten unterscheiden muss. Dabei wird deutlich werden, dass nicht alle Fiktionen die gleiche Funktion einnehmen, geschweige denn den gleichen Wahrheitsanspruch erheben. Ein derartig differenzierter Blick auf das Phänomen hilft dabei, die nicht nur in der Religionskritik herrschende diffuse Begriffsverwendung zu ordnen. Darüber hinaus wird er für die Bearbeitung der anderen Problemfelder eine nützliche Unterscheidungshilfe in der Verhältnisbestimmung von Wirklichkeit und Fiktion bereitstellen.

Das zweite Problemfeld behandelt die Referenz der Fiktion. Geht man davon aus, dass die Rede von Gott fiktional ist, dann muss grundsätzlich geklärt werden, auf was sich fiktionale Rede bezieht. Kann sie sich überhaupt auf etwas Wirkliches beziehen oder ist sie eine Spielart der uneigentlichen Rede, die letztlich in die Leere geht? Wäre fiktionale Rede tatsächlich uneigentlich, dann würde sich die Rede von Gott und in diesem Sinne auch die gesamte religiöse Rede auf nichts beziehen.<sup>458</sup> So gestellt, ist die Frage nach der Referenz der Fiktion nicht nur eine semantische, sondern auch eine ontologische. Sie korrespondiert dementsprechend mit dem religionskritischen Grundmotiv, die Rede von Gott als gegenstandslos zu qualifizieren.

Das dritte Problemfeld dreht sich um die Frage nach der epistemologischen Funktion der Fiktion. Können Fiktionen Wissen über die Wirklichkeit vermitteln und falls ja, wie? Diese Frage ist deswegen von besonderem Interesse, weil sie auf den epistemologischen ‚Mehrwert‘ einer jeder Fiktion abzielt. Aufbauend auf dieser grundsätzlichen Bestimmung lässt sich dann fragen, inwieweit mit der fiktionalen Rede von Gott ein potentieller Erkenntnisgewinn mit Blick auf die Wirklich-

458 Der Begriff der ‚uneigentlichen Rede‘ meint in diesem Kontext nicht metaphorische Rede oder symbolische Rede, die sich indirekt auf ein Phänomen bezieht, sondern referenzlose Rede, die keinerlei weiterführende Aussageabsicht hat.

keit verbunden ist. Kann mit der fiktionalen Rede von Gott ein solcher Erkenntnisgewinn verbunden werden, lässt sich damit ein Argument für die genuine Eigenständigkeit religiöser Fiktionen gegenüber anderen Fiktionen und den unersetzbaren ‚Mehrwert‘ religiöser Fiktionen verknüpfen. Das ist sowohl für die innertheologische Debatte um die Rede von Gott als auch aus apologetischer Perspektive relevant.

Alle drei Problemfelder lassen sich mit den folgenden drei Fragen zusammenfassen:

1. Was konstituiert eine Fiktion und unter welchen Bedingungen wird sie als solche rezipiert?
2. Auf was referiert man, wenn man sich auf eine Fiktion bezieht?
3. Wie können Fiktionen Wissen über Nicht-Fiktionen vermitteln?

Alle drei Fragen berühren sowohl die subjektive als auch die intersubjektive Ebene des Fiktionsbegriffs, weshalb eine getrennte Behandlung wie bei der Bestimmung des Narrationsbegriffs nicht weiter sinnvoll ist. Vielmehr werden drei zentrale Bereiche der menschlichen Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit in den Fokus gerückt. Der erste Bereich ist die Kunst, vertreten durch die literaturwissenschaftliche Reflexion auf die Fiktion. In der literaturwissenschaftlichen Forschung ist der Fiktionsbegriff am etabliertesten, womit die Beschäftigung mit ästhetischen Fiktionen eine gute Grundlage für die weiteren Überlegungen zum Verhältnis von Fiktion und Wirklichkeit gibt. Der zweite Bereich ist die Gesellschaft, deren narrative Organisationsstruktur schon thematisiert wurde. Offen geblieben ist aber, welche Rolle die Fiktion dabei einnimmt und welchen Einfluss die Fiktion auf die alltägliche Wirklichkeitsbewältigung hat. Der dritte Bereich ist die Wissenschaft, deren genuine Aufgabe es ist, Wissen über die Welt zu generieren. Gerade hier wird das Verhältnis von Fiktion und Wahrheit besonders virulent. Auch die Religion kann als einer dieser Bereiche gelten, doch wird sie gesondert in Kapitel IV behandelt. Der Blick auf das Phänomen der Fiktion aus der Perspektive der jeweiligen Bereiche hilft nicht nur, umfassend das Verhältnis von Fiktion und Wirklichkeit zu bestimmen, sondern auch den Fiktionsbegriff angemessen auszudifferenzieren.

Wichtig ist zu beachten, dass die Darstellung der möglichen Argumentationsstrategien innerhalb der Problemfelder noch nicht als Begründungszusammenhang für die eigene Position dient, sondern vielmehr den Entdeckungszusammenhang der jeweiligen Strategie darstellen soll. Die eigene Position, die die Bestimmung des Fiktionsbegriffs aus sich heraussetzt, wird in Form einer Ontologie der Fiktion entworfen. Diese wird ihrerseits in den Rahmen einer übergeordneten Theoriebildung eingebettet. Eine solche Einbettung ist wichtig, um den Eindruck einer *ad hoc*-Theorie der Fiktion zu vermeiden, was die Plausibilität einer fiktionstheoretischen Apologie deutlich schmälern würde. Außerdem lässt sich durch die Einbindung der Ontologie der Fiktion in eine übergeordnete Theoriebildung weiter plausibilisieren, dass die Fiktion ein genuiner Bestandteil der Wirklichkeit neben anderen ist und damit auch wahrheitsfähige Deutungen der Wirklichkeit vornehmen kann.

Ausgangspunkt der Darstellung der verschiedenen Problemstellungen ist das interdisziplinäre Handbuch „Fiktionalität“, das als das Standardwerk für die Forschung zur Fiktion gelten kann und einen guten Überblick über die aktuellen Positionen zu den verschiedenen Forschungsdebatten gibt. Ergänzt wird die Darstellung durch einschlägige Autoren, die dabei helfen sollen, zentrale Fragen der Fiktion weiter zu vertiefen und den Fiktionsbegriff in all seinen Facetten beleuchten zu können.

Besonders hervorzuheben sind dabei vor allem vier Denkerinnen. Erstens ist die österreichische Philosophin Maria Elisabeth Reicher-Marek (\*1966) zu nennen, deren Referenztheorie der Fiktion dabei hilft, die semantische und ontologische Frage des Bezugspunkts fiktionaler Rede zu bestimmen. Für diese Frage eignet sich ihr Entwurf vor allem deswegen, weil er nicht nur eine antireduktionistische Pointe hat, was aus apogetischer Sicht hervorzuheben ist. Ihr Entwurf erlaubt es auch zwischen Referenzgegenstand der fiktionalen Sprache und gedeutetem Phänomen zu unterscheiden, was aus theologischer Perspektive mit Blick auf die Unverfügbarkeit Gottes eine Anschlussmöglichkeit darstellt. Sodann wird Albrecht Koschorkes Rede von Sozialfiktionen noch einmal aufgegriffen. Die Grundzüge seiner Theorie sind bereits hinlänglich bekannt, doch ist der Zusammenhang von Sozialfiktion und Narration zu vertiefen und die Wirkweise der Sozialfiktion in Bezie-

hung zu den anderen Fiktionsarten zu setzen. Das hilft dabei, den Unterschied zwischen Sozialfiktion und religiöser Fiktion herauszuarbeiten und zu plausibilisieren. Mithilfe der Fiktionstheorie von Hans Vaihinger (1852–1933) soll die Rede von Wissenschaftsfiktionen erhellt werden. Vaihinger hat als erster Philosoph eine umfassende Fiktionstheorie vorgelegt und vor allem das epistemologische Potential der Fiktion und ihren unhintergehbaren Eigenwert hervorgehoben. Damit eignet er sich besonders als Referenzautor für die Wissenschaftsfiktionen. Zudem vertritt er wie Koschorke die Zwei-Welten-Interpretation von Kant und rutscht damit ebenfalls in einen Panfiktionalismus ab. Da Vaihinger diesen aber ontologisch und epistemologisch besser begründet als Koschorke, kann in der Auseinandersetzung mit ihm gezeigt werden, wie sich ein Panfiktionalismus verhindern lässt. Zu guter Letzt wird die Ontologie der Fiktion in Anlehnung an die semantische Anerkennungstheorie des US-amerikanischen Philosophen Robert Brandom (\*1950) entwickelt. Nicht nur greift Brandom ebenfalls kantische Motive auf, ohne dabei in einen Panfiktionalismus zu verfallen, wie Vaihinger und Koschorke. Brandom bezieht sich zusätzlich auf Hegel, was als Grundlage genutzt werden kann, um Reicher-Mareks Referenztheorie zu vertiefen und mit den anderen Ausführungen zum Fiktionsbegriff zu harmonisieren. Nicht zuletzt verfolgt Brandoms Anerkennungstheorie ebenfalls ein antireduktionistisches Anliegen, das dem Anliegen der vorliegenden Studie entspricht. Auch wenn Reicher-Marek, Koschorke, Vaihinger und Brandom unterschiedliche Fragestellungen mit unterschiedlichen Mitteln bearbeiten, eint sie doch der explizite wie implizite Bezug auf kantische Motive und der Antireduktionismus. Zumindest Reicher-Marek, Koschorke und Vaihinger teilen zudem die Wertschätzung der Fiktion und ihre Fähigkeit, die Wirklichkeit zu deuten. Dennoch wird es Aufgabe der zu entwickelnden Ontologie der Fiktion sein, zu plausibilisieren, wie sich diese verschiedenen Entwürfe zu einer kohärenten Theorie zusammenstellen lassen.

Wie sich zeigen wird, haben ästhetische Fiktionen ein anderes Verhältnis zur Wirklichkeit als Sozial- und Wissenschaftsfiktionen. Um dieser Unterscheidung Rechnung zu tragen und der herrschenden diffusen Begriffsverwendung entgegenzuwirken, sollen im Folgenden

ästhetische Fiktionen als Figmente<sup>459</sup> bezeichnet werden. Literarische Figmente bestehen aus fingierenden Sätzen und die Gegenstände, auf die die fingierenden Sätze referieren, sind fiktive Gegenstände.<sup>460</sup> Sozial- und Wissenschaftsfiktionen sind fiktionale Gegenstände, auf die sich fiktionale Sätze beziehen.<sup>461</sup> Neben der Klärung der Sprachverwirrung ist diese Unterscheidung aus apologetischer Sicht auch deswegen wichtig, weil die Rede von Gott in Kapitel IV als *fiktionale* Rede und nicht als *fingierende* Rede profiliert werden soll. Würde man sie als fingierende Rede fassen, müsste man die Rede von Gott als ein Märchen oder eine Legende verstehen, die dann doch auf der gleichen Ebene mit den Erzählungen vom Weihnachtsmann stehen würde.

## III.2 Das Konstituieren und Rezipieren von Fiktion

Was konstituiert eine Fiktion und unter welchen Bedingungen wird sie als solche rezipiert? Diese doppelte Frage trifft den Kern der vorliegenden Studie. Um klären zu können, inwieweit die Rede von Gott fiktional ist und was das genau bedeutet, muss zuerst geklärt werden, wie eine Fiktion zustande kommt und wann sie auch als solche gefasst wird. Im Zuge dieser Klärung lässt sich zudem konkretisieren, was die verschiedenen Funktionen der Fiktion sind beziehungsweise wozu der Mensch überhaupt die Fiktion nutzt. Dadurch kann gleichzeitig der Fiktionsbegriff angemessen ausdifferenziert werden.

Um die Konstitutions- und Rezeptionsbedingungen der Fiktion zu bestimmen, lassen sich verschiedene Ansätze verfolgen. Die Literaturwissenschaft unterscheidet mit Blick auf ästhetische Fiktionen, also Fig-

<sup>459</sup> Diese Unterscheidung schließt sich dem Sprachgebrauch von Vaihinger an, der zwischen „wissenschaftlichen Fiktionen“ und „Figmenten“ unterscheidet (vgl. Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit*, 9. und 10. Auflage (Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1927), S. 129f.).

<sup>460</sup> Entsprechend sind Sätze, die von fiktiven Figuren geäußert werden, fiktive Sätze.

<sup>461</sup> Damit wird vom gängigen Begriffsgebrauch abgewichen, da „fiktionale Sätze“ beziehungsweise „fiktionale Texte“ normalerweise Figmente in Abgrenzung zu „faktualen Texten“ markieren sollen. Allerdings lässt sich die klare Gegenüberstellung von „fiktional“ und „faktual“ so nicht halten, wie sich unten zeigen wird.



mente, drei Ansätze. Bei der Frage, was einen Text zu einem Figment macht, lässt sich entweder bei der Autorenintention, bei textinternen und -externen Fiktionsignalen (also ihren Eigenschaften) oder bei der Textrezeption ansetzen. Entsprechend wäre ein Text genau dann ein Figment, wenn die Autorin bewusst einen Fantasy-Roman schreibt, der keinen Anspruch darauf erhebt, über extradiegetisch stattgefundenere Ereignisse zu berichten. Allerdings ist die Autorenintention nicht immer den Rezipierenden bekannt. Man könnte also davon ausgehen, dass textinterne Fiktions-signale dafür sprechen, in dem Text ein Figment zu erkennen. Textinterne Fiktions-signale können zum Beispiel das Auftreten von Kreaturen, die es in der extradiegetischen Welt nicht gibt, wie Orks oder Elfen, oder der Einsatz von Magie sein. Ebenso können textexterne Markierungen, wie die Kategorisierung des Buches als Fantasy-Roman, der Klappentext oder andere Paratexte einschlägige Fiktions-signale sein. Jedoch sind nicht alle Rezipierenden in der Lage, Fiktions-signale als solche zu erkennen. Das hängt auch damit zusammen, dass die Liste potentieller Fiktions-signale und ihre Systematisierung von Forscherin zu Forscherin unterschiedlich ist. Man muss wohl sagen, dass sich keine abschließende Liste zusammenstellen lässt.<sup>462</sup> Außerdem ist die Bewertung einzelner Gegenstände im Text nicht einheitlich und zeitlich kontingent. So kann das Vorkommen eines Gottes, wie ‚Zeus‘ oder ‚JHWH‘, einen Text für manche schon als Figment markieren, während andere darin kein Fiktions-signal sehen beziehungsweise gesehen haben.<sup>463</sup> Entscheidend für den Fiktionsstatus eines Textes scheint also in erster Linie die Bewertung der Rezipierenden zu sein. Die Forschung hat gezeigt, dass dabei sowohl individuelle als auch gesellschaftliche Faktoren eine Rolle spielen (s.u.).

Um diesem Phänomen gerecht zu werden, wurde die „Institutionelle Theorie der Fiktionalität“ oder kurz die „Institutionstheorie“ entwickelt, die als Rahmentheorie gelten kann, um die soziale Praxis bezüglich Fik-

462 S. dazu ausführlich Frank Zipfel, „Fiktions-signale.“ In Klauk; Köppe, *Fiktionalität* (s. Anm. 28).

463 In diesem Beispiel lässt sich auch ein Unterschied zwischen verschiedenen Göttern festmachen und in ‚Zeus‘ ein Fiktions-signal für ein Figment sehen und in ‚JHWH‘ ein Fiktions-signal für die fiktionale Rede von Gott aus christlich-religiöser Perspektive.

tionen zu beschreiben.<sup>464</sup> Die Grundidee besagt, dass Autorinnen, die beispielsweise einen Roman schreiben wollen, dies gemäß der geltenden Konventionen tun (zum Beispiel mithilfe von etablierten Fiktionsignalen) und diese Texte dann gemäß der „Fiktionalitätsinstitution“ rezipiert werden.<sup>465</sup> Das bedeutet, dass sich die Rezipierenden innerhalb des vom Autoren gesetzten Rahmen mit den fiktiven Gegenständen als fiktive Gegenstände auseinandersetzen. So verstehen sie etwa die Sprechakte im Rahmen der Fiktion als dem Figment zugehörig und nicht als Tatsachenberichte über die extradiegetische Welt.<sup>466</sup> Übertragen auf die Konstitutions- und Erkenntnisbedingungen von Fiktionen im Allgemeinen kann man also sagen, dass sie primär von der herrschenden sozialen Praxis abhängen, was auch erklärt, wie derselbe Text von unterschiedlichen Subjekten in unterschiedlichen historischen und kulturellen Kontexten unterschiedlich verstanden werden kann.<sup>467</sup> Mit anderen Worten gesagt, handelt es sich auch bei den Konstitutions- und Erkenntnisbedingungen der Fiktion um einen intersubjektiven, kulturellen Aushandlungsprozess.

Die Institutionstheorie verbindet also sowohl Autorenintention, Fiktionsignale und Rezeptionshaltung, betont dabei aber den Kontext der sozialen Praxis, mit Schwerpunkt auf dem rezipierenden Subjekt. Denn auch wenn es sich bei den Konstitutions- und Erkenntnisbedingungen um einen intersubjektiven Aushandlungsprozess handelt, so ist es doch in letzter Konsequenz das Subjekt, das eine Fiktion als solche rezipieren muss.<sup>468</sup> Um diese individuelle Rezeption zu erklären, lässt sich die skizzierte Institutionstheorie gut ergänzen mit der einflussreichen „Make-Believe-Theorie“ des US-amerikanischen Philosophen Kendall L. Walton (\*1939).<sup>469</sup>

464 Für eine ausführlichere Darstellung der Theorie, ihrer Varianten und ihrer Kritik s. Tilmann Köppe, „Die Institution Fiktionalität.“ In Klauk; Köppe, *Fiktionalität* (s. Anm. 28). In die Institutionstheorie lassen sich auch weitere Überlegungen zur Fiktion einbetten, wie zur Rezeptionspsychologie und Ontologie (vgl. Tilmann Köppe, „Die Institution Fiktionalität.“ In *Fiktionalität*, S. 44).

465 Vgl. Tilmann Köppe, „Die Institution Fiktionalität.“ In *Fiktionalität*, S. 35.

466 Vgl. ebd., S. 39f.

467 Vgl. ebd., S. 45.

468 Vgl. Tilmann Köppe, „Die Institution Fiktionalität.“ In *Fiktionalität*, S. 37f.

469 Vgl. ebd., S. 41.

Make-Believe-Theorien im Allgemeinen konzentrieren sich auf das Subjekt in der Auseinandersetzung mit Fiktionen. Abgeleitet wird der Begriff vom „Make-Believe-Spiel“ der Kinder, also des „So-tun-als-ob“-Spiels, das schon im ersten Kapitel begegnet ist.<sup>470</sup> Die Ähnlichkeit besteht darin, dass für Kinder jeder mögliche Gegenstand Anlass geben kann, in ein So-tun-als-Spiel einzusteigen und dann den impliziten Regeln des Spiels zu folgen.<sup>471</sup> Wenn die Kinder im Sandkasten gemeinsam ‚backen‘, dann kann der (Sand-)Kuchen auch gemeinsam ‚gegessen‘ werden. Analog dazu können alle Gegenstände als ‚Requisiten‘ einen Anlass zu einem Make-Believe-Spiel darstellen, sobald sich das Subjekt entscheidet, in dieses Spiel einzusteigen. Anlässe können ‚Darstellungen‘ aller Art sein, wie Theateraufführungen, Romane oder Gemälde.<sup>472</sup> Für Walton können aber auch Gegenstände in der Natur Anlass für ein Make-Believe-Spiel geben.<sup>473</sup> Dementsprechend spielt für ihn die Autorenintention bei der Konstitution von Fiktionen eine untergeordnete Rolle.<sup>474</sup> Steigt das Subjekt in das Spiel ein, dann füllt es die Leerstellen, die der Fiktionsanlass offen lässt, vor dem Hintergrund seines Erfahrungshorizontes<sup>475</sup> auf. Die Abhängigkeit vom subjektiven Erfahrungshorizont im Zusammenhang mit der Unterbestimmtheit der Fiktion führt wiederum zu einer hohen Pluralität bei der Rezeption einer Fiktion, die zu dem Eindruck beiträgt, dass Fiktionen willkürlich seien. Im Kontext von Figmenten wird man diese Unterbestimmtheit und die daraus folgende Ambiguität auch als ein Merkmal von Fiktionen festhalten müssen. Allerdings kann auch davon ausgegangen werden, dass kein Gegenstand der menschlichen Erkenntnis vollständig bestimmt ist.<sup>476</sup> Ebenso ist festzuhalten, dass das Auffüllen der Leerstellen nicht vollends willkürlich ist. Vielmehr stellt der Fiktionsanlass einen gewis-

470 Vgl. J. A. Bareis, „Fiktionen als Make-Believe.“ In Klauk; Köppe, *Fiktionalität* (s. Anm. 28), S. 50. Für eine ausführlichere Darstellung der Theorie, ihrer Varianten und ihrer Kritik s. J. A. Bareis, „Fiktionen als Make-Believe.“ In *Fiktionalität* t

471 Vgl. J. A. Bareis, „Fiktionen als Make-Believe.“ In *Fiktionalität*, S. 54.

472 Vgl. ebd., S. 53.

473 Vgl. Tilmann Köppe, „Die Institution Fiktionalität.“ In *Fiktionalität*, S. 41.

474 Vgl. J. A. Bareis, „Fiktionen als Make-Believe.“ In *Fiktionalität*, S. 61.

475 Es zeigt sich hier der Einfluss des narrativen Selbst und seine Lebensgeschichte, die diesen Erfahrungshorizont mitkonstituiert.

476 Vgl. Gabriel, *Fiktionen*, S. 101.

sen ‚Deutungsspielraum‘ zur Verfügung, im Rahmen dessen die Auffüllung der Leerstellen als illegitime oder auch als legitime Deutung des Phänomens gelten kann.<sup>477</sup> In diesem Sinne legt der Deutungsspielraum die ‚Spielregeln‘ für das Make-Believe-Spiel fest. Durch die Festlegung auf eine bestimmte Deutung im Erfahrungshorizont des Subjekts wird die Fiktion Teil der Wirklichkeitserschließung des Subjekts.<sup>478</sup>

Ein wichtiges Prinzip beim Auffüllen der Leerstellen ist das sogenannte „Realitäts-Prinzip“. Das Realitäts-Prinzip besagt, dass so lange es in der fiktiven Welt keine Abweichung von der Beschaffenheit der extradiegetischen Welt gibt, werden etwaige Leerstellen gemäß den Erfahrungen in der extradiegetischen Welt aufgefüllt. Es gelten beispielsweise so lange die gleichen Naturgesetze in der fiktiven wie in der extradiegetischen Welt, bis die Autorin Änderungen einführt. Da keine Autorin jemals eine Figur oder die fingierte Situation vollumfänglich beschreiben und bestimmen kann, kommt das Realitäts-Prinzip häufig zum Einsatz und nur besondere Details, wie abweichende Naturgesetze, müssen explizit gemacht werden.<sup>479</sup>

Zusammenfassend kann man Waltons Make-Believe-Theorie als eine pragmatische Fiktionstheorie beschreiben, in der über den Fiktionsstatus eines Gegenstandes nicht aufgrund bestimmter Eigenschaften, sondern aufgrund des Umganges mit dem Gegenstand entschieden wird.<sup>480</sup> Im Zusammenspiel mit der Institutionstheorie der Fiktion lässt sich die Eingangsfrage nach den Konstitutions- und Rezeptionsbedingungen von Fiktionen also insoweit für Figmente beantworten, dass sie

477 Vgl. Gabriel, *Fiktionen*, S. 60f. Gabriel spricht an dieser Stelle von „illegitimen und legitimen Interpretationen“. Allerdings ist seine Verwendung des Interpretationsbegriff an die Prämissen der Sinnfeldontologie gebunden (vgl. Gabriel, *Fiktionen*, S. 34f.). Der Begriff der Deutung, wie er in der vorliegenden Studie eingeführt wurde und in Kapitel IV.2.b) weiter ausgeführt wird, bezieht sich in diesem Kontext aber auf den Vorgang beim Auffüllen der Leerstellen wie Gabriels Interpretationsbegriff.

478 Mit anderen Worten wird die Fiktion durch die Festlegung auf eine konkrete Deutung des Phänomens apperzipiert und damit intelligibel gemacht. S. dazu ausführlich Kapitel III.5 und Kapitel IV.3.

479 Vgl. J. A. Bareis, „Fiktionen als Make-Believe.“ In *Fiktionalität*, S. 59. Walton fragt nach diesen Prinzipien im Rahmen der Frage nach der Entstehung fiktiver Wahrheiten, was in Kapitel III.4. ebenfalls diskutiert wird. Walton nennt außerdem noch andere Prinzipien, die allerdings umstritten (vgl. J. A. Bareis, „Fiktionen als Make-Believe.“ In *Fiktionalität*, S. 59f.) und weniger relevant sind, weshalb sie hier ausgespart werden.

480 Vgl. J. A. Bareis, „Fiktionen als Make-Believe.“ In *Fiktionalität*, S. 62f.

letztlich durch die gesellschaftliche und individuelle Praxis konstituiert werden und ihre Erkenntnis beziehungsweise Rezeption als Fignant historisch, kulturell und subjektiv kontingent ist.

Während sich die evolutionspsychologische Debatte um die Fiktion im ersten Kapitel hauptsächlich um die subjektive Produktion von Fiktion und um die Funktionen der Fiktion als (Trainings-)Werkzeug gedreht hat, zeigt sich hier eine Erweiterung dieser Perspektive auf die soziale und pragmatische Bedingtheit von Fiktion. Durch die Betonung der Rezeptionshaltung lässt sich außerdem die vermeintliche Willkür von Fiktion weiter einhegen. Während im ersten Kapitel vor allem die Umgebung als Korrektiv für die fiktionalen Repräsentationen hervorgehoben wurde,<sup>481</sup> sind hier subjektive und intersubjektive Beschränkungen auszumachen. So muss sich eine Autorin an die herrschenden Konventionen halten oder versuchen, neue zu prägen, will sie, dass ihr Text als Fignant rezipiert wird beziehungsweise ihrer Intention entsprechend gedeutet wird. Darüber hinaus sollte sie gemäß dem Realitäts-Prinzip all diejenigen Eigenschaften ihrer fiktiven Welt explizieren, die über den möglichen Erfahrungshorizont der extradiegetischen Welt hinausgehen, da die Rezipierenden ansonsten höchst wahrscheinlich vom ‚Normalfall‘ der Naturgesetze ausgehen.<sup>482</sup>

Die Rezipierenden wiederum müssen sich bei ihrer Deutung an den gegebenen Deutungsspielraum halten, wenn sie wollen, dass ihre Deutung intersubjektiv als legitim anerkannt wird. Die Reichweite des Deutungsspielraums ist dabei keinesfalls unumstößlich festgeschrieben. So kann der durch die Autorin gegebene Deutungsspielraum auch bewusst aufgrund gesellschaftlicher Dynamiken überschritten und dadurch einen Konflikt ob der Legitimität beziehungsweise Illegitimität der jeweiligen Deutung ausgelöst werden.<sup>483</sup> Wie bereits festgehalten,

481 S. dazu ausführlich Kapitel I.3.a).

482 Gleichwohl ist das Realitäts-Prinzip auch eine Entlastung für Autorinnen, da sie nicht alle Einzelheiten der fiktiven Welt darstellen müssen.

483 Das ist an der Debatte um die Besetzung der Rolle von Ian Flemings „James Bond“ gut zu beobachten. Die Figur ist zwar als männlicher, weißer Schotte in den Romanen eingeführt und als solcher wurde sie auch in den Verfilmungen lange verkörpert. Im Rahmen der Debatte um die Repräsentation von Frauen und *People of Colour* in großen Hollywood-Produktionen wurde aber diskutiert, inwieweit ‚James Bond‘ nicht auch einmal von einer Frau beziehungsweise einer *Person of Colour* gespielt werden sollte. Während man-

handelt es sich bei der Konstituierung und der Erkenntnis der Fiktion als solche um einen Aushandlungsprozess.

Indem sowohl der Fiktionsstatus als auch der Deutungsspielraum eines Gegenstandes nicht unverrückbar definiert oder als etwas schlicht Gegebenes bestimmt werden, kann der Pluralität und der Kontingenz der Rezeption eines Gegenstands als (Nicht-)Fiktion Rechnung getragen werden. Es ist nicht überraschend, dass es innerhalb eines ständigen Aushandlungsprozesses um Fiktionsstatus und Deutungsspielraum zu unterschiedlichen subjektiven und intersubjektiven Bewertungen einzelner Gegenstände kommt. Darüber hinaus liegt die Stärke einer solchen pragmatischen Bestimmung der Konstitutions- und Rezeptionsbedingungen von Fiktionen darin, dass sie die Bedingungen offenlegen kann, ohne dabei schon ein vorher festgelegtes Urteil über den Wahrheitsanspruch einer einzelnen Fiktion oder einer Fiktionsart zu fällen. Die Anerkennung oder das Absprechen des Wahrheitsanspruchs einer Fiktion wird dadurch zum Teil des Aushandlungsprozesses und damit gesondert begründungspflichtig (s.u.). Pauschalurteile, die alle Fiktionen gleichsetzen wollen, sind somit nicht mehr möglich.

Die Gefahr einer solchen pragmatischen Bestimmung der Fiktion liegt wiederum darin, dass Fiktionen willkürlich erscheinen mögen. Schließlich scheint alles potentiell Fiktion und unterschiedlich darstellbar zu sein, wenn nur die nötigen gesellschaftlichen Bedingungen dafür gegeben sind. Gerade mit Blick auf religiöse Fiktionen ist aber ein solch willkürliches Verständnis der Fiktion wenig erstrebenswert. Konsequenterweise würde dann nämlich auch die fiktionale Rede von Gott Ausdruck reiner Willkür sein und könnte kaum als vernünftige Wirklichkeitsdeutung gelten.

Deswegen ist hier einmal mehr auf das Motiv der bedingten Freiheit zu verweisen, das beim Konstituieren und Rezipieren von Fiktionen

che eine solche Besetzung als gesellschaftlich legitimiert und damit auch mit dem gegebenen Deutungsspielraum der Figur vertretbar deuten, sehen andere darin eine Übertretung des von Fleming gesetzten Deutungsspielraums, die unabhängig der gesellschaftlichen Umstände illegitim wäre (vgl. Sophie C. Rieger und Timo Grampes, „Schwarz, weiblich, 007. Wieviel Diversität verträgt James Bond?“, zuletzt geprüft am 03.08.2021, [https://www.deutschlandfunkkultur.de/schwarz-weiblich-007-wieviel-diversitaet-vertraegt-james.2156.de.html?dram:article\\_id=454006](https://www.deutschlandfunkkultur.de/schwarz-weiblich-007-wieviel-diversitaet-vertraegt-james.2156.de.html?dram:article_id=454006)).

zum Tragen kommt. Die Bedingtheit ist nicht nur durch die herrschenden Konventionen gegeben, sondern auch durch den Deutungsspielraum. Dieser ist zwar bis zu einem gewissen Grad historisch kontingent. Doch auch die Umgebung setzt seine Grenzen, was ein elementarer Teil der Reibung mit der Wirklichkeit ist. Die Funktionsweise der Reibung mit der Wirklichkeit wird in der Ontologie der Fiktion noch ausführlich zu begründen sein. Hier lässt sich aber schon einmal festhalten, dass sie die Willkür in Konstitution und Rezeption der Fiktion einschränkt. Die Freiheit wiederum besteht in der Möglichkeit, sich auf ein Make-Believe-Spiel einzulassen und innerhalb des besagten Deutungsspielraums die Fiktion subjektiv zu deuten. Interessant ist, dass grundsätzlich jedes Phänomen zum Anlass werden kann, in das Make-Believe-Spiel einzusteigen.

Inwieweit sich diese pragmatische Bestimmung der Fiktion auch auf die Felder der Sozial- und Wissenschaftsfiktion erweitern lässt, zeigen die folgenden Ausführungen. Da dies aber über Waltons Konzept des Make-Believe-Spiels und den literaturwissenschaftlichen Kontext hinausgeht, wird im Folgenden von ‚Fiktionsspielen‘ gesprochen. Der Begriff des Spiels bekommt dadurch eine doppelte Konnotation. Zum einen greift er die Einsicht der Evolutionspsychologie insofern auf, dass der Mensch im (Fiktions-)Spiel seine Fähigkeiten und seinen Umgang mit der Wirklichkeit trainieren kann. Zum anderen wird dadurch auf den freien, kreativen Umgang mit der Wirklichkeit im Rahmen der ‚Spielregeln‘ verwiesen.

Sozialfiktionen zeichnen sich laut Koschorke dadurch aus, dass sie gesetzte Entitäten sind, die für den Zusammenhalt der Gesellschaft und ihre Selbststeuerung unerlässlich sind. Sie bestehen nicht unabhängig vom Menschen, sondern allein aufgrund gesellschaftlicher Vereinbarungen, wobei sie diese Gesellschaften gleichzeitig mitkonstituieren. In Kapitel II.2. wurde das am Beispiel der (fiktiven und fiktionalen) Narration als Medium gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse dieses Wechselverhältnis bereits ausführlich vorgeführt. Nun gilt es den fiktionalen Charakter der Sozialfiktionen näher zu bestimmen.<sup>484</sup> Ihre Konstitution

<sup>484</sup> Koschorke nennt Staatszugehörigkeit und Preisverhältnisse als konkrete Beispiele für Sozialfiktionen (vgl. Koschorke, *Wahrheit und Erfindung*, S. 229f.).

und ihre Wechselwirkung mit der jeweils extradiegetischen Welt lassen sich gut am Beispiel von Staatsgrenzen und dem Börsengeschehen beobachten.

Während Staatsgrenzen ihre Steuerungs- und Orientierungsfunktion dadurch ausüben, dass sie das Verhältnis zwischen Nationen klären, bewertet die Börse unter anderem das wirtschaftliche Potential von Unternehmen und bestimmt den Wechselkurs der unterschiedlichen Währungen. Sowohl die Staatsgrenzen als auch die Börse lassen sich nicht direkt sinnlich wahrnehmen. Vielmehr werden sie durch Mauern, Zölle und dargestellte Zahlen sinnlich repräsentiert und ziehen auch sinnlich wahrnehmbare Konsequenzen nach sich. Das können etwa Einreisekontrollen oder die steigenden Kosten für Rohstoffe sein. Durch diese Konsequenzen wirken die Sozialfiktionen auf die extradiegetische Welt. Umgekehrt wirkt die extradiegetische Welt auf die Sozialfiktionen. Staatsgrenzen können jederzeit im gegenseitigen Einvernehmen oder gewaltsam verschoben oder aufgehoben werden. Unternehmen können jedoch nicht die wirtschaftliche Leistung erbringen, von der die Börse bei der Bewertung ausgegangen ist.<sup>485</sup> In diesem Sinne stellt die extradiegetische Welt ein Korrektivmoment der jeweiligen Sozialfiktion dar. Staatsgrenzen und Börsen helfen also insofern die Wirklichkeit zu bewältigen und zu deuten, als dass sie komplexen sozialen Interaktionen einen Rahmen geben. Der Rahmen wiederum gibt die „Spielregeln“ für die einzelnen intersubjektiven Interaktionen vor und ordnet sie in einen größeren Kontext ein. Gleichzeitig sind Sozialfiktionen in ihrem Dasein und Sosein von ihrem jeweiligen kulturellen und historischen Kontext sowie der intersubjektiven Akzeptanz ihrer zugrundeliegenden Vereinbarungen abhängig.<sup>486</sup>

Überträgt man die oben dargestellten literaturwissenschaftlichen Begriffe auf Sozialfiktionen, kann man zusammenfassend sagen, dass die intersubjektiven Vereinbarungen und deren Akzeptanz die Konventionen respektive den Deutungsspielraum für die jeweilige Sozial-

485 Ein einschlägiges Beispiel dafür ist das Platzen der Immobilienblase im Jahr 2008 (vgl. ebd., S. 310).

486 Damit ist mit einem Fokus auf die Fiktionalität von Sozialfiktionen wiedergegeben, was in Kapitel II.2. im Kern über die gesellschaftliche Funktion von Narrationen und Narrativen in Anschluss an Koschorke gesagt wurde.



fiktion bereitstellen. Das Korrekturmoment der extradiegetischen Welt ist währenddessen essentieller Teil der Reibung mit der Wirklichkeit. Sozialfiktionen wie Figmente sind abstrakt und müssen sinnlich repräsentiert werden, haben aber einen direkten Einfluss auf die extradiegetische Welt. Der Anlass zum Fiktionsspiel wird durch die verschiedenen Instanzierungen<sup>487</sup> der Sozialfiktion gegeben, doch das Individuum ist nicht gezwungen, sich auf das Fiktionsspiel einzulassen. Man kann die Gültigkeit von Staatsgrenzen leugnen und sich von der Börse fernhalten. Da Sozialfiktionen jedoch die gesamte Gesellschaft beeinflussen und steuern, sind die Konsequenzen, sich nicht auf das Fiktionsspiel einzulassen, deutlich weitreichender als im Fall von Figmenten. Die individuelle Willkür im Umgang mit Sozialfiktionen ist entsprechend sowohl durch den intersubjektiv gesetzten Deutungsspielraum als auch durch den gesellschaftlichen Druck, der im Falle der Ablehnung des Fiktionsspiels ausgeübt werden kann, limitiert. Damit wird aber deutlich, dass Machtdynamiken nicht nur bei narrativen Aushandlungsprozessen, sondern auch beim Umgang mit Fiktionen eine Rolle spielen.

Der Deutungsspielraum und die Gültigkeit einer Sozialfiktion lassen sich also ebenfalls pragmatisch als abhängig von einem intersubjektiven Aushandlungsprozess beschreiben, bei dem der individuellen Willkür Grenzen gesetzt sind. Gegenüber Figmenten zeichnen sich Sozialfiktionen dadurch aus, dass sie eine klare Steuerungs- und Orientierungsfunktion haben. Die Erfüllung der Funktion stellt einen Gradmesser für die pragmatische Leistungsfähigkeit der Sozialfiktion dar, wodurch Gründe für ihre Daseinsberechtigung geliefert werden. Eine Sozialfiktion, die dem Menschen in seinem Zusammenleben mit anderen Menschen und der Umgebung nicht hilft, ist zumindest überflüssig und sollte nicht weiter ein Bestandteil der Kultur als Zwischenwelt sein. Die Frage, ob man eine Sozialfiktion dezidiert als Fiktion rezipiert, scheint im Alltag eine untergeordnete Rolle zu spielen und wird vor allem dann virulent, wenn eine Sozialfiktion negative Konsequenzen nach sich zieht, die es zu überwinden gilt.<sup>488</sup>

487 Als ‚Instanzierung‘ wird die sinnliche Darstellung einer Sozialfiktion, wie der Schlagbaum an einem Grenzposten, bezeichnet (s. dazu ausführlich Kapitel III.3.).

488 Zu denken ist dabei etwa an Diskriminierungen aller Art oder Sozialfiktionen, die Herrschaftsverhältnisse aufbauen, wie etwa die Sozialfiktion eines Königturns von Gottesgnaden.

Im Vergleich zu Figmenten und Sozialfiktionen mag eine pragmatische Bestimmung der Konstituierung und Rezeption von Wissenschaftsfiktionen am ehesten überraschen. Schließlich würde man mit Blick auf die strengen Ansprüche, die an eine Wissenschaftstheorie gestellt sind, eher eine präzise Definition erwarten und weniger ein pragmatisches Vorgehen. Nicht zuletzt, um Pseudowissenschaft von verlässlicher Wissenschaft unterscheiden zu können. Es muss an dieser Stelle daher gefragt werden, in welchem Sinne die Fiktionalität von Wissenschaftsfiktionen zu verstehen ist. Dafür bietet sich die Fiktionstheorie von Vaihinger im besonderen Maße an, da er diese Fiktionalität ausführlich charakterisiert und ihre epistemologische Funktionsweise gerade für die Wissenschaft herausarbeitet.

Der Grundgedanke Vaihingers besteht darin, dass sämtliche menschliche Wirklichkeitsdeutung fiktional ist, da sie niemals in der Lage ist, die gesamte Wirklichkeit zu erfassen. Der Mensch muss immer schon die Komplexität der Wirklichkeit reduzieren und an die eigenen Erkenntnisbedingungen anpassen, um sie intelligibel zu machen. Diese Komplexitätsreduzierung konstituiert für Vaihinger die Fiktion. Er selbst spricht daher nicht direkt von Wissenschaftsfiktionen, sondern liefert eine umfassende Kategorisierung unterschiedlichster Arten der Fiktion, von denen einige als ‚Wissenschaftsfiktion‘ zusammengefasst werden können.<sup>489</sup>

Vaihinger unterscheidet dabei zwischen „Semi-Fiktionen“ und „Fiktionen“. Gemein haben beide Fiktionstypen, dass sie „widersprüchlich“ sind.<sup>490</sup> Semi-Fiktionen widersprechen der von Vaihinger streng materialistisch gedachten Wirklichkeit<sup>491</sup>, da sie nicht mit der „Wirklich-

489 Wie bereits erwähnt, unterscheidet Vaihinger zwischen „wissenschaftlichen Fiktionen“ und anderen Fiktionen wie Figmente. Für die ausführliche Differenzierung bei Vaihinger s. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, S. 129–143.

490 Aus Vaihingers Perspektive kann daher ‚Widersprüchlichkeit‘ als das entscheidende Fiktionssignal verstanden werden.

491 Vgl. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, S. 23. In anderen Worten ist nur das „wirklich“, was sinnlich wahrnehmbar ist. Fiktionen, deren Grundcharakteristikum in der Abstraktion von der sinnlichen Wahrnehmung besteht, können für Vaihinger daher *per definitionem* nicht Teil der „Wirklichkeit“ sein. Damit operiert Vaihinger mit einem anderen Wirklichkeitsbegriff als die vorliegende Studie, was im Folgenden noch zu diskutieren ist

keit“ identisch sind, sondern etwa ihre Komplexität reduzieren.<sup>492</sup> Volle Fiktionen wiederum widersprechen nicht nur der Wirklichkeit, sondern sind auch in sich widersprüchlich. Im wissenschaftlichen Kontext können Semi-Fiktionen beispielsweise „abstrakte beziehungsweise neglektive Fiktionen“ sein, die eine bewusste Komplexitätsminderung eines zu beschreibenden Phänomens vornehmen, um damit überhaupt erst eine Theoriebildung vornehmen zu können.<sup>493</sup> Als Beispiel kann laut Vaihinger Adam Smiths Grundannahme seiner Nationalökonomie, dass jeder Mensch stets egoistisch handeln würde, gelten. Natürlich gibt es auch Beispiele nicht-egoistischer Handlungen von Menschen, doch um überhaupt eine operable Theorie entwerfen zu können, hat Smith diese Fälle bewusst aus seiner Theoriebildung ausgeschlossen.<sup>494</sup> Auch Gegenstände der Mathematik, wie perfekte Geraden und perfekte Kreise sind Semi-Fiktionen, da es in der Natur weder perfekte Geraden noch perfekte Kreise gibt, nur Annäherungen. Damit aber Geraden und Kreise sinnvoll in der Mathematik genutzt werden können, müssen sie entsprechend angepasst und auf ihre perfekte Form reduziert werden.<sup>495</sup> Eine Fiktion im vollen Sinne ist für Vaihinger hingegen der Freiheitsgedanke, der sowohl der kausalmechanischen Beschaffenheit der „Wirklichkeit“ widerspricht als auch in sich selbst inkohärent ist.<sup>496</sup>

Die Bezeichnung als „(Semi-)Fiktion“ ist dabei keinesfalls negativ gemeint. Auf den Spuren Kants begreift Vaihinger den Menschen als Wesen, das die Wirklichkeit nur mithilfe von Analogien erkennen kann, aufgrund derer der Mensch die Gegenstände der Welt miteinander ins Verhältnis setzt und so apperzipiert. Die Apperzeption stellt das Gesamtgefüge der subjektiven Wirklichkeiterschließung dar, das den jeweiligen Gegenstand beziehungsweise die jeweilige Erfahrung

(s. dazu vor allem Kapitel III.4.). Um diese Abweichung kenntlich zu machen, wird der von Vaihinger verwendete Wirklichkeitsbegriff in doppelte Anführungszeichen gesetzt. Die Funktionsweise von (Wissenschafts-)Fiktionen bleibt von diesem Unterschied unberührt.

<sup>492</sup> Vgl. ebd., S. 24.

<sup>493</sup> Vgl. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, S. 28f.

<sup>494</sup> Vgl. ebd., S. 29f.

<sup>495</sup> Vgl. ebd., S. 70 und S. 74f.

<sup>496</sup> Vgl. ebd., S. 59. Zur Wissenschaftsfiktion wird die Freiheit etwa im Kontext der Rechtswissenschaft (vgl. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, S. 59).

intelligibel macht.<sup>497</sup> Schon die Analogien sind für Vaihinger fiktionale Vorstellungsgebilde, weil das ‚Ding an sich‘ niemals ohne ein Kategoriensystem erkennbar ist. Das Kategoriensystem ist wiederum selbst „analogische Apperzeption“. Es gibt entsprechend keine Erkenntnis ohne produktive Begriffsbildung und Verhältnisbestimmung durch das Subjekt.<sup>498</sup> Einen solchen aktiven Erkenntnisgewinn fasst Vaihinger in Anschluss an die Zwei-Welten-Interpretation bereits als widersprüchlich beziehungsweise als eine Verfälschung der materialistisch gedachten „Wirklichkeit“. Es zeigt sich hier die Nähe zu Koschorke. Nichtsdestotrotz sind (Semi-)Fiktionen das Mittel der Apperzeption, ohne die der Mensch die Wirklichkeit nicht erkennen könnte. Gleichzeitig sind Fiktionen als das Ideale selbst unwirklich,<sup>499</sup> wobei ihre orientierende Kraft laut Vaihinger so stark ist, dass die „ideale“ Welt geradezu an die Stelle der „wirklichen“ Welt treten kann.<sup>500</sup>

Fiktionen spielen damit eine zentrale Rolle für die menschliche Wirklichkeitsdeutung und sind auch nicht aus der Wissenschaft wegzudenken. Allerdings möchte Vaihinger der Wissenschaft nicht jede Möglichkeit der Erkenntnis der „Wirklichkeit“ absprechen, weshalb er zwischen Fiktionen und Hypothesen unterscheidet. Hypothesen sollen anhand der „Wirklichkeit“ verifizierbar sein, während für Fiktionen das höchste Gütekriterium ihre Erschließungskraft des Gegebenen ist. Sie werden nicht verifiziert, sondern „justifiziert“. „Justifizierung“ bedeutet, dass (Semi-)Fiktionen in ihrer Anwendung stets durch ihre Leistungskraft bei der Wirklichkeitsdeutung gerechtfertigt werden müssen. Eine (Semi-)Fiktion, die nicht in der Lage ist, die Wirklichkeit angemessen zu deuten beziehungsweise einer anderen unterlegen ist, muss dementsprechend aufgegeben werden.<sup>501</sup> So hat sich beispielsweise die Gravitation als Erklärungsmodell für das Phänomen der Anziehungskraft zweier Massen bis jetzt als höchst leistungsfähig bei der Deutung dieses Phänomens erwiesen. Damit gilt es vorerst als justifiziert und

497 Für eine ausführlichere Einführung in den Apperzeptionsbegriff s. Kapitel III.4. und Kapitel III.5.

498 Vgl. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, S. 42f.

499 Vgl. ebd., S. 60.

500 Vgl. ebd., S. 90.

501 Vgl. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, S. 150f.

wird anderen Modellen vorgezogen. Ebenso sind perfekte Geraden und perfekte Kreise in der Mathematik umfassend justifiziert, da diese Semi-Fiktionen vielen erfolgreichen Berechnungen zugrunde liegen.

Vaihinger selbst gibt allerdings zu, dass der Übergang von Hypothesen zu Fiktionen und umgekehrt fließend ist,<sup>502</sup> ein Phänomen, das Thomas S. Kuhn eindrücklich herausgearbeitet hat.<sup>503</sup> Außerdem kann Vaihinger die Unterscheidung auch theorieintern nicht aufrecht erhalten, da er in einen Panfiktionalismus abrutscht, wie in Kapitel III.4. gezeigt wird. Dennoch lassen sich von Vaihingers Fiktionstheorie einige zentrale Einsichten für die Rede von Wissenschaftsfiktionen ableiten.

Ausgedrückt in den obigen Begrifflichkeiten lässt sich eine Forscherin auf ein Fiktionsspiel ein, sobald sie die Komplexität eines Phänomens bewusst reduziert, um es theoriefähig und damit intelligibel zu machen. Zum Anlass des Einstiegs in die Wissenschaftsfiktion kann dementsprechend jede wissenschaftliche Herausforderung werden. Die Widersprüchlichkeit der (Semi-)Fiktionen mit der „Wirklichkeit“ ist

502 Vgl. ebd., S. 54–56.

503 Dieses Phänomen hat Thomas S. Kuhn in seinem bereits erwähnten Werk „Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen“ eingehend bearbeitet. Ähnlich wie Vaihinger geht auch Kuhn davon aus, dass der Mensch keinen direkten Zugang zur „Wirklichkeit“ hat. Er braucht von wissenschaftlichen Gemeinschaft anerkannte Hypothesen, Theorien, Modelle und stilbildende Forschungsbeispiele, kurz Paradigmen, um sich die Wirklichkeit (wissenschaftlich) zu erschließen (vgl. Stephan Kornmesser und Wilhelm Büttemeyer, *Wissenschaftstheorie: Eine Einführung*, 1. Auflage 2020 (Stuttgart: J.B. Metzler, 2020), S. 86–88). Im Verlauf der Wissenschaftsgeschichte erscheinen sicher geglaubte Hypothesen, wie sie beispielsweise dem ptolemäischen Weltbild zugrunde lagen, immer weniger plausibel und verlieren schließlich durch einen Paradigmenwechsel ihren Hypothesenstatus ganz. Methoden und Annahmen, die einst Ausdruck redlicher Wissenschaft waren, werden durch neue Methoden und Annahmen ersetzt und können nicht mehr als Ausdruck von Wissenschaftlichkeit verstanden werden. Für einen kurzen Überblick über Kuhns Rekonstruktion der Wissenschaftsgeschichte s. Kornmesser und Büttemeyer, *Wissenschaftstheorie*, S. 88–92. Ob nun eine Forscherin eine Annahme als legitime Hypothese oder Fiktion bewertet, hängt davon ab, welchem Paradigma sie anhängt, worin sich Vaihinger und Kuhn unterscheiden. Während Kuhn Verifikation und Falsifikation immer nur mit Blick auf das zugrundeliegende Paradigma zulässt (vgl. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, S. 158), werden für Vaihinger Hypothesen anhand der „Wirklichkeit“ verifiziert. Da Paradigmen aber auch immer vereinfachende, elektive und systematisierende Elemente haben, lässt sich sagen, dass alle Paradigmen fiktionale Anteile aufweisen. Deshalb sind Paradigmen eine Form der Wissenschaftsfiktion. Für eine Kritik an dem Wissenschaftsrelativismus, der aus Kuhns Konzept der Paradigmen folgt s. Dudley Shapere, „The Structure of Scientific Revolutions.“ *The Philosophical Review* 73, Nr. 3 (1964).

anders ausgedrückt der Abstraktionsgrad der Fiktion, wobei noch zu diskutieren sein wird, inwieweit Apperzeption bereits eine Form der Verfälschung darstellt und inwieweit man wirklich sinnvoll zwischen Fiktion und Hypothese unterscheiden kann. Interessant ist, dass bei Vaihinger „Wahrheit“ gar keine Bewertungskategorie für Fiktionen ist, sondern vielmehr ihre Nützlichkeit beziehungsweise Leistungsfähigkeit im Vordergrund steht. Es ist diese leistungsgebundene Justifizierung, die auch die Bestimmung einer Wissenschaftsfiktion zu einem intersubjektiven Aushandlungsprozess macht, da die Kriterien zur Bewertung einer Wissenschaftsfiktion ebenfalls dem historischen und kulturellen Wandel unterworfen sind.<sup>504</sup> Dennoch ist festzuhalten, dass Wissenschaftsfiktionen keine willkürlichen Setzungen sind, zumindest dann nicht, wenn sie etwas für die Wirklichkeitsdeutung leisten sollen.

Die Reibung mit der Wirklichkeit ist nämlich durch den Anspruch, ebendiese Leistungsfähigkeit zu erreichen, gegeben und damit auch ein Kriterium, um Pseudo-Wissenschaften und Verschwörungstheorien einer Überprüfung unterziehen zu können. Sie stellt außerdem den Deutungsspielraum für das zu beschreibende Phänomen zur Verfügung.<sup>505</sup> Dieser Deutungsspielraum wird durch Konventionen des wissenschaftlichen Betriebs ergänzt, die zum Beispiel die verwendeten Methoden und (metaphysischen) Vorannahmen festlegen.<sup>506</sup> Einer willkürlichen Produktion von Wissenschaftsfiktionen ist also durch den Deutungsspielraum, der durch den beschriebenen Gegenstand und die gesellschaftlichen Konventionen konstituiert wird, gewehrt. Allerdings ist auch der Deutungsspielraum von Wissenschaftsfiktionen einem Aushandlungsprozess unterworfen, da er sich sowohl durch vertiefte Einsichten in das Phänomen als auch durch sich ändernde Konventionen verschieben kann. Außerdem kann sich ein Subjekt auch weigern, sich auf das jeweilige Fiktionsspiel einzulassen und entweder eine alter-

504 Diesen historischen und kulturellen Wandel beschreibt Kuhn (s.o.).

505 Für die Abhängigkeit jeder begrifflichen Beschreibung eines Phänomens s. ausführlich Kapitel III.4. und Kapitel III.5.

506 S. dazu die obigen Ausführungen zu Kuhn.

native Theorie entwickeln oder schlicht die Gültigkeit des gängigen Fiktionsspiels leugnen.<sup>507</sup>

Konstituiert wird eine Wissenschaftsfiktion dementsprechend durch eine reduzierende Anpassung der Wirklichkeit oder anders ausgedrückt durch (kulturell) bedingte, aktive Modellierung der Umgebung, deren Funktion es ist, das fragliche Phänomen intelligibel zu machen. Rezipiert wird eine Wissenschaftsfiktion als solche, wenn man ihren Modellierungscharakter und ihre intersubjektive Bedingtheit durchschaut. Eine solche kurze Charakterisierung der Wissenschaftsfiktion kann allerdings nur ein erster Schritt sein und muss unten noch weiter ausgeführt werden. Offen ist beispielsweise noch, wie sich diese Charakterisierung erkenntnistheoretisch plausibilisieren lässt. Nichtsdestotrotz zeichnet sich die Funktion von Wissenschaftsfiktionen innerhalb der Kultur als Zwischenwelt bereits ab. Ihre Aufgabe ist es, die Wirklichkeit auf einer höherstufigen Ebene intelligibel zu machen und so komplexe Herausforderungen lösen und Fragen beantworten zu können. Damit ist nun auch verständlich, in welchem Sinne die Ergebnisse des *reverse engineering*, wie sie in Kapitel I vorgestellt wurden, als Wissenschaftsfiktionen zu verstehen sind.

Die Betrachtung von Sozial- und Wissenschaftsfiktionen hat einen entscheidenden Unterschied gegenüber der Betrachtung von Figmenten hervorgebracht. Zwar sind Konstitution und Erkenntnis von Fiktionen in allen drei Bereichen durch Aushandlungsprozesse bestimmt, doch zielt der Aushandlungsprozess bei Sozial- und Wissenschaftsfiktionen im Gegensatz zu Figmenten vor allem auf ihre Leistungsfähigkeit bei der Wirklichkeitsdeutung ab. Gemeinsam haben sie, dass sie durch gängige, historisch und kulturell kontingente Konventionen bedingt werden, jeweils eine abstrakte Gestalt annehmen und sich im Rahmen eines Deutungsspielraumes bewegen. Ebenfalls gemeinsam haben sie, dass man sich auf das jeweilige Fiktionsspiel nicht einlassen muss. Auch die Wirkung des Realitätsprinzips kann bei allen drei Fiktionsarten beobachtet werden. Gemäß dem Realitätsprinzip werden

507 Das kann auch dann passieren, wenn es durch eine wissenschaftliche Revolution zu einem Paradigmenwechsel gekommen ist und Wissenschaftlerinnen das neue Paradigma nicht übernehmen (vgl. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, S. 162–164).

Leerstellen vor dem Hintergrund des subjektiven Erfahrungshorizontes aufgefüllt. Unbekanntes wird in Relation mit Bekanntem gesetzt und so intelligibel gemacht. Dieses Vorgehen lässt sich auch bei Sozial- und Wissenschaftsfiktionen beobachten. Niemand hat eine Staatsgrenze je gesehen, doch es ist bekannt, wie Schranken einen Raum teilen können und so werden Grenzen mit Schranken an den entsprechenden Stellen symbolisiert. Nicht alle Menschen wissen, wie Elektrizität funktioniert, doch durch den allegorischen Vergleich mit Wasser, das wie ein Strom von einem Ort zu einem anderen fließt, wird dieses Phänomen verständlicher. Man kann das Realitätsprinzip dementsprechend als eine Methode der Apperzeption verstehen, die hilft, den Deutungsspielraum, den Fiktionen aus sich heraus setzen, weiter einzugrenzen. Zu guter Letzt ist die Beobachtung festzuhalten, dass zwischen Fiktion und extradiegetischer Welt insofern eine Wechselwirkung besteht, als dass Fiktionen Konsequenzen in der extradiegetischen Welt haben können und die extradiegetische Welt umgekehrt als Korrektiv und als Gradmesser der Justifizierung der Fiktionen dient.

Was konstituiert nun eine Fiktion und unter welchen Umständen wird sie als solche rezipiert? Im Alltag und in der Kunst können alle möglichen Gegenstände und Erfahrungen zu einem Anlass werden, sich auf ein Fiktionsspiel einzulassen und beispielsweise ein Figment zu schaffen. Der Anlass für Sozial- und Wissenschaftsfiktionen sind konkrete Herausforderungen, wie das Regeln des internationalen Miteinanders und Handelns oder das Verstehen von Naturphänomenen. Auch hier muss man sich auf eine Art Fiktionsspiel einlassen, auch wenn das im Gegensatz zu Figmenten nicht immer bewusst vonstattengeht. Allerdings kann man sich bewusst gegen den Einstieg in das Fiktionsspiel beziehungsweise bewusst für den Ausstieg entscheiden.

Der Mensch nutzt bekannte Muster,<sup>508</sup> wie Territorialverhalten oder das Fließen von Wasser, um seine hypersozialen Gemeinschaften zu ordnen und die hyperkomplexe Wirklichkeit intelligibel zu machen. Als eine zentrale Funktion von Fiktion kann also die Erleichterung vom Absolutismus der Wirklichkeit gelten, um eine Formulierung von Hans



Blumenberg aufzunehmen.<sup>509</sup> Der Absolutismus der Wirklichkeit entsteht durch die mehrfach thematisierte Überkomplexität der Wirklichkeit, die den Menschen überfordert und unter Druck setzt.<sup>510</sup> Ermöglicht wird die Erleichterung vom Absolutismus der Wirklichkeit erst durch (reduzierende) Abstraktion, sei es durch die Rekontextualisierung von Erfahrungen in Form von Figmenten, durch die Schaffung von Sozialfiktionen durch intersubjektive Vereinbarungen oder das Entwerfen von Wissenschaftsfiktionen durch eine abstrakte Modellierung der Umgebung.

In dieser pragmatischen und vor allem funktionalistischen Näherbestimmung der Fiktion zeigt sich die Nähe zum oben bestimmten Narrationsbegriff, beispielsweise in der Abwendung von einer Näherbestimmung über Eigenschaften oder der Frage, ob Fiktionen wahr oder falsch sind. Diese Abwendung steht allerdings in einer gewissen Spannung zur wiederholten Charakterisierung der Fiktion als eine Form der Abstraktion und mit der zentralen Frage nach der Referenz von Fiktion. Diese Spannung gilt es gleich zu adressieren.

Zuerst ist aber für ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott festzuhalten, dass die Konstitution einer Fiktion nicht willkürlich, sondern kulturell bedingt ist und die Reibung mit der Wirklichkeit ein Gradmesser für die Leistungsfähigkeit und damit auch für die Legitimität einer Fiktion bereithält. Das gilt zumindest so lange man in der Rede von Gott keine fingierende, sondern fiktionale Rede sieht, was ebenfalls kulturell und vor allem auch subjektiv kontingent ist.<sup>511</sup> Direkt mit dieser unterschiedlichen Bewertung ist der Wahrheitsanspruch verbunden, den man der religiösen Fiktion zuerkennt. Mit Blick auf die Religionskritik ist an dieser Stelle aber schon einmal festzustellen, dass nicht alle Fiktionen gleichzusetzen und pauschal zu beurteilen sind.<sup>512</sup> Es ist außerdem interessant, dass der Anlass zu einer

509 Vgl. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, S. 10.

510 Vgl. ebd. Bei Blumenberg ist es vor allem der Mythos, der sich gegen den Absolutismus der Wirklichkeit stemmen soll (vgl. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, S. 18).

511 Das gleiche lässt sich für das Beispiel der olympischen Götter sagen, die hier als fiktive Gegenstände behandelt werden, in der griechischen Antike von Anhängern des antiken griechischen Götterkultus aber als nicht-fiktive.

512 Zum Wahrheitsanspruch von religiösen Fiktionen s. Kapitel IV.3.

Fiktion nicht auf einzelne Phänomene festgelegt ist, sondern dass alle möglichen Phänomene als Fiktionsanlass dienen können. Dementsprechend scheint auch die fiktionale Rede von Gott nicht auf einen konkreten Anlass festlegbar zu sein, was in Kapitel IV.3. noch weiter ausgeführt wird. Inwieweit die fiktionale Rede von Gott den Absolutismus der Wirklichkeit relativiert, wird ausführlich in Kapitel IV.4. diskutiert.

### III.3 Die Referenz von Fiktionen

Auf was referiert man, wenn man sich auf Fiktionen bezieht? Auf diese Frage wurden verschiedene Antworten gegeben, die allesamt direkte Rückwirkungen auf das Verständnis einer fiktionalen Rede von Gott haben. Bezieht sich fingierende und fiktionale Rede etwa auf nichts, wie verschiedene Positionen vertreten, dann würde auch die Rede von Gott letztlich in die Leere gehen. Diese Konsequenz würde beispielsweise die radikale Religionskritik vertreten. Geht man hingegen davon aus, dass Fiktion tatsächlich auf etwas referiert, sich also auch die Rede von Gott auf einen Gegenstand bezieht, dann muss geklärt werden, wie dieser Gegenstand zu denken ist. Die Frage nach der Referenz der Fiktion ist in diesem Sinne nicht nur eine semantische, sondern auch eine ontologische.

Die bisherige Bestimmung des Fiktionsbegriffs hat immer wieder den abstrakten Charakter der Fiktion hervorgehoben. Das würde bedeuten, dass sich fingierende und fiktionale Sätze auf etwas Abstraktes beziehen. Doch wie ist das genau zu verstehen? Und inwieweit sind Sätze, die sich auf etwas Abstraktes beziehen, wahrheitsfähig? Man kann davon sprechen, dass der Olymp die Heimat der Götter ist, doch wird man keine Götter finden, wenn man den Berg Olymp besteigt. Ebenso kann man wahrheitsgemäß sagen, dass es eine Staatsgrenze zwischen Frankreich und Deutschland gibt, ohne die Grenze selbst sinnlich wahrnehmen zu können. Inwieweit bezieht sich die Wissenschaftsfiktion der Epochenbezeichnung ‚Aufklärung‘ tatsächlich auf einen Zeitabschnitt der Geschichte?

Um die vielfältigen Antworten auf die Frage der Referenz von Fiktionen zu kategorisieren, kann man mit Reicher-Marek zwischen antirea-

listischen und realistischen Theorien unterscheiden,<sup>513</sup> deren Ansätze am Beispiel von Figmenten vorgestellt werden.

Antirealistische Ansätze gehen davon aus, dass sich Sätze über Fiktionen gar nicht wirklich auf fiktive Gegenstände und Umstände beziehen. Fingierende Sätze wären dann etwa uneigentliche Sprechakte ohne Wahrheitsanspruch<sup>514</sup> oder meinten eigentlich etwas anderes<sup>515</sup>. Allerdings ist fraglich, ob man damit wirklich die Aussageabsicht der fingierenden Sätze trifft und spätestens, wenn man externe, also extradiegetische, Aussagen über Figmente treffen möchte, scheinen diese beiden Strategien zu scheitern. Schließlich ist es eine wahre und auch so gemeinte Aussage, dass die griechische Mythologie den Wohnsitz der Götter auf dem Olymp verortet.<sup>516</sup> Ein weiterer, viel diskutierter antirealistischer Ansatz ist der sogenannte Noneismus, der davon ausgeht, dass Fiktionen nicht-existierende Gegenstände sind, deren Eigenschaften in nicht-aktualen, nicht-existierenden Welten vorkommen.<sup>517</sup> Auch andere Ansätze versuchen, Fiktionen zwar konkrete Eigenschaften zuzuschreiben, ihnen ihre Existenz jedoch gleichzeitig abzusprechen.<sup>518</sup> Allerdings ist es bei allen derartigen Theorien schwer einzusehen, wie etwas zugleich konkrete Eigenschaften haben kann und dennoch in keiner Weise existieren soll.<sup>519</sup>

Es entsteht der Eindruck, dass die antirealistischen Strategien viel Aufwand betreiben, um allein empirisch überprüfbareren Gegenständen eine Form des Seins zuzusprechen. Dieses Anliegen ist grundsätzlich nachzuvollziehen, nicht zuletzt, weil realistische Theorien ebenfalls mit

513 Vgl. Maria E. Reicher, „Ontologie fiktiver Gegenstände.“ In Klauk; Köppe, *Fiktionalität* (s. Anm. 28), S. 163.

514 Der Satz „Die griechischen Götter leben auf dem Olymp“ würde dementsprechend weder eine Aussage über die griechischen Götter noch über den Berg Olymp treffen wollen (vgl. ebd., S. 165).

515 Den Sinn des Satzes „Die griechischen Götter leben auf dem Olymp“ müsste man dann zum Beispiel mithilfe von paraphrasierenden Geschichtsoperatoren herausarbeiten, wie „Gemäß der griechischen Mythologie leben die griechischen Götter auf dem Olymp.“ (vgl. ebd., S. 165f.).

516 Vgl. ebd., S. 168–170. Gerade Paraphrasierungsstrategien würden hier zu semantisch schiefen Ergebnissen führen, wie „Gemäß der griechischen Mythologie verortet die griechische Mythologie den Wohnort der Götter auf dem Olymp.“

517 Vgl. ebd., S. 167.

518 Vgl. ebd., S. 166f.

519 Vgl. ebd., S. 170–173.

einigen schwerwiegenden Schwierigkeiten konfrontiert sind. So müssen sie vor allem erklären können, welche Art der Seinsweise ihnen zukommt, will man zwischen Fiktion und Nicht-Fiktion einen ontologischen Unterschied aufrechterhalten.

Eine Möglichkeit dieser Seinsunterscheidung besteht in der Annahme der Existenz vieler möglicher Welten neben der aktuellen, in der wir leben. Während Goethe ein Bewohner dieser Welt war, würde ‚Faust‘ in einer von vielen möglichen Welt existieren. Eine andere Möglichkeit ist, zu behaupten, dass es unterschiedliche Formen des Seins gibt, nicht nur Existenz im Sinne von materiellem Dasein. Fiktionen wird dann nicht der ontologische Status der Existenz, sondern zum Beispiel der Status der „Subsistenz“ zugewiesen. ‚Faust‘ würde dann nicht existieren wie Goethe selbst, sondern subsistieren. Allerdings kann die Rede von vielen möglichen Welten die Rolle der Fiktion in der aktuellen nur schwer erklären.<sup>520</sup> Die Rede von unterschiedlichen Seinsweisen ist hingegen nicht besonders differenziert und weist viele Ähnlichkeiten mit der Theorie abstrakter Gegenstände auf.<sup>521</sup>

Im Gegensatz zu den Ansätzen der möglichen Welten und der Subsistenz spricht die Theorie abstrakter Gegenstände, wie sie etwa Reicher-Marek vertritt, fiktiven und fiktionalen Gegenständen als abstrakte Gegenstände eine eigene, vollwertige Seinsweise zu.<sup>522</sup> Fingierende und fiktionale Rede bezieht sich entsprechend auf diese ‚real-existierenden‘ Gegenstände genauso wie sich nicht-fingierende und nicht-fiktionale Rede auf ‚real-existierende‘ Gegenstände bezieht und sie ist ebenso wahrheitsfähig. Kernthese des Ansatzes der abstrakten Gegenstände ist die Annahme, dass abstrakte Gegenstände eine Seinskategorie *sui*

520 Außerdem weist Reichert zurecht darauf hin, dass fingierende Sätze etwas in der aktuellen Welt beschreiben (vgl. Maria E. Reicher, „Ontologie fiktiver Gegenstände.“ In *Fiktionalität*, S. 179f.).

521 Vgl. ebd., S. 178f.

522 Ähnlich geht der deutsche Philosoph Markus Gabriel in seiner aktuellen antireduktionistischen Fiktionstheorie vor (s. Gabriel, *Fiktionen*). Auch er spricht Fiktionen eine realistische Seinsweise zu, ohne dabei in einen Panfiktionalismus abzurutschen. Allerdings steht seine Theorie unter den Voraussetzungen seiner sogenannten Sinnfeldontologie, die hier nicht geteilt werden. Außerdem wird nicht ganz klar, wie Fiktionen auf Nicht-Fiktionen wirken können, da er Fiktionen stark von Nicht-Fiktionen isoliert. Deswegen wird Gabriels Ansatz hier nicht weiter verfolgt.

*generis* neben materiellen Gegenständen darstellen. Sie werden materiellen Gegenständen in ihrer Existenz nicht untergeordnet oder in alternativen Welten verortet und können entweder platonisch zeitlos oder als kontingente artefaktuelle Gegenstände gedacht werden.<sup>523</sup> Die platonischen Varianten verdanken sich einer besonderen Interpretation des sogenannten Meinongianismus, bei dem jede Menge von Eigenschaften ein abstraktes Korrelat hat, das ähnlich wie platonische Ideen unabhängig vom Menschen existiert. Fiktionen sind dann eine Auswahl dieser Korrelate, die genutzt, nicht extra geschaffen werden. Im Gegensatz dazu gehen Vertreterinnen artefaktueller Theorien davon aus, dass Fiktionen abstrakte Artefakte sind, die bei Bedarf von Menschen geschaffen werden und daher in ihrer Existenz kontingent sind.<sup>524</sup>

Zwei gängige Einwände gegen solche Ansätze, wie auch gegen andere realistische Vorschläge, sind der Vorwurf des mangelnden Realitätssinnes und der Vorwurf, die Welt mit unnötig vielen Entitäten zu bevölkern, was gegen das Prinzip der ontologischen Sparsamkeit (Ockhams Rasiermesser) verstößt. Dem ersten Vorwurf kann man entgegenhalten, dass gerade die Annahme abstrakter Gegenstände, auf die fingierende Rede mit wahren Sätzen referiert, der Realität näher kommt und intuitiver ist als das Abstreiten jeglicher direkten Bezugnahme, wie es die antirealistischen Theorien tun. Der zweite Vorwurf hingegen verfängt nur, wenn man die Welt mit *unnötig* vielen Entitäten belastet. Solange es gute Gründe für eine Ontologie gibt, die über rein materielle Entitäten hinausgeht, verstößt eine realistische Theorie fiktionaler und fiktiver Gegenstände nicht gegen Ockhams Rasiermesser.<sup>525</sup> Neben den fiktionsspezifischen Gründen, die unten weiter ausgeführt werden, kann als eine Stärke des Ansatzes der Theorie von abstrakten Gegenständen gelten, dass mit seiner Hilfe kulturelle Phänomene, wie Rezepte, Ratgeber, Kompositionen und mehr, kategorisiert werden können. Sie alle gehen

523 Vgl. Reichert, *Ontologie fiktiver Gegenstände*, S. 175f. Für die ausführliche Begründung s. Kapitel III.5.

524 Die artefaktuelle Theorie wird auch "Creationism" genannt (vgl. Wolfgang Freitag, „Reference in Philosophy.“ In Fludernik; Ryan, *Narrative Factuality* (s. Anm. 28), S. 254). Allerdings besteht hier die Verwechslungsgefahr mit der schöpfungstheologischen Position des Kreationismus, weshalb der Begriff hier nicht weiter verwendet wird.

525 Vgl. Maria E. Reicher, „Ontologie fiktiver Gegenstände.“ In *Fiktionalität*, S. 176f.

nicht in ihren jeweiligen materiellen Anschauungsformen auf und doch würde man ihnen ihre Existenz im Raum der Kultur nicht absprechen.<sup>526</sup> Allerdings scheinen sich artefaktuelle Theorien besser gegen einen solchen Vorwurf verteidigen zu können, da sie in Fiktionen kontingente, menschenabhängige Abstrakta und nicht notwendige, zeit- und menschenunabhängige Gegenstände sehen.<sup>527</sup> Deswegen wird im Folgenden in Anschluss an Reicher-Marek die artefaktuelle Variante vertreten.<sup>528</sup>

Zwei weitere Einwände, die sich speziell gegen die Annahme von abstrakten Gegenständen wenden, sind jedoch weniger leicht zu widerlegen. Fingierende Sprechakte sollen sich auf abstrakte Gegenstände beziehen und dadurch wahrheitsfähig werden, doch suggerieren solche Sprechakte oftmals nicht eine abstrakte, sondern ein materielles Sein in Raum und Zeit. James Bond wird beschrieben als zeitgenössischer Geheimagent, der wiederholt die raumzeitliche Welt vor konkreten Gefahren bewahren muss. ‚James Bond‘ referiert aber auf keine Person innerhalb von Raum und Zeit, was gegen die Wahrheitsfähigkeit der Implikationen spricht. Außerdem sind fiktive Gegenstände notwendig unterbestimmt, wie oben gesehen, was zu logischen Widersprüchen führen kann. So könnte beispielsweise nicht geklärt werden, ob der Satz „Figur X hat blaue Augen“ oder der Satz „Figur X hat grüne Augen“ wahr ist, falls die Erzählung von X die Augenfarbe unbestimmt lässt. Da beide Sätze auf etwas referieren, was unbestimmt ist und daher gleichzeitig sowohl wahr als auch falsch sind, scheint das gegen das ursprüngliche Anliegen der Garantie der Wahrheitsfähigkeit zu gehen.

526 Vgl. Maria Elisabeth Reicher, *Referenz, Quantifikation und ontologische Festlegung*, 1. Auflage, Philosophische Analyse 10 (s.l.: De Gruyter, 2013), S. 245. Reicher kann deswegen auch von einer „Ontologie kultureller Gegenstände“ sprechen und zeigt die Nähe einer Ontologie der Fiktion und einer Ontologie der Musik auf (s. dazu ausführlicher Reicher, *Referenz, Quantifikation und ontologische Festlegung*, S. 245–253).

527 Vgl. Maria E. Reicher, „Ontologie fiktiver Gegenstände.“ In *Fiktionalität*, S. 187.

528 Für eine Verteidigung des platonischen Ansatzes s. Wolfgang Freitag, „Reference in Philosophy.“ In *Narrative Factuality*. Ein Argument für den platonischen Ansatz ist für Freitag die Frage, wie man sich auf fiktive Gegenstände beziehen kann, die in verlorenen Figuren zu finden wären. Sie müssten unabhängig vom Menschen sein, um über die Zeit hinweg zu bestehen (vgl. Wolfgang Freitag, „Reference in Philosophy.“ In *Narrative Factuality*, S. 254f.). Allerdings werden auch später verlorene fiktive Gegenstände erstmals von Menschen geschaffen und werden sie wiedergefunden, dann ist das gleich einem materiellen Artefakt, das von Archäologinnen wiederentdeckt wird. Ein Argument für die Unabhängigkeit der abstrakten Gegenstände folgt daraus nicht zwingend.

Um beide Einwände zu entkräften, schlägt Reicher-Marek vor, zwischen internen und externen Prädikaten zu unterscheiden. Interne Prädikate gelten nur für fiktionsinterne Sätze, während externe Prädikate für externe Sätze gelten. Um diesen Unterschied zu markieren, wird dem internen Prädikat der Operator „ist bestimmt als“ vorangestellt. James Bond also *ist bestimmt als* Geheimagent, was die raumzeitlichen Implikationen aufhebt.<sup>529</sup> Externe Sätze erfordern keine besondere Markierung, denn der Satz „Ian Flemming hat die Figur ‚James Bond‘ erfunden“ ist auch so wahrheitsfähig. Für das Problem der Widersprüchlichkeit aufgrund von Unbestimmtheit ist diese Unterscheidung ebenfalls eine Lösung. Die Sätze „Figur X ist bestimmt als blauäugig“ und „Figur X ist bestimmt als grünäugig“ sind keine Widersprüche der Form ‚es gilt p und non-p‘ und verstoßen damit nicht gegen das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten.<sup>530</sup> Vielmehr stellen sie unterschiedliche Deutungsmöglichkeiten im Rahmen des Deutungsspielraumes der Figur beziehungsweise des abstrakten Gegenstandes dar.

Es gibt allerdings auch Fälle, bei denen diese Unterscheidung scheinbar nicht den gewünschten klärenden Effekt hat. Wenn zum Beispiel innerhalb der Erzählung nicht geklärt wird, ob eine Figur A wirklich existiert oder nur die reine Einbildung einer Figur B ist oder eine Figur A inkohärent beschrieben wird, beispielsweise als identisch mit Figur B und gleichzeitig nicht identisch mit Figur B, dann weisen auch die externen Sätze über die Fiktion diese Widersprüchlichkeiten auf. Denn dann sind die *externen* Sätze „Die Figur A existiert“ und „Die Figur A existiert nicht“ sowie die Sätze „Die Figur A ist identisch mit Figur B“ und „Die Figur A ist nicht identisch mit Figur B“ sowohl wahr als auch falsch. Stimmt das, dann gäbe es in sich widersprüchliche abstrakte Gegenstände und fingierende und fiktionale Sätze mit unklaren Referenzen, was für eine Ontologie abstrakter Gegenstände problematisch wäre.<sup>531</sup>

529 Vgl. Maria E. Reicher, „Ontologie fiktiver Gegenstände.“ In *Fiktionalität*, S. 181f. Diese Operatoren erinnern an Satzoperatoren, beziehen sich aber nur auf die Prädikationen und erlauben damit, dass sich die Aussage auf einen bestimmten Gegenstand bezieht und den Bezug nicht auf die ganze Erzählung ausweitet.

530 Vgl. ebd., S. 183f.

531 Vgl. Maria E. Reicher, „Ontologie fiktiver Gegenstände.“ In *Fiktionalität*, S. 184f.

Es gibt verschiedene Lösungsvorschläge für dieses Problem, abschließend gelöst wurde es noch nicht.<sup>532</sup> Ein Grundproblem dabei ist, dass sich der Mensch in sich widersprüchliche Gegenstände nicht vorstellen kann, weil es keine in sich widersprüchlichen sinnliche Gegenstände gibt. Der Mensch kann sich aber nichts vorstellen, was er nicht schon in der einen oder anderen Form sinnlich wahrgenommen hat. Diese Auffassung findet sich bereits in Kants Diktum, dass Begriffe ohne Anschauung blind seien. Sie wurde zuvor aber schon von den Philosophen René Descartes im 17. Jahrhundert<sup>533</sup> und Alexander Gottlieb Baumgarten im 18. Jahrhundert<sup>534</sup> vertreten. Ein gutes Beispiel dafür sind die verschiedenen Kreaturen, die in Mythen und Science-Fiction begegnen. Pegasus ist ein geflügeltes Pferd, kombiniert also Eigenschaften von Pferden und Vögeln. Chimären sind eine Mischung aus Löwe, Ziege und Schlange und Aliens ähneln häufig Insekten und/oder tragen humanoide Züge. Grenzen sind im Sinne raumteilender Gegenstände, wie Mauern und Zäune, konzipiert und mit Vaihinger wurde bereits auf die analogische Apperzeption gerade im Wissenschaftsbe- reich hingewiesen. Abstrakte Gegenstände lassen sich in diesem Sinne als artefaktuelle Komposita verstehen, die aus der Anschauung sinnlicher Gegenstände zusammengestellt werden. Der Deutungsspielraum eines abstrakten Gegenstandes ergibt sich wiederum aus dem, wie er in Erzählungen, in der Gesellschaft oder in der Wissenschaft eingeführt wird, welchen Ausschnitt der Wirklichkeit er deuten soll und aus dem, wie er rezipiert wird.<sup>535</sup> Für fiktive Gegenstände, die in sich widersprüchlich sind, würde das bedeuten, dass ihr Deutungsspielraum nicht eindeutig ist, jede fiktionsexterne Bezugnahme darauf sich aber auf eine Deutungsmöglichkeit festlegen muss. Wird beispielsweise das Pferd der Prinzessin, auf dem sie in die Schlacht reitet, in dem Figo- ment sowohl als schwarz auch als weiß beschrieben, dann können sich die Rezipierenden das Pferd schwarz, weiß, gestreift oder grau oder ähnliches vorstellen, niemals beides gleichzeitig. Der Hinweis auf diesen

532 Vgl. ebd., S. 185.

533 Vgl. Gasperoni, „Fiktionen als heuristische Paradigmen,“ S. 141.

534 Vgl. Gottfried Gabriel, „Der Begriff der Fiktion.“ In *Mimesis – Repräsentation – Imagination*, S. 233.

535 Dazu ausführlich Kapitel III.5.



pragmatischen Umgang mit dem Problem der Widersprüchlichkeit im Rahmen des Deutungsspielraums löst das Problem zwar nicht, relativiert es jedoch zumindest insoweit als dass deutlich wird, dass auch der Umgang mit in sich widersprüchlichen abstrakten Gegenständen möglich ist. Man kann ohnehin davon ausgehen, dass es sich dabei um einen Spezialfall einiger Figmente handelt, da es gegen die Leistungsfähigkeit einer Sozial- oder Wissenschaftsfiktion sprechen würde, zu ambivalente Bestimmungen aufzuweisen.<sup>536</sup>

Das Konzept der abstrakten Gegenstände lässt sich also gegen eine Reihe von Einwänden verteidigen. Offen geblieben ist bisher, in welchem Verhältnis abstrakte Gegenstände untereinander, sowie abstrakte und materielle Gegenstände zueinander stehen.<sup>537</sup>

Mit Blick auf fiktive Gegenstände scheint es relativ offensichtlich zu sein, dass es viele verschiedene Versionen der gleichen Figur geben kann. Um den jeweiligen Unterschieden Rechnung zu tragen und gleichzeitig aber auch das Wechselverhältnis zu betonen, das die unterschiedlichen Varianten der Figuren untereinander haben, kann man in Anschluss an Reicher-Marek von „Typen“ und „Instanziierungen“ sprechen. „Typen“ sind abstrakte Gegenstände<sup>538</sup>, wie fiktive Gegenstände oder Musikstücke, die bestimmt als etwas sind, wie die Figur ‚Faust‘ bestimmt ist als Gelehrter, der einen Handel mit dem Teufel eingeht und sich in Gretchen verliebt. Sie verfügen also über determinierte Eigenschaften, die sie individuieren und identifizierbar machen. Im Rahmen dieser Bestimmtheit werden die Gegenstände beliebig häufig und mit leichten Unterschieden instanziiert, also versinnlicht, indem sie etwa schriftlich beschrieben oder von einem Orchester aufgeführt werden. Dabei können sie beliebig häufig dargestellt oder aufgeführt werden, wobei die Typen ontologisch nicht abhängig von einzelnen Instanziierungen sind.<sup>539</sup> Die determinierenden Eigenschaften

536 Für den Umgang mit Widersprüchlichkeit bei religiösen Fiktion s. Kapitel IV.3.

537 Freitag sieht genau in dieser Verhältnisbestimmung die größten Schwierigkeiten (vgl. Wolfgang Freitag, „Reference in Philosophy.“ In *Narrative Factuality*, S. 254).

538 ‚Abstrakt‘ sind diese Gegenstände, weil sie nicht direkt sinnlich wahrnehmbar sind, sondern versinnlicht werden müssen, um wahrnehmbar und erfahrbar zu sein.

539 Vgl. Reicher, *Referenz, Quantifikation und ontologische Festlegung*, S. 252f. Man kann sich das Verhältnis Typen/Instanziiierung analog zum Verhältnis Pflanzensorte/konkrete Pflanze denken. Der Spitzahorn als Typus hat gewisse determinierende Eigenschaften, die

des Typus geben maßgeblich den Deutungsspielraum vor, innerhalb dessen eine konkrete Figur etwa in einer Erzählung eingeführt und dargestellt wird. Das Bild, das man vom Typus der Figur hat, wird durch die Instanzierungen bestimmt, denen man begegnet. In diesem Sinne sind die Instanzierungen die sinnliche Vermittlung der abstrakten Typen. Es handelt sich also immer um ein Wechselspiel zwischen Typus und Instanzierung, das bestimmt, wie der abstrakte respektive fiktive Gegenstand wahrgenommen wird. Dadurch wird erklärbar, wie die Figur ‚Faust‘ beispielsweise in Film und Theater auf unterschiedliche Art und Weise dargestellt werden kann und trotzdem als ‚Faust‘ erkennbar ist. Übertragen auf die fiktionale Rede von Gott, wird verständlich, wie sie auf so vielfältige Weise variieren kann und dennoch als die Rede von ‚dem christlichen‘ Gott identifizierbar ist.

Ähnliches gilt auch für Gegenstände, die von konkreten nicht-fiktiven Gegenständen abgeleitet sind, so wie Städte oder historische und zeitgenössische Persönlichkeiten. Sobald ‚Paris‘ in einem Fiktum vorkommt, wird nicht mehr auf das nicht-fiktive Paris referiert, sondern auf das abstrakte Paris, wie es im Fiktum eingeführt wird. Da es sich aber um eine Ableitung von einem nicht-fiktiven Gegenstand handelt, wird der Deutungsspielraum nicht nur von der Autorin, sondern auch vom nicht-fiktiven Gegenstand bestimmt. Ansonsten würde es sich nicht um eine Ableitung handeln und man könnte Leerstellen im Fiktum nicht gemäß dem Realitätsprinzip füllen. Damit ist die Reibung mit der Wirklichkeit sichergestellt. Teil des Typus ‚Paris‘ ist dementsprechend immer auch das nicht-fiktive Paris, das, wie der restliche Typus, nicht unbeeinflusst bleibt. Zwar wird das nicht-fiktive Paris nicht plötzlich von fiktiven Figuren bevölkert, doch eine gewisse Wechselwirkung, die Paris zur Stadt der Liebe werden ließ, besteht dennoch. Fiktionen sind folglich durchlässig für die Wirklichkeit und nicht das Andere zu ihr. Nicht nur greifen sie Ausschnitte der Wirklichkeit auf und deu-

bestimmen, welcher Baum als Spitzahorn gelten kann und welcher nicht. Die konkreten Spitzahorne ähneln sich, sind aber nicht identisch und die Pflanzensorte des Spitzahorns bleibt auch dann bestehen, wenn konkrete Bäume vergehen. Der Typus ist dabei nicht zu verwechseln mit platonischen Ideen. Vielmehr ist er eine Art „Gleichheitszentrum“, wie Vaihinger formuliert, mithilfe dessen Sinnesdaten vergleichbar und intelligibel gemacht werden sollen (vgl. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, S. 184f.).

ten sie. Sie wirken auch auf die gedeuteten Gegenstände rück. Aufgrund dieser Durchlässigkeit können Fiktionen auch Teil des individuellen Erfahrungshorizonts sein, der die Deutung jeder neuen Erfahrung mitbestimmt. Das gilt konsequenterweise auch für die Deutung der Erfahrung mit dem materiellen Gegenstück eines abstrakten Gegenstandes.<sup>540</sup>

Die Theorie der abstrakten Gegenstände folgt dementsprechend nicht dem Konzept des sogenannten Fiktionsvertrags, der Fiktionen von Wahrheitsansprüchen entbindet und ihnen dafür jeden Wirklichkeitsbezug abspricht.<sup>541</sup> Damit wollen Vertreter des Fiktionsvertrages erklären, warum man beispielsweise auf dem Olymp keine griechischen Götter finden kann, obwohl die griechischen Mythen von ihnen berichten. Die Antwort der Theorie der abstrakten Gegenstände auf dieses Problem ist, dass immer nur Instanziierungen, niemals Typen in der extradiegetischen Welt auftreten werden und dass jede fiktionsinterne Aussage auf ihren Wahrheitsgehalt in der extradiegetischen Welt hin überprüft werden muss.<sup>542</sup> Durch die Unterscheidung zwischen abstrakten und materiellen Gegenständen wird zudem ein wichtiger Beitrag zur Verhinderung eines Panfiktionalismus geleistet. Sie hält an einem kategorialen Unterschied zwischen Fiktion und Nicht-Fiktion fest und kann gleichzeitig das gegenseitige Wechselverhältnis beschreiben.<sup>543</sup>

Auch für die Analyse fiktionaler Gegenstände<sup>544</sup> ist die Unterscheidung von Typus und Instanziierung erhellend. Es gibt den Typus der Staatsgrenze und die verschiedenen Umsetzungen dieses Typus genauso wie es den Typus der Evolutionstheorie gibt und unterschiedliche Interpretationen und Niederschriften der Theorie. Diskutiert man über Staatsgrenzen, muss man unterscheiden, ob man über das Konzept der Staatsgrenzen an sich redet oder ob man sich auf eine kon-

540 Das wird in Kapitel III.5. weiter ausgeführt und begründet. Grundsätzlich ist die Erweiterung von Begriffen mit Inhalten, die über die reine Anschauung hinausgehen, ein typischer Prozess im Vorgang der Apperzeption.

541 Vgl. Gabriel, *Fiktionen*, S. 95.

542 Die Notwendigkeit Aussagen auf ihren Wahrheitsgehalt zu überprüfen, gilt wiederum grundsätzlich für alle Aussagen, nicht nur für fiktionsinterne. Der Wahrheitsanspruch von Figuren kann also nicht auf dieser Grundlage angezweifelt werden (s. dazu ausführlich Kapitel III.4.).

543 S. dazu ausführlich Kapitel III.5.

544 Fiktionale Gegenstände sind etwa Gegenstände der Sozial- und Wissenschaftsfiktion.

krete Staatsgrenze, wie die deutsch-französische bezieht. Jede leicht differierende Fassung der Evolutionstheorie hilft, sie weiter auszuarbeiten, nützliche von weniger nützlichen Ansätzen zu unterscheiden und damit unser Verständnis für die Evolution weiter zu verfeinern, wobei die Umgebung und die bereits formulierten Eckpunkte der Evolutionstheorie den Deutungsspielraum der Theorieansätze festsetzen. Die vorgeschlagene Unterscheidung hilft also auch, die Gegenstände von Sozial- und Wissenschaftsfiktionen und ihre vielfältigen Erscheinungsformen zu verstehen, ohne dabei den Unterschied von Figuren, Sozial- und Wissenschaftsfiktionen zu verschleiern.

Wichtig ist, dass Typen nicht als platonische Ideen zu verstehen sind, die unabhängig vom Menschen existieren. Typen sind kontingente, abstrakte Artefakte, die der Mensch schafft und unterschiedlich nutzt. Figuren sind Kunst und können unter anderem dem Training des Menschen dienen (s. Kapitel I), während Sozial- und Wissenschaftsfiktionen geschaffen werden, um dem Menschen bei seiner Wirklichkeitsbewältigung zu helfen. Außerdem ist wichtig festzuhalten, dass abstrakte Gegenstände immer sinnlich vermittelt werden müssen, um wahrgenommen zu werden. Typen erscheinen also immer als Texte, Formeln, Symbole, und so weiter verfasste Instanziierungen, die zum Einstieg in das Fiktionsspiel veranlassen können und in ihrer materiellen Fassung formal analysiert werden, unabhängig von ihrem fiktiven und fiktionalen Inhalt.

Zusammenfassend lässt sich die Referenzfrage mithilfe des realistischen Ansatzes der abstrakten Gegenstände in Anschluss an Reicher-Marek beantworten. Abstrakte Gegenstände sind historisch kontingente menschengemachte Artefakte und fiktive, sowie fiktionale Gegenstände sind eine Teilmenge der abstrakten Gegenstände. Bei der Rede von abstrakten Gegenständen handelt es sich um keine *ad hoc*-Erklärung, die Fiktionen einen besonderen Seinsstatus zuschreibt. Vielmehr kann sie Phänomene beschreiben, die über eine rein materielle Daseins- und Soseins-Form hinausgehen, wie Fiktionen, Rezepte und Kompositionen, und ihnen damit einen genuinen Platz in der Wirklichkeit zuordnen. Fiktionen im Allgemeinen sind dabei als Typen zu verstehen, die im Rahmen des gesetzten Deutungsspielraum konkret instanzierbar und erkennbar sind. Typus und Instanziierung stehen in

einem ständigen Wechselverhältnis. Typen sind historisch wandelbar und sobald ein Typ nicht mehr instanziiert wird, hört auch der fiktive beziehungsweise fiktionale Gegenstand auf zu existieren. Man kann also auch hier von einer Art Aushandlungsprozess sprechen. Materielle Gegenstände werden von diesem Aushandlungsprozess ebenfalls beeinflusst, wodurch der Olymp zum Heim der Götter werden konnte, ohne in der extradiegetischen Welt Götter zu beherbergen. Weist ein fiktiver Gegenstand interne Widersprüche auf, muss man sich bei der Rezeption für eine Deutungsvariante entscheiden, da sich in sich widersprüchliche Gegenstände nicht vorstellen lassen. Fingierende und fiktionale Sätze beziehen sich auf den entsprechenden abstrakten Gegenstand und sind dementsprechend wahrheitsfähig.

Mit der Bestimmung der Fiktion als abstrakte Gegenstände lässt sich erklären, auf was man sich ontologisch bezieht, wenn man sich auf Fiktionen bezieht. Allerdings scheint eine solch konkrete Bestimmung im Widerspruch zu den bisherigen Ausführungen zu stehen, die Fiktionen pragmatisch-funktional bestimmt haben. Diese Spannung gilt es in einer Ontologie der Fiktionen zu bearbeiten. Um die Fiktion umfassend in der Wirklichkeit zu verorten, muss zuvor noch geklärt werden, wie Fiktionen wahre Aussagen über diese Wirklichkeit treffen können, was auch das Verhältnis von abstrakten und materiellen Gegenständen weiter erhellt.

Für ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott kann aus der Theorie der abstrakten Gegenstände abgeleitet werden, dass sich eine fiktionale Rede von Gott auf den fiktionalen Gegenstand ‚Gott‘ bezieht und nicht auf Gott<sup>545</sup>. Damit wird dem Grundproblem jeder religiösen Rede Rechnung getragen, die über etwas reden muss, von der sie eigentlich gar nicht reden kann.<sup>546</sup> Dennoch ist sie in dem Sinne eine realistische Rede von Gott, als dass sie sich auf einen konkreten Gegenstand bezieht, der wiederum konkrete Phänomene deuten soll.<sup>547</sup> Im Gegensatz zu religionskritischen Ansätzen ist die Rede von Gott damit keine uneigentliche Rede. Das lässt sich

545 Das gilt unabhängig davon, welche genaue Gottesvorstellung damit gemeint ist.

546 S. dazu ausführlich Kapitel IV.2.

547 S. dazu ausführlich Kapitel IV.3.

auch unabhängig vom apologetischen Anliegen der vorliegenden Studie plausibilisieren, indem darauf verwiesen wird, dass fiktionale Rede grundsätzlich nicht uneigentlich ist, wie die obige Diskussion der verschiedenen Ansätze gezeigt hat. Die Instanzierungen der fiktionalen Rede von Gott beziehen sich auf die verschiedenen Typen von ‚Gott‘ und geben ihnen durch die Versprachlichung eine sinnlich wahrnehmbare Form.<sup>548</sup> Damit ist eine erste Spur gelegt, wie sich das Sagbarmachen des Unsagbaren verstehen lässt. Davon abgesehen kann die Unterscheidung zwischen Typus und Instanzierung erklären, warum es so viele verschiedene Gottesbilder gibt. Durch die Unterscheidung von fiktion-internen und -externen Sätzen kann zwischen der Rede von Gott aus dem religiösen Fiktionsspiel heraus und der Reflexion auf die fiktionale Rede von Gott unterschieden werden. Das ist gerade für die Unterscheidung religiöser Praxis und theologischer Reflektion relevant.

### III.4 Die Epistemologie der Fiktion

Wie können Fiktionen Wissen über Nicht-Fiktionen vermitteln? Im Falle der fiktionalen Rede von Gott ist damit die innertheologische wie apologetische Frage berührt, inwiefern die Rede von Gott nur auf sich selbst bezogen ist oder ob sie darüber hinaus auch etwas über die Beschaffenheit der Wirklichkeit zu sagen hat. Würde letzteres zutreffen, ließe sich innertheologisch wie apologetisch sagen, dass die Rede von Gott einen genuinen Beitrag zur Deutung der Wirklichkeit beiträgt und keine leere Rede ist. Außerdem berührt diese Frage den Kern der These, dass Fiktion und Narration Werkzeuge der menschlichen Wirklichkeitsdeutung sind. Denn wenn Fiktionen gar kein Wissen über Nicht-Fiktionen vermitteln könnten, könnten sie kaum eine Form des Trainings darstellen oder Bestandteil einer sinnvollen Deutung der Wirklichkeit sein. Bereits die Verhältnisbestimmungen von abstrakten und materiellen Gegenständen hat gezeigt, dass Fiktionen in einem gewissen Sinne durchlässig für die Wirklichkeit sind. Nun gilt es, diese Durchlässigkeit genauer zu bestimmen, ohne dabei in einen Panfiktionalismus abzurutschen.

548 S. dazu ausführlich Kapitel IV.3.

Die Diskussion um den erkenntnistheoretischen Mehrwert von Figuren beziehungsweise die Diskussion um die kognitiven Güter der Fiktion zeichnet sich durch eine Vielzahl an Detailfragen und wenig Antworten<sup>549</sup> sowie uneinheitlicher Begriffsverwendung aus<sup>550</sup>. Zielführend scheint es aber zu sein, mit einem jeweils weiten Kognitions- und Wissensbegriff zu arbeiten,<sup>551</sup> um die relevanten Phänomene angemessen beschreiben zu können. Ein kognitives Gut ist dann unter anderem eine wahre und gerechtfertigte Überzeugung, die möglichst frei von Irrtümern und Vorurteilen ist.<sup>552</sup> Der Wissensbegriff umfasst entsprechend nicht nur propositionales Wissen, sondern auch phänomenales und praktisches Wissen, das man noch einmal in „technisch-praktisches“, „moralisch-praktisches“ sowie „ethisch-praktisches“ Wissen unterteilen kann. Es geht also nicht nur darum zu wissen, was der Fall ist, sondern auch darum, wie und warum man etwas macht.<sup>553</sup>

Mit solchen weiten Begriffen lässt sich gegen anti-kognitivistische Thesen argumentieren, die davon ausgehen, dass sich aus Figuren keine kognitiven Güter, also auch kein Wissen, gewinnen lassen. Es gibt verschiedene berechtigte Anliegen, einen solchen Anti-Kognitivismus zu vertreten, vorrangig um die Eigenständigkeit der Kunst zu verteidigen.<sup>554</sup> Allerdings wurde bereits oben deutlich, dass das dem Selbstverständnis der Autoren und der Erwartung der Rezipierenden widerspricht.<sup>555</sup> Die kognitivistischen Thesen lassen sich in zwei Ansätze unterscheiden. Man kann entweder davon ausgehen, dass Figuren *trotz* ihres Fiktionsstatus Wissen vermitteln können oder man geht davon aus, dass Figuren gerade *aufgrund* ihres Fiktionsstatus Wissen vermitteln können.<sup>556</sup> Der erste Ansatz unterstellt Figuren ein epistemologisches Defizit und muss dieses Defizit sowohl begründen

549 Vgl. Oliver R. Scholz, „Fiktionen, Wissen und andere kognitive Güter.“ In Klauk; Köppe, *Fiktionalität* (s. Anm. 28), S. 209.

550 Vgl. ebd., S. 212.

551 Vgl. ebd., S. 212 und S. 220.

552 Vgl. ebd., S. 212.

553 Vgl. ebd., S. 213.

554 Vgl. ebd., S. 215..

555 Scholz nennt die Erwartung, von Kunst etwas lernen zu können, auch die „humanistische Intuition“ (vgl. ebd., S. 211).

556 Vgl. ebd., S. 216.

als auch überwinden, um erklären zu können, wie Figmente dennoch Wissen vermitteln können. Der zweite Ansatz muss wiederum erklären, was Figmente in ihrer Wissensvermittlung so besonders macht. Blickt man auf die Art von Wissen, die primär von Figmenten vermittelt wird, dann zeigt sich, dass der zweite Ansatz plausibler ist.

Das vermittelte Wissen erstreckt sich über viele verschiedene Aspekte des menschlichen Lebens. Beginnend bei einer allgemeinen „Belebung der Erkenntniskräfte“ beziehungsweise einer „kognitiven Stimulation“<sup>557</sup> und der Schärfung der Wahrnehmungs- und Distinktionsfähigkeiten durch die künstlerische Herausstellung verschiedener Eigenschaften von Gegenständen,<sup>558</sup> über eine Schärfung der begrifflichen Fähigkeiten und der Steigerung des semantischen Wissens,<sup>559</sup> hin zu moralischem und ethischem Lernen anhand komplexer „Fallbeispiele“ in fingierenden Erzählungen<sup>560</sup> und dem bereits bekannten emotionalen Lernen<sup>561</sup>. Aber auch Wahrheiten können durch Figmente vermittelt werden, wie allgemeine Wahrheiten über die Wirklichkeit (s.o.), wobei Weisheiten, Metaphern und modale Wahrheiten wichtige Aspekte sind.<sup>562</sup> Verbunden mit den evolutionspsychologischen Einsichten aus Kapitel I kann man sagen, dass Figmente die Wahrnehmungs- und Sprachfähigkeiten sowie die moralische und emotionale Sensibilität trainieren, indem sie das Subjekt auf zugespitzte Weise mit Phänomenen konfrontieren, die so im Alltag vielleicht verborgen geblieben wären und das im sicheren Rahmen des Spiels. Die freien Gestaltungsmöglichkeiten, die im Spiel gegeben sind, erlauben es dem Subjekt, sich über seinen unmittelbaren Wahrnehmungskontext hinaus verschiedene Aspekte eines Gegenstandes wie unter der Lupe zu beleuchten oder sich in verschiedene Situationen, wie moralische Dilemmata, hineinzusetzen. Es lernt den Gebrauch von verschiedenen Begriffen und verschiedene Beschreibungsmöglichkeiten von Phänomenen kennen und kann zur Reflexion

557 Vgl. Oliver R. Scholz, „Fiktionen, Wissen und andere kognitive Güter.“ In *Fiktionalität*, S. 223.

558 Vgl. ebd., S. 224f.

559 Vgl. ebd., S. 225f.

560 Vgl. ebd., S. 226f.

561 Vgl. ebd., S. 228f.

562 Vgl. ebd., S. 230f.



über das, was war und das, was sein könnte, angeregt werden. Kurz um: Figmente erweitern den subjektiven Erfahrungshorizont und helfen dem Subjekt so, propositionale Wahrheiten in einen größeren Kontext einzuordnen.<sup>563</sup>

All das ist möglich, gerade weil Figmente auf ihrer abstrakten Ebene im Organisationsmodus freier mit Gegenständen umgehen können als nicht-fingierende Beschreibungen, indem sie sie beispielsweise in verschiedene Kontexte einbetten oder verschiedene künftige Möglichkeiten aufzeigen. Sie können daher Wissen auf eine Weise vermitteln, die für Nicht-Fiktionen unmöglich sind. Es muss daher der zweiten These gefolgt werden, sodass gilt, dass Figmente gerade aufgrund ihres Fiktionsstatus Wissen vermitteln können.<sup>564</sup> Indem Figmente kognitive Güter vermitteln, helfen sie, den subjektiven Erfahrungshorizont des Menschen auszubilden und nehmen damit auch Einfluss auf seine Wirklichkeitsdeutung. Figmente als defizitär zu bestimmen, scheint daher nicht angebracht. Vorausgesetzt man folgt der obigen Erweiterung des Kognitions- und Wissensbegriffs, muss man den epistemologischen Mehrwert von Figmenten eingestehen. Wichtig ist festzuhalten, dass dieser Mehrwert im spielerischen Organisationsmodus generiert wird und sich deshalb erst in daraus folgenden Handlungen und Konsequenzen sowie im Abgleich mit der Umgebung bewähren muss, um dauerhaft im Erfahrungshorizont verankert zu werden. Das gilt vor allem für (vermeintlich) propositionales Wissen, das in Figmenten vermittelt wird. So kann eine fingierende Abenteuererzählung zwar eine adäquate Beschreibung der nicht-fiktiven Alpen geben. Doch bezieht sich diese Beschreibung nicht auf den nicht-fiktiven Gegenstand ‚Alpen‘, sondern auf den abstrakten Gegenstand (Typus) der Alpen. Inwieweit man vom abstrakten Gegenstand auf den materiellen Gegenstand der Alpen schließen kann, muss die weitere Erfahrung zeigen. An dieser Stelle wird die Reibung mit der Wirklichkeit wieder

563 Dazu ähnlich ebd., S. 230 und S. 231f.

564 Damit ist nicht gesagt, dass nur Fiktionen kognitive Güter, wie semantisches, morales oder emotionales Wissen vermitteln können. Menschen können durch viele unterschiedliche Erfahrungen lernen, weshalb solche Exklusivitätsansprüche zu kurz greifen müssen.

relevant, die aber für jede potentielle Wissensquelle gilt, da jedes vermittelte Wissen potentiell falsch sein kann.<sup>565</sup>

Es fällt außerdem auf, dass im Kontext von Figmenten tendenziell von einer *allgemeinen* Wissensvermittlung gesprochen wird. Das korrespondiert mit der Diskussion zum Verhältnis von abstrakten und materiellen Gegenständen und dem Hinweis darauf, dass vor allem allgemeine Urteile übertragbar sind.<sup>566</sup> Daraus lässt sich ableiten, dass man sich Figmenten typischerweise nicht zuwendet, um konkretes propositionales Wissen über einen Gegenstand zu erlangen, wie zum Beispiel die geologische Beschaffenheit der Alpen oder die Wirkungsweise von Elektrizität. Das kann als ein schwaches epistemologisches Distinktionsmerkmal zwischen Figmenten und Nicht-Figmenten gelten, das allerdings stark von der jeweiligen Erwartungshaltung der Rezipierenden abhängig ist und deshalb auf die Institutionstheorie verweist.

Nicht zu vergessen ist, dass die Freiheit, mit der die Figmente die Wirklichkeit deuten, eine bedingte Freiheit ist. Abstrakte Gegenstände sind Komposita aus sinnlichen Erfahrungen, weshalb auch Figmente materielle Gegenstände als Grundlage haben. Mit anderen Worten kann man sagen, dass der sinnliche ‚Stoff‘, aus dem Figmente gemacht sind, selbst nicht-fiktiv ist. Wie Koschorke zudem richtig festgestellt hat, werden Figmente umso interessanter, je stärker ihre Problembezogenheit, ihr Realwiderstand, ist. Je höher der Anspruch eines Figments ist, kognitive Güter zu vermitteln, desto stärker muss sein Bezug zur extradiegetischen Welt sein. Sowohl die grundsätzliche Gebundenheit an materielle Gegenstände als auch der relative Bezug zur extradiegetischen Welt bedingen die Freiheit, mit der ein Figment die Wirklichkeit beschreiben kann. Gleichzeitig kann diese Bedingtheit auch als ‚Brücke‘ zwischen Fiktion und Nicht-Fiktion verstanden werden, die eine weitere Erklärung dafür ist, wie Fiktionen Wissen über Nicht-Fiktionen vermitteln können. Figmente sind gewissermaßen ‚gesättigt‘ mit der extradiegetischen Welt und nicht von ihr zu trennen. Figmente kön-

<sup>565</sup> Natürlich wird man einem Lehrbuch der Geographie oder einer Dokumentation über die Alpen eher zutrauen, sicherere Quellen für Wissen über die Alpen zu sein als einen Abenteuerroman. Verantwortlich für die jeweilige Erwartungshaltung sind vor allem Rezeptionskonventionen (s. dazu ausführlich Kapitel III.2.).

<sup>566</sup> S. dazu Kapitel III.3.

nen also aufgrund ihres bedingt freien Umgangs mit der Wirklichkeit Wissen über die extradiegetische Wirklichkeit vermitteln.

Das Ausmaß der Frage, inwieweit Sozialfiktionen uns etwas über die Wirklichkeit sagen können, ist mit der Verhältnisbestimmung des Sozialen mit der Wirklichkeit verbunden. Wird die Wirklichkeit naturalistisch gedacht, dann wird das Auftauchen des Sozialen selbst zu einem Problem, das erklärungsbedürftig ist.<sup>567</sup> Sozialfiktionen wären dann etwas Fremdes in der Natur beziehungsweise das Andere zur Natur und damit auch der Wirklichkeit etwas entgegengesetztes. Allerdings wurde bereits im ersten Kapitel deutlich, dass sich diese Gegenüberstellung nicht halten lässt. Wenn die Kultur als Zwischenwelt verstanden wird, die den Raum für den Umgang des Subjekts mit anderen Subjekten und der Umgebung stellt und Fiktion und Narration die elementaren Bausteine für diese Zwischenwelt sind, dann wird auch die epistemologische Funktion von Sozialfiktionen erklärbar. Da Sozialfiktionen der Selbststeuerung der Gesellschaft dienen, ist ihre Funktion auf epistemologischer Ebene unter anderem darin zu sehen, dass sie das fiktional bestimmte Verhältnis zwischen zwei oder mehreren Individuen, Individuum und Staat oder Staat und Staat offenlegen. Sozialfiktionen legen beispielsweise Rollenbilder, Etiketten und Hierarchien fest.<sup>568</sup> Ist man mit den jeweiligen Sozialfiktionen vertraut und lässt man sich auf sie ein, verfügt man über ein praktisches Wissen, wie man sich in konkreten Situationen verhalten sollte, um das soziale Gefüge nicht zu stören beziehungsweise bewusst Konventionen zu brechen. Damit entlasten Sozialfiktionen intersubjektive Interaktionen und schaffen so Freiheitsräume. Ebenso können sie dem Subjekt Orientierung bei der Selbstfindung geben.<sup>569</sup>

567 Vgl. Gabriel, *Fiktionen*, S. 461–463.

568 Vaihinger sieht zum Beispiel im „Diener machen“ ein typisches Beispiel für Sozialfiktionen (vgl. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, S. 142). Wichtig ist, dass es sich dabei um fiktionale, also menschengemachte, Verhältnisbestimmungen, wie Hierarchien, handelt.

569 Zu Freiheitsräumen wird vor allem in Kapitel IV.4.d) noch einiges zu sagen sein. Institutionen sind schon bei Hegel die Voraussetzung für Freiheit (vgl. Martin Laube, „Die Dialektik der Freiheit: Systematisch-theologische Perspektiven.“ In *Freiheit*, hrsg. v. Martin Laube, UTB Evangelische Theologie 3771 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), S. 154). Allerdings können Institutionen der Freiheit auch entgegenstehen (vgl. Martin Laube, „Die Dialektik der Freiheit.“ In *Freiheit*, S. 177f.).

Die Wahrheit des praktischen Wissens, das Sozialfiktionen vermitteln, ist an die Gültigkeit einer Sozialfiktion gebunden. Solange sich genug Subjekte auf das jeweilige Fiktionsspiel einlassen, sind seine Spielregeln pragmatisch wahr. In diesem Sinne ist es ‚wahr‘, dass man als Nichts-Staatsbürger die Staatsgrenzen Chinas nicht ohne Visum passieren darf und dass man unhöflich ist, wenn man einen Gast ignoriert. Man kann dementsprechend sagen, dass die Spielregeln von Sozialfiktionen gerade deswegen (pragmatisch) wahr sind, weil sie fiktional sind, nicht obwohl sie es sind. Es ist ihre Fiktionalität, die es ihnen ermöglicht, praktisches Wissen zu vermitteln, da sich etwa soziale Verhaltensweisen nicht aus sinnlich wahrnehmbaren Umständen unmittelbar ableiten lassen. Sie müssen in ihrer Komplexität reduziert und gedeutet werden, was wiederum durch Sozialfiktionen ermöglicht wird. Der Hinweis auf ihren fiktionalen Charakter wird vor allem dann wichtig, wenn Sozialfiktionen Absolutheitsansprüche erheben, Diskriminierungsformen aus sich heraussetzen oder andere negative Konsequenzen nach sich ziehen.

Außerdem scheint der abstrakte Charakter von Sozialfiktionen der Grund für ihre Leistungsfähigkeit zu sein. So lässt sich beispielsweise auch durch physische Gewalt eine gewisse gesellschaftliche Ordnung herstellen. Diese ist allerdings nur stabil, solange eine unmittelbare Bedrohungssituation aufrechterhalten werden kann. Ebenso können sich physische Grenzen zwischen zwei Gebieten in Form von Mauern oder ähnlichem aufziehen lassen. Doch das ist ineffizient und man wird nur einen sehr eingeschränkten Bereich eingrenzen können. Sie sind an physische Umsetzungsformen gebunden, während Sozialfiktionen als abstrakte Gegenstände zwar auf Symbolisierungen als Fiktionsanlässe mehr oder weniger angewiesen sind. Letztendlich werden sie aber durch das kollektive Einlassen auf das Fiktionsspiel oder anders gesagt, auf die gegenseitige Anerkennung<sup>570</sup> der Sozialfiktion in Kraft gesetzt. Dadurch ist ihre Reichweite größer und ihre Umsetzung weniger kostenintensiv.<sup>571</sup>

570 S. dazu ausführlich Kapitel III.5.

571 Damit ist nicht gesagt, dass nicht auch zur Inkraftsetzung von Sozialfiktionen oftmals Gewalt angewandt wird.

Figmente vermitteln primär allgemeines Wissen und Sozialfiktionen praktisches. Wissenschaftsfiktionen hingegen erheben den Anspruch, propositionales Wissen zu erarbeiten und weiterzugeben. Die Gefahr, in einen Panfiktionalismus abzurutschen, ist daher bei der Konzeption von Wissenschaftsfiktionen besonders groß. Damit verbunden stellt sich die Frage, inwieweit eine mit dem Begriff der Fiktion operierende Epistemologie sinnvoll zwischen Wahrheit und Fake News, glaubwürdiger Wissenschaft und Pseudo-Wissenschaft unterscheiden kann. Vaihinger will an einem Korrektiv, das eine solche Unterscheidung leisten kann, festhalten, verfällt aber aufgrund seiner Zwei-Welten-Interpretation Kants einem Panfiktionalismus. Um dieses Abrutschen zu verstehen und zu verhindern, ist eine tiefere Auseinandersetzung und Kritik mit seinem Ansatz äußerst fruchtbar.

Für Vaihinger ist die zentrale Frage seiner „Philosophie des Als ob“, wie es sein kann, dass Fiktionen uns etwas über die Wirklichkeit verraten können.<sup>572</sup> Um diese Frage zu beantworten, nimmt er von Kant ausgehend Überlegungen auf, die sich bereits bei Friedrich Nietzsche und der biologischen respektive Evolutionären Erkenntnistheorie sowie im Pragmatismus finden.<sup>573</sup> Vaihinger begreift den menschlichen Geist als „organische Gestaltungskraft“ und die verschiedenen „Formen des Denkens“, wie Begriffe, als Organe, deren Aufgabe die „zweckmäßige Aneignung des Wahrgenommenen“ ist.<sup>574</sup> Zweckmäßig ist diese Aneignung deswegen, weil ihr eigentliches Ziel nicht in einer Erkenntnis der Wirklichkeit um ihretwillen liegt, sondern darin, den Menschen zum Handeln und damit zum Überleben zu befähigen.<sup>575</sup> Die Fiktionen, die der menschliche Erkenntnisapparat als effiziente „Maschine“ schafft, um die gegebenen Empfindungen (Sinnesdaten) zu verarbeiten,<sup>576</sup> sind mit den anderen „subjektiven Denkbewegungen“ dabei „Teil des kosmischen Geschehens“, ja sogar der Höhepunkt

572 Vgl. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, S. xxiv.

573 Allerdings hat er nach eigenen Angaben diese Ähnlichkeiten selbst erst später erkannt und seine Gedanken zuvor alleine ausgearbeitet (vgl. ebd., S. xxvif.).

574 Vgl. ebd., S. 2f.

575 Vgl. ebd., S. 95 und S. 179.

576 Vgl. ebd., S. 177.

der Evolution.<sup>577</sup> Doch auch als Höhepunkt der Evolution bleiben diese Denkbewegungen nur ein Instrument, um die menschliche Handlungsfähigkeit zu garantieren. Sie dienen nicht der Abbildung der Dinge.<sup>578</sup> Denn zwischen subjektiven und objektiven Bewegungen ist streng zu unterscheiden, so Vaihinger. Würden sie zusammenfallen, dann wäre eine der beiden überflüssig. Überflüssiges bringt die Natur gemäß Vaihinger aber nicht hervor.<sup>579</sup>

Das ist der eine Grund, warum (Wissenschafts-)Fiktionen über eine materialistisch gedachte Wirklichkeit streng genommen nichts ‚Wahres‘ sagen können, wobei ‚Wahrheit‘ für Vaihinger ohnehin nur der „zweckmäßigste Irrtum“ ist.<sup>580</sup> Dementsprechend ist ‚Wahrheit‘ auch nicht die entscheidende Bewertungskategorie der Fiktion, sondern die besagte Zweckmäßigkeit. Aufgabe der Wissenschaft ist es, Fiktionen zu schaffen, sie mit der Wirklichkeit (vermittelt durch die gegebenen Sinnesdaten) abzugleichen und so Schritt für Schritt die der Wirklichkeit am ehesten entsprechenden, sprich die nützlichste, herauszuarbeiten.<sup>581</sup>

Die Urfiktionen, die laut Vaihinger am Anfang aller anderen Fiktionen stehen, sind die sogenannten „Gleichheitszentren“, deren Zweck es ist, Ähnlichkeiten zwischen Gegenständen festzustellen und damit die Grundlage für jede Apperzeption zu schaffen. Fiktional sind diese Gleichheitszentren, weil sie das Ergebnis der subjektiven Denkbewegung sind. Alle neuen Wahrnehmungen respektive Empfindungen werden in ein Verhältnis zu diesen Gleichheitszentren gesetzt, womit die Zentren zu „Durchgangspunkten“ werden.<sup>582</sup> Indem die Durchgangspunkte das einzig „Wirkliche“, also die Empfindungen, verarbeiten, dienen sie als Werkzeuge, um das „Wirkliche“ intelligibel zu machen und sind gleichzeitig auch für die ersten Verfälschungen der „Wirklichkeit“ verantwortlich. Haben sie ihr Ziel als Durchgangspunkt erreicht, werden sie wie Werkzeuge auf einer fertiggestellten Baustelle nicht mehr

577 Vgl. ebd., S. 22f. Die Möglichkeit einer teleologischen Deutung der evolutionären Ausbildung der Fähigkeit zur Fiktion wird in Kapitel IV.4.c) diskutiert.

578 Vgl. ebd., S. 22f. und S. 88.

579 Vgl. ebd., S. 11.

580 Vgl. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, S. 143.

581 Vgl. ebd., S. 134.

582 Vgl. ebd., S. 184f.

gebraucht und fallen schließlich weg.<sup>583</sup> Entstanden sind Kategorien und Allgemeinbegriffe, die fortan den Prozess der Apperzeption leiten.<sup>584</sup> So kann jetzt ein hergestellter Gegenstand mit vier Beinen, einer Lehne, ohne Polsterbezug einfach ‚Stuhl‘ genannt werden, ohne dass er zuerst mit anderen vierbeinigen Gegenständen mit Lehne und ohne Polsterbezug verglichen werden muss. In diesem Sinne können Fiktionen doch helfen, wahre Aussagen über die „Wirklichkeit“ zu treffen, da sie überhaupt erst eine Begriffsbildung ermöglichen, mithilfe derer man den wahren Satz äußern kann: „Ich sitze gerade auf einem Stuhl.“<sup>585</sup> Kategorien und Allgemeinbegriffe sind folglich Fiktionen, was der zweite Grund dafür ist, warum (Wissenschafts-)Fiktionen keine direkten Aussagen über die (materialistische) „Wirklichkeit“ treffen können. Sie werden aber gebraucht, um überhaupt erst die Begriffe für solche Aussagen zu bilden.

Ein großes Spannungsmoment in Vaihingers System besteht nun darin, dass die subjektiven Denkbewegungen zum einen als falsche, der Wirklichkeit widersprechenden Fiktionen und zum anderen als natürlicher Teil der Prozesse im Universum dargestellt werden. Sie sind sogar ihr Höhepunkt, ohne die der Mensch sich gar nicht in der Wirklichkeit zurecht finden könnte. Wie kann aber etwas zu grundlegend falschen Ergebnissen führen und gleichzeitig der Höhepunkt der ganzen Evolution sein? Wie kann etwas, das niemals in der Lage ist, die Wirklichkeit zutreffend abzubilden, das Überlebenswerkzeug des Menschen schlechthin sein?

Ein Ansatz Vaihingers für die Lösung dieser Spannung scheint darin zu bestehen, dass er zwischen dem Erkenntnistheoretiker, der um die

583 Vgl. ebd., S. 185f. Diesen hilfestellenden Übergangscharakter der Fiktion führt Vaihinger auch bei der Unterscheidung Fiktion und Hypothese an. Während die Fiktion gleich einem Baugerüst nach getaner Arbeit wieder abgebaut wird, ist die Hypothese fest verbaut und kann nicht mehr entfernt werden (vgl. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, S. 148 FN1). Das Bild wäre nur fast überstrapaziert, wenn man in dieser Logik Wissenschaftlerinnen mit Bauarbeiter vergleichen würde, die mit Material arbeiten würden, dessen Instabilität bei nächster Gelegenheit den ganzen Bau zum Einstürzen bringen würde.

584 Vgl. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, S. 183.

585 Das ist natürlich nur ein sehr rudimentäres Beispiel, das sich beliebig verfeinern lässt. Es finden sich beispielsweise Stühle mit Polsterbezügen, die man aber noch nicht als Sessel bezeichnen würde. Der zugrundeliegende erkenntnistheoretische Vorgang bleibt aber der selbe.

Fiktionalität der menschlichen Wirklichkeitsverarbeitung weiß und dem Logiker, der die sogenannte „Wirklichkeitswelt“ umstandslos durch die „Vorstellungswelt“ ersetzen kann, unterscheidet. Die Wirklichkeitswelt ist die ‚objektive‘ Wirklichkeit und die Vorstellungswelt das Ergebnis der subjektiven Apperzeption auf fiktionaler Basis. Sie ist also selbst Fiktion. Als Fiktion ist die Vorstellungswelt zwar nicht deckungsgleich mit der „Wirklichkeit“, aber dennoch so leistungsfähig in ihrer Handlungsorientierung, dass man sie auf der logischen Ebene als wirklich setzen kann. In einem zweiten Schritt muss man sich dann auf die Suche nach denjenigen „subjektiven Gebilden“ machen, die doch die Wirklichkeitswelt treffen.<sup>586</sup> Letztendlich liegt aber die Tragik des Menschen gerade darin, dass die höchsten Ideale, wie die Freiheit, eigentlich „wertlos“ sind, da sie keinesfalls der „Wirklichkeit“ entsprechen.<sup>587</sup> Gleichzeitig haben sie aber auf der praktischen Ebene sogar einen „weltüberwindenden“ Wert.<sup>588</sup> An diese Tragik und die Verlagerung auf die praktische Ebene wird der Erkenntnistheoretiker immer erinnern müssen. Die Spannung wird also weniger gelöst und mehr durch Pragmatik und tragische Akzeptanz relativiert.

Zu diesem Spannungsmoment tritt noch ein weiterer hinzu. Denn folgt man Vaihinger, dann ist mit der Widersprüchlichkeit von Fiktionen ein klares Erkennungsmerkmal für Fiktionen gesetzt. Fiktionen widersprechen der „Wirklichkeit“ und/oder sich selbst und sind damit klar von Nicht-Fiktionen zu unterscheiden. Gleichzeitig ist aber die gesamte Wirklichkeitserschließung des Menschen fiktional, was diese Unterscheidung wieder unterminiert.

Zentraler Kern beider Spannungsmomente scheint Vaihingers strenger Materialismus bei der Bestimmung des Wirklichkeitsbegriffs zu sein. Im Gegensatz zum modernen reduktionistischen Naturalismus erkennt Vaihinger zwar die Nützlichkeit und die Notwendigkeit der menschlichen Subjektivität.<sup>589</sup> Er markiert sie aber gegenüber der

586 Vgl. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, S. 23.

587 Vgl. ebd., S. 61.

588 Vgl. ebd., S. 67.

589 Hier ist ein wichtiger Unterschied zwischen Vaihinger und gängigen evolutionären Erkenntnistheorien zu erkennen. Zwar sind auch für Vaihinger die menschlichen Erkenntnisfähigkeiten Ergebnis der Evolution und dienen primär dem Überlebenskampf. Aller-



materialistischen „Wirklichkeit“ als defizitär und verstrickt sich damit in Widersprüche. Wozu braucht also Vaihinger die materialistische „Wirklichkeit“? Eine wichtige Funktion ist sicherlich, dass eine ‚objektive‘, vom Menschen unabhängige Wirklichkeit einen Gegenpol zum subjektiven Relativismus der Fiktionen darstellt. Ohne einen solchen Gegenpol würde gar kein Korrektiv für die fiktionalen Annahmen bereitstehen und man müsste sich fragen, wie die Nützlichkeit einer Fiktion überhaupt zu bemessen wäre. Für Vaihinger liegt diese Nützlichkeit, wie bereits ausgeführt, im Bewältigungspotential der Wirklichkeit durch Handlungsorientierung. Eine gute Fiktion erschließt möglichst viel von der Wirklichkeit und wirkt dadurch überlebensfördernd. Gibt es aber nur subjektive ‚Wirklichkeiten‘, dann können auch pseudowissenschaftliche Verschwörungstheorien gute Fiktionen sein oder die Fälschung von wissenschaftlichen Forschungsergebnissen, solange sie einen Vorteil im Überlebenskampf versprechen und eine kollektive Anstrengung der gemeinschaftlichen Erforschung der Umgebung von weniger Interesse ist.

Ein Korrektiv ist daher zweifellos wichtig, gerade um Fiktion von Nicht-Fiktion, gute Fiktion von schlechter Fiktion unterscheiden zu können. Dazu muss man allerdings den Wirklichkeitsbegriff nicht materialistisch engführen und alles Nicht-Materielle demgegenüber abwerten. Das gilt vor allem deswegen, weil Vaihinger ja gerade aufgrund seines Festhaltens an der Zwei-Welten-Interpretation das Nicht-Materielle, die Umwelt, als Korrektivmoment verliert. Sein Panfiktionalismus folgt schließlich daraus, dass er zwar zugesteht, dass das Material der Fiktionen die sinnlichen Wahrnehmungen sind, doch werden diese schon im Moment der kognitiven, kategorialen Verarbeitung fiktionalisiert und damit „falsch“. Auf die „wirkliche, materielle Welt“ hat der Mensch keinen direkten Zugriff. Man könnte meinen,

dings verfällt er in keinen reduktionistischen Naturalismus, demzufolge der Mensch die ‚Welt an sich‘ mithilfe der Naturwissenschaften erkennen könne oder sich Subjektivität verlustfrei aus der Beschreibung des Universums tilgen ließe. Genau umgekehrt geht Vaihinger sogar so weit zu sagen, dass das Ding an sich und Materie jeweils selbst Fiktionen sind. Gerade das Ding an sich ist zwar als Fiktion notwendig, da sich ohne sie nicht die Ursache unserer Empfindungen erklären lässt. Doch das Ding an sich als Annahme lässt sich laut Vaihinger weder widerspruchsfrei denken noch sinnlich erfahren und kann daher nicht einmal als Hypothese gelten (vgl. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, S. 113f.).

dass diese Konzeption der „wirklichen Welt“ mit dem kantischen Ding an sich, verstanden als das „eigentlich Wirkliche“,<sup>590</sup> identisch ist. Das Ding an sich ist für Vaihinger allerdings auch eine Fiktion, da es die Funktion hat, die Kausalitätskette der Wahrnehmungsverursachung in Gang zu setzen und von Kant selbst als eine „blosse Idee“ und damit als Fiktion im Sinne Vaihingers bezeichnet wurde. Kausalität ist selbst eine Fiktion, da es eine menschliche Kategorie an die „Wirklichkeit“ anlegt, obwohl der Mensch eben keine nicht-fiktionalen Aussagen über die „wirkliche Welt“ treffen kann.<sup>591</sup> Vaihinger betont, dass das Ding an sich eine notwendige Fiktion ist,<sup>592</sup> doch es bleibt unklar, worin genau der Unterschied zu seiner Konzeption der „wirklichen Welt“ liegt. Wenn schon die Annahme, dass die sinnliche Wahrnehmung von der „wirklichen Welt“ verursacht wird, zu einer Fiktionalisierung dieser Welt führt, unterläuft dies die Funktion der „wirklichen Welt“ als das einzig Nicht-Fiktionale. Denn dann ist auch die Rede von der „wirklichen Welt“ ‚verfälschende‘ Fiktion und es ist fraglich, was die sinnliche Wahrnehmung genau verursacht oder was genau das Korrektivmoment zur Verfügung stellen soll. Hier zeigt sich, dass Vaihingers Grenzziehung zwischen Fiktion und Nicht-Fiktion inkonsistent ist und seinen umfassenden Fiktionalismus zu einem Panfiktionalismus werden lässt.<sup>593</sup> Die Rede von der „wirklichen Welt“ scheint daher nicht geeignet, um eine umfassende Fiktionalisierung verhindern zu können. Das kantische Ding an sich mit dem ‚eigentlich Wirklichen‘ gleichzusetzen und damit eine Welt hinter der erkannten Welt zu setzen, ist allerdings nicht die einzige mögliche Kant-Interpretation.

Bekanntlich unterscheidet Kant zwischen den ‚Dingen für uns‘ und den ‚Dingen an sich‘, was die Zwei-Welten-Interpretation ontologisch versteht und die Welt der Anschauung von der Welt dahinter trennt. Demgegenüber versteht die sogenannte „Zwei-Aspekten-Interpretation“ die Unterscheidung als eine semantische, nicht als eine ontologische. Beide Begriffe beziehen sich auf den gleichen Gegenstand der Erfahrung, der grundsätzlich unabhängig von der menschlichen Erfahrung

590 Vgl. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, S. 113f.

591 Vgl. ebd., S. 111–113.

592 Vgl. ebd., S. 113f.

593 Vgl. Gabriel, *Fiktionen*, S. 338f. FN159.

existiert. Dabei bezieht sich das Ding für uns auf den Gegenstand, als der er sich den Sinnen und dem Verstand darstellt, während das Ding an sich der Ausdruck für die Reflexion der theoretischen Vernunft auf diesen Gegenstand ist.<sup>594</sup> Die Reflexion der Vernunft auf den Gegenstand als Ding an sich ist aber frei von jedweder Empirie und damit subjektiv. Sie kann deswegen nicht zu einer neuen Erkenntnis führen. Kant kann daher sagen, dass wir kein Wissen über das Ding an sich haben.<sup>595</sup> Damit besteht zwar immer noch eine epistemische Kluft zwischen Ding für uns und Ding an sich. Im Gegensatz zu Vaihingers „wirklichen Welt“ ist aber nach der Zwei-Aspekten-Interpretation mit dem Ding an sich keine unzugängliche Welt eingeführt, da es sich dabei eben nicht um eine ontologische, sondern um eine semantische Größe handelt. Im Gegenteil, als subjektive Größe kann das Ding an sich gar nicht als Korrektiv die Unabhängigkeit des Gegenstands von der menschlichen Erfahrung sichern. Allem Anschein nach war das Vaihinger im Gegensatz zu Koschorke bewusst, da er das Ding an sich ebenfalls als Fiktion markiert hat, was jedoch zum unklaren Bezug zur „wirklichen Welt“ führte.

Kant selbst aber kann die Unabhängigkeit des materiellen Gegenstandes vom menschlichen Subjekt in der Endlichkeit des menschlichen Wissens gründen. In Abgrenzung zum unendlichen Wissen, das dadurch charakterisiert ist, dass es die Wissensinhalte schafft, die es weiß, da es ansonsten von diesen Wissensinhalten begrenzt wäre, kann endliches Wissen seine Inhalte nicht selbst hervorbringen und ist daher gegebenes Wissen oder auch „objektives Wissen“.<sup>596</sup> Der Mensch kann also die materiellen Gegenstände seiner Wahrnehmung nicht aus dem Nichts erschaffen, sondern ist darauf angewiesen, dass diese Gegenstände bereits vorhanden sind, damit er sie wahrnehmen kann. Wenn der Mensch aber nicht aktiv dieses Wissen erlangen kann, dann muss

594 Vgl. Guido Kreis, *Negative Dialektik des Unendlichen: Kant, Hegel, Cantor*, 1. Auflage, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2162 (Berlin: Suhrkamp, 2015), S. 112–114.

595 Vgl. Kreis, *Negative Dialektik des Unendlichen*, S. 115. Die Kant-Rezeption kennt eine lange Debatte um das genaue Verständnis des Dings an sich. Für eine ausführlichere Begründung der oben dargestellten Interpretation s. Kreis, *Negative Dialektik des Unendlichen*, S. 109–116.

596 Vgl. Andrea Kern, „Warum kommen unsere Gründe an ein Ende?“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52, Nr. 1 (2004): S. 37.

man erklären, warum er dieses Wissen überhaupt hat. Gemäß Kant lässt sich die Kluft zwischen Subjekt und Wissensinhalt durch die Annahme überbrücken, dass die sinnliche Erfahrung der Gegenstände diesen Inhalt dem Subjekt „aufprägen“.<sup>597</sup> Das bedeutet, dass der Wissensinhalt nicht erst durch das Subjekt generiert wird, sondern auf den konkreten Gegenstand zurückzuführen ist. Einen Baum kann man nur sehen, wenn man davor steht und den verbrannten Braten kann man nur riechen, wenn er tatsächlich gerade im Ofen verbrennt.<sup>598</sup> Umgekehrt bedeutet das jedoch nicht, dass dieses Wissen nicht trotzdem fallibel ist. Denn zum einen muss das endliche Subjekt sein Wissen immer noch mit guten Gründen absichern und zum anderen kann es sich auch immer noch ob seiner Wahrnehmung täuschen.<sup>599</sup> Feststeht aber, dass man nur empirisches Wissen haben kann, wenn man eine sinnliche Wahrnehmung des Gegenstandes hat(te). Alle alternativen Erklärungsmodelle führen in eine Zirkularität.<sup>600</sup>

Es ist also eher das Subjekt, das erkenntnistheoretisch bis zu einem gewissen Grad vom Gegenstand abhängig ist und nicht umgekehrt der Gegenstand vom Subjekt. Um den Wissensinhalt eines jeden Gegenstandes vollständig intelligibel zu machen, ist dennoch, wie bereits mehrfach angeführt, eine Apperzeption in den gesamten Wissenszusammenhang nötig.<sup>601</sup> Einem Mythos des Gegebenen, der davon ausgeht, dass die Einprägung des materiellen Gegenstandes bereits volle Intelligibilität aus sich heraussetzt und der eher Ausdruck eines reduktionistischen Naturalismus ist, kann mit der Zwei-Aspekten-Interpretation also nicht begründet werden.<sup>602</sup> Wohl gemerkt konstituiert die Apperzeption keine zweite Welt, sondern macht die eine Welt intelligibel für den Menschen.

597 Vgl. ebd., S. 38.

598 Vgl. ebd., S. 38f.

599 Vgl. ebd.

600 Vgl. Kern, „Warum kommen unsere Gründe an ein Ende?“, S. 39.

601 Vgl. Eckart Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie: Eine systematische Rekonstruktion*, 3. Auflage, Klostermann Rote Reihe 51 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2018), S. 38f.

602 Zum Mythos des Gegebenen s. Beat Greuter, „Der Mythos des Gegebenen – Vernunft und Welt bei Kant und Hegel in der Perspektive der jüngeren analytischen Philosophie bei John McDowell und Robert B. Brandom.“ *Hegel-Jahrbuch*, Nr. 1 (2016).

Dem Panfiktionalismus Vaihingers (und Koschorkes) ist damit insofern gewehrt, als dass klar zwischen Fiktion und Nicht-Fiktion, abstraktem und materiellem Gegenstand, unterschieden werden kann. Die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung sind Nicht-Fiktionen und sie werden auch nicht durch Kategorien verfälscht. Der Baum, den man wahrnimmt, ist ebendieser Baum und nicht ein Zerrbild der „wirklichen Welt“. Er ist der Anlass der sinnlichen Wahrnehmung.<sup>603</sup> Es sind diese sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände, die die Muster aus sich heraussetzen, die es zu deuten gilt. So lässt sich auch der Begriff der Muster aus dem ersten Kapitel verstehen, dessen Einbettung in eine tragfähige Epistemologie noch ausstand.<sup>604</sup>

Wissenschaftsfiktionen verarbeiten und modellieren diese Muster im Rahmen des Deutungsrahmens des Gegenstandes, wenn sie sie beispielsweise theoriefähig machen und schaffen so die abstrakten fiktionalen Gegenstände. Im Unterschied zu fiktiven Gegenständen, die freie Komposita sind, sind fiktionale Gegenstände daher deutlich stärker durch die zu deutenden Gegenstände bestimmt. Schließlich sollen sie Ordnung in die Komplexität der Wirklichkeit bringen, ohne dabei das Andere zur Wirklichkeit zu sein. Wenn Wissenschaftlerinnen beispielsweise zu untersuchende Wirklichkeitsausschnitte festlegen, dann nutzen sie zwar die für Fiktionen charakteristische bedingte Freiheit, aktiv mit der Wirklichkeit umzugehen, doch sie schaffen damit keine neue Wirklichkeit. So lange man sich innerhalb des jeweiligen Deutungsspielraumes der zu untersuchenden Phänomene bewegt, kann auch nicht von Verfälschung die Rede sein. Würden sich die Wissenschaftler außerhalb der jeweiligen Deutungsspielräume bewegen, würde die Forschung ihren Zweck schlicht nicht erfüllen. Wissenschaftsfiktionen sind also in einem korrespondenztheoretischen Sinne so lange ‚wahr‘, wie sie sich im Rahmen des Deutungsspielraums bewegen und so lange sind sie auch nützlich. Wahrheit und Nützlichkeit scheinen hier also nahe zusammenzuliegen und der Deutungsspielraum der Gegenstände übernimmt die Funktion des Korrektivs, die bei Vaihinger die „wirkliche Welt“ innehatte.

603 Zum Verhältnis von materiellen Gegenstand und Begriffsbildung s. ausführlich Kapitel III.5.

604 S. dazu Kapitel I.5.c).

Eine Ontologie der Fiktion, die einen Panfiktionalismus vermeiden möchte, wird also der Zwei-Aspekten-Theorie folgen. Ihre hier relevante Pointe besteht vor allem darin, dass sich die materiellen Gegenstände dem passiven Subjekt erst aufprägen, bevor sie apperzipiert werden können. Auf diese Weise kann man auch Mühlings berechtigten Verweis auf die passiven Momente der Wahrnehmung und der Erfahrung gerecht werden, was nicht zuletzt für ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott wichtig ist. Dennoch lassen sich einige Einsichten Vaihingers positiv aufnehmen. So ist zum Beispiel die grundsätzliche Beobachtung festzuhalten, dass sich auch die Wissenschaft Methoden der Fiktion bedient. Außerdem scheint Vaihingers Ausgangspunkt, nämlich die Verortung der Fiktion als Ergebnis der Evolution und Teil der laufenden Prozesse im Universum sehr affin zur Rede von der Kultur als Zwischenwelt zu sein. Gerade das Festhalten an der Umgebung als Korrektiv für die Fiktionen, die Kontinuität von Natur, Mensch und Kultur sowie die Wertschätzung der Fiktion als Werkzeug für die Wirklichkeitsbewältigung und -deutung lassen sich in beiden Ansätzen wiederfinden. Die Betonung einer pragmatischen Nützlichkeitsbewertung anstelle einer endlosen Wahrheitsdebatte<sup>605</sup> scheint ebenfalls ein fruchtbares Element der Philosophie Vaihingers zu sein.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Wissenschaftsfiktionen deswegen Wissen über Nicht-Fiktionen vermitteln können, weil es keinen unüberbrückbaren epistemologischen Graben zwischen beidem gibt. Vielmehr ist die Freiheit von Wissenschaftsfiktionen deutlich bedingter als die der anderen Fiktionsarten, damit sie ihre Funktion, die Wirklichkeit intelligibel zu machen, ausfüllen können. Wissenschaftsfiktionen schaffen keine neue Wirklichkeit, sondern sind ein ‚natürlicher‘ Bestandteil der (menschlichen) Evolution und dienen als Werkzeug der menschlichen Wirklichkeitsbewältigung und -deutung im Raum der Kultur als Zwischenwelt. Sie ermöglichen eine vertiefte Auseinander-

<sup>605</sup> Im Kontext von wissenschaftlichen Theorien ist es ohnehin problematisch von ‚Wahrheit‘ zu sprechen und entspricht auch nicht der wissenschaftlichen Praxis. Der deutsche Wissenschaftstheoretiker Holm Tetens spricht von der Wahrheit in der Wissenschaft daher als ein Ideal, nach dem jede Forschung streben soll, sie aber niemals erreichen wird (vgl. Holm Tetens, *Wissenschaftstheorie: Eine Einführung*, 1. Auflage, Wissen 2808 (München: Beck, 2013), S. 58–68, besonders S. 67f.).

setzung mit Phänomenen der Wirklichkeit, indem sie unter anderem ihre Komplexität reduzieren. So entstehen Freiheitsräume in dem Sinne, dass wissenschaftliche Forschung über die sinnlichen Grenzen hinaus möglich wird. Die Rede von Wissenschaftsfiktionen leistet Fake News und Pseudowissenschaften dennoch keinen Vorschub, weil man sowohl beim Kriterium der Leistungsfähigkeit als auch bei dem Korrektiv des Deutungsspielraums ansetzen kann, um eine (pseudo)-wissenschaftliche Aussage auf ihren Wert überprüfen zu können.<sup>606</sup>

Die angestellten Überlegungen zum Wirklichkeitsbezug von Figuren, Sozial- und Wissenschaftsfiktionen haben gezeigt, dass Fiktionen sehr wohl kognitive Güter darstellen, die sowohl theoretisches als auch praktisches Wissen vermitteln und mitunter auch erst ermöglichen können. Zugrunde dieser epistemologischen Funktion der Fiktion liegt ihr Abstraktionsvermögen von der sinnlichen Wahrnehmung und die kreative und produktive (Re-)Kombination der Sinnesdaten, die dem Subjekt zuvor von den materiellen Gegenständen aufgeprägt wurden. Auf diese Weise können etwa Figuren das Subjekt in unbekannte Kontexte risikofrei versetzen und so spielerisch den Erfahrungshorizont des Subjekts erweitern. Sozialfiktionen können die soziale Interaktion regeln, indem sie praktisches Wissen vermitteln und Wissenschaftsfiktionen, die erdrückende Komplexität der Wirklichkeit reduzieren und so beispielsweise wissenschaftliche Theoriebildung ermöglichen. Das Korrektiv zu diesem kreativen und produktiven Umgang mit der Wirklichkeit liegt in der Leistungsfähigkeit der Fiktion, die sich in der Praxis erweisen muss und in dem Deutungsspielraum, der sich, wie bereits ausgeführt, aus dem Zusammenspiel von materiellem Gegenstand und kulturellen Bedingungen ergibt. Dass der Mensch durch diese epistemologische Wirkung der Fiktion die Wirklichkeit allem Anschein nach sehr erfolgreich deuten kann, kann als Hinweis darauf verstanden werden, dass die Wirklichkeit auch so beschaffen ist, dass sie durch Fiktionen deutbar ist. Das korrespondiert mit der ontologischen Bestimmung fiktiver und fiktionaler Gegenstände als abstrakte Gegenstände,

<sup>606</sup> Aufgrund der grundsätzlichen Fallibilität des Menschen und der Vorläufigkeit aller Erkenntnis wird es allerdings immer Raum für Fake News, schlechte Wissenschaft und Pseudowissenschaft geben, unabhängig von der angelegten Wissenschaftstheorie oder des angewandten Wahrheitsverständnisses.

die ebenso genuine Bestandteile der Wirklichkeit sind wie materielle Gegenstände. Die Wirklichkeit auf materielle Gegenstände zu reduzieren und nur sinnlicher Wahrnehmung Wahrheitsfähigkeit zuzuschreiben, ist daher ebenso unmöglich wie eine absolute Trennung zwischen fiktionalem und nicht-fiktionalem Wissen.

Für ein fiktionstheoretisches Verständnis der Rede mit Gott ist wichtig festzuhalten, dass auch Fiktionen genuines Wissen über die Wirklichkeit vermitteln können. Um welche Art des Wissens es sich bei religiösen Fiktionen handelt, ist in Kapitel IV.3.a) zu diskutieren. Ebenso wichtig ist, dass ein Panfiktionalismus auch dann verhindert werden kann, wenn man Fiktionen eine wichtige epistemologische Funktion zuspricht, indem man die Reibung mit der Wirklichkeit ernst nimmt. Inwiefern das für religiöse Erfahrungen gilt, muss ebenfalls in Kapitel IV ausgeführt werden.

### III.5 Eine Ontologie der Fiktion

Die bisherige Betrachtung der Fiktion hat gezeigt, welches Erschließungspotenzial für die Phänomene der Wirklichkeit der Fiktionsbegriff hat. Dennoch ist eine Vielzahl an Fragestellungen offengeblieben. Fiktionen haben ihren eigenen epistemologischen Wert beziehungsweise Einfluss auf den subjektiven Erfahrungshorizont, sie übernehmen Steuerungs- und Ordnungsfunktionen und schaffen Freiheitsräume. Gleichzeitig sind sie Ausdruck einer bedingten Freiheit, die sich im Rahmen des Deutungsspielraum des jeweiligen Gegenstands bewegt. Als abstrakte Gegenstände sind sie Teil der Wirklichkeit *sui generis* und eingeflochten in die Kultur als Zwischenwelt, deren Konventionen maßgeblichen Einfluss auf Fiktionen nehmen. Es ist allerdings noch unklar, wie sich die Spannung zwischen der Bestimmung von Fiktionen als abstrakte Gegenstände und ihre pragmatisch-funktionale Bestimmung auflösen lässt und was es genau bedeutet, sich auf ein Fiktionsspiel einzulassen. Wie genau ist der Deutungsspielraum eines fiktiven oder fiktionalen Gegenstands konstituiert und welche Rolle spielt dabei die Reibung mit der Wirklichkeit? In welchem Sinne sind Fiktionen Aushandlungsprozesse und in welchem Verhältnis stehen sie zur Narration? Wie lassen sich all die verschiedenen Argumentationsstrategien von verschiedenen



Denkerinnen zu einer kohärenten Theorie zusammenfügen? All diese Fäden gilt es in einer Ontologie der Fiktionen zusammenzubinden, ohne dabei den Eindruck einer *ad hoc*-Argumentation zu vermitteln, die beispielsweise aus den Unterschieden zwischen abstrakten und materiellen Gegenständen einfach besondere Erkenntnisvorgänge oder Seinsweisen für Fiktionen ableitet. Vielmehr muss gezeigt werden, wie sich eine Epistemologie und Ontologie der Fiktion in eine allgemeine Epistemologie und Ontologie einbinden lassen können, um die Theorie selbst besser plausibilisieren und Fiktionen weiter als Teil der Wirklichkeit einbetten zu können. Erst wenn diese Fragen geklärt sind, kann ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott entwickelt werden.

Dafür ist zuallererst nachzuvollziehen, was Reicher-Marek meint, wenn sie abstrakten Gegenständen eine Seinskategorie neben materiellen Gegenständen zuspricht. Für Reicher-Marek können ontologische Annahmen nur im Gesamtkontext eines „Systems von Überzeugungen“, wie Theorien, getroffen werden. Sie werden dadurch gerechtfertigt, dass man ihre Funktion innerhalb eines solchen Systems aufzeigt und mit ihr ein Phänomen besser beschreiben kann als ohne sie.<sup>607</sup> Ein gutes Überzeugungssystem zeichnet sich durch Konsistenz und Kohärenz in seinen Begründungen aus.<sup>608</sup> Eine Sinneswahrnehmung allein ist noch kein hinreichendes Argument für die Existenz eines Gegenstands, da Sinneswahrnehmungen grundsätzlich fallibel sind, was natürlich auch für ontologische Annahmen sowie Überzeugungssysteme gilt.<sup>609</sup> ‚Existenz‘ ist laut Reicher-Marek auch keine Eigenschaft eines Gegenstands, wie schon Kant festgestellt hat, sondern in Anlehnung an Gottlob Frege (1848–1925) ein „Prädikat zweiter Ordnung“.<sup>610</sup> Das bedeutet, dass Existenzaussagen in erster Linie ein Urteil über die gesamte Wirklichkeit sind, nicht über den einzelnen Gegenstand.<sup>611</sup> Das Geschäft der Onto-

607 Vgl. Reicher, *Referenz, Quantifikation und ontologische Festlegung*, S. 18.

608 Vgl. ebd., S. 21.

609 Vgl. ebd., S. 20f. Das ist kein Widerspruch mit der Zwei-Aspekten-Interpretation, da auch sie an der Fallibilität der Wahrnehmung festhält.

610 Vgl. ebd., S. 204 und S. 207.

611 Vgl. ebd., S. 222. Reicher-Marek geht ihrer Argumentation über Frege hinaus, da sie nicht nur generelle Existenzsätze zulässt, sondern auch singuläre, weil letztendlich sie beide Aussagen über die gesamte Wirklichkeit treffen. Für die ausführliche Argumentation s. Reicher, *Referenz, Quantifikation und ontologische Festlegung*, S. 193–222.

logie ist es also, sich im Rahmen ihres Überzeugungssystems auf die Existenz derjenigen Gegenstände ontologisch festzulegen, von deren Existenz man überzeugt ist<sup>612</sup> und dann ihr Erschließungspotential zu erweisen.

Warum es sinnvoll ist, sich auf die realistisch gedachte Existenz von fiktiven und fiktionalen Gegenständen festzulegen und welches Erschließungspotential damit verbunden ist, wurde oben bereits dargestellt. Sie stellen eine Seinskategorie neben materiellen Gegenständen dar, weil eine rein materialistisch gefasste Wirklichkeit wenig plausibel ist und die Annahme ‚vollwertiger‘ abstrakter Gegenstände viele Phänomene erklären kann. Der Fiktion wird kein herausgehobener epistemologischer oder ontologischer Status verliehen, sondern schlicht mit den anderen Gegenständen der Wirklichkeit kategorisiert. Allerdings lässt sich damit zwar grundsätzlich die Annahme abstrakter Gegenstände beziehungsweise ihr Dasein rechtfertigen. Wie sich die Eigenschaften eines abstrakten Gegenstands beziehungsweise ihr Sosein bestimmen lassen, kann damit jedoch noch nicht begründet werden. Die Spannung zur pragmatisch-funktionalen Bestimmung lässt sich so ebenfalls nicht auflösen.

Um die Kompatibilität einer Ontologie der Fiktion mit einer allgemeineren Ontologie weiterhin aufzeigen zu können und dem Vorgang der Bestimmung von Gegenständen im Allgemeinen auf die Spur zu kommen, muss auf einen übergeordneten Theorierahmen zurückgegriffen werden. Besonders dafür geeignet ist der „Wiedererinnerte Idealismus“ des US-amerikanischen Philosophen Robert Brandom, der in einer konstruktiven Auseinandersetzung mit kantischen und hegelianischen Gedanken einen Entwurf vorgelegt hat, bei dem eine hohe Anschlussfähigkeit der bisherigen Überlegungen besteht, nicht zuletzt, weil er eine dezidiert antireduktionistische Stoßrichtung hat.

Wie unten ausgeführt wird, entwickelt Brandom eine semantische Anerkennungstheorie, die erklären möchte, wie (materielle) Gegenstände zu ihrem semantischen Sinngehalt kommen. In Anschluss an

<sup>612</sup> Reicher-Marek definiert: „Eine Person ist *ontologisch festgelegt auf einen bestimmten Gegenstand a* genau dann, wenn gilt: S akzeptiert Sätze  $p_1 - p_n$  als wahr, so dass aus  $p_1 - p_n$  ein Existenzsatz folgt, mit dem ausgedrückt wird, dass *a* existiert.“ (Reicher, *Referenz, Quantifikation und ontologische Festlegung*, S. 15, Hervorh. im Original).

Kant versteht Brandom dies als ein Urteil des Subjekts über den Gegenstand und durch den Bezug auf Kant stellt Brandom unter anderem die Sachreferenz des Urteils sicher. Er bewegt sich damit im Horizont der Zwei-Aspekte-Interpretation Kants und kommt nicht in die Gefahr, in einen Panfiktionalismus abzurutschen. Gleichzeitig deckt Brandom mit dem Bezug auf Hegels Ansatz des gegenseitigen Anerkennungsprozesses von Urteilen die Sozialreferenz der Bestimmung von Gegenständen ab. Auf diese Weise verhindert Brandom dem Mythos des Gegebenen anheim zu fallen, der davon ausgeht, dass alle semantischen Sinngehalte eines Gegenstandes durch den Gegenstand selbst gegeben sind. In der Betonung des sozialen Aspekts des Urteilens liegt die bewusst antireduktionistische Stoßrichtung Brandoms<sup>613</sup> und es ist das Zusammenspiel von Sach- und Sozialreferenz, das Brandoms Entwurf so anschlussfähig für die bisherigen Überlegungen, wie etwa der Rede von der Reibung mit der Wirklichkeit, macht.

Zwar handelt es sich bei Brandoms Entwurf um eine Theorie der Semantik und nicht der Ontologie. Wie sich aber an den Ausführungen von Reicher-Marek gezeigt hat, stellen nicht nur ontologische Existenzaussagen ein festlegendes Urteil über den (abstrakten) Gegenstand dar, sondern auch jede Instanziierung eines Typus kann als festlegendes Urteil über den abstrakten Gegenstand verstanden werden.<sup>614</sup> Da jede Instanziierung auf ihren Typus ontologisch rückwirkt, scheint das Urteilen im Falle von Fiktionen besonders wichtig zu sein, weshalb eine semantische Untersuchung des Urteilens der ontologischen Theoriebildung vorzuziehen ist. Darüber hinaus hat Brandoms Semantik Implikationen für ein Wirklichkeitsverständnis, das Raum für abstrakte Gegenstände hat, was den Rahmen für eine Ontologie der Fiktion stellen kann. Deswegen soll im Folgenden zuerst Brandoms Entwurf skizziert und im Anschluss die Anschlussmöglichkeiten für eine Ontologie der Fiktion vorgestellt werden.

Für die Antwort auf die Frage nach dem Urteilen wendet sich Brandom Kant zu, da es seines Erachtens die zentrale Errungenschaft Kants ist, ein neues Verständnis dafür ausgearbeitet zu haben, was auf der

613 Vgl. Hanke, *Normativität als Metaphysik*, S. 173.

614 Wie genau das zu verstehen ist, wird unten ausgeführt.

semantischen Ebene geschieht, wenn Menschen urteilen.<sup>615</sup> Das kantische Novum bei der Interpretation von Urteilen ist, dass man sich als erkennendes und handelndes Subjekt in seinem theoretischen Urteilen und seinem praktischen Handeln gegenüber dem Objekt seiner Urteile und Handlungen *verantwortlich* macht. Indem man sich darauf verpflichtet, das Objekt seines Urteils angemessen in diesem Urteil zu repräsentieren, setzt man sich gleichzeitig einer normativen Bewertung aus, in deren Rahmen geprüft werden kann, ob man seine Verpflichtung erfüllt oder nicht.<sup>616</sup> Inhalt der Verpflichtungen sind die Begriffe, die man verwendet und als Inhalt der Verpflichtungen haben diese Begriffe normativen Charakter. Deshalb kann Kant Begriffe auch „Regeln“ nennen<sup>617</sup> und es ist dieses Verständnis des Urteilens als normative Praxis der Selbstverpflichtung, das Brandom weiter untersucht.

Denn nicht nur die Klärung der Rede vom selbstverpflichtenden Subjekt und repräsentierten Objekt ist von Interesse, sondern auch, für was man sich genau verantwortlich macht und was man dabei eigentlich tut.<sup>618</sup> Kurz, man macht sich dafür verantwortlich, „das Urteil in eine *Einheit der Apperzeption* zu integrieren“ (Hervorh. im Original)<sup>619</sup>. Anders gesagt, man soll das jeweilige Urteil auf legitime Weise in das Gesamtsystem seiner anderen Urteile einbetten. Indem man seine Urteile synthetisiert, also zusammenstellt und zueinander ins Verhältnis setzt, entsteht das Subjekt (als „synthetische Einheit der Apperzeption“) und wird weiterentwickelt.<sup>620</sup> Eine legitime Synthesis weist drei Momente der Verantwortung auf, denen gemäß man handeln muss und zwar das der Kritik, das der Erweiterung und das der Rechtfertigung.

Dem Verantwortungsmoment der Kritik wird entsprochen, indem man widersprüchliche Urteile vermeidet. So sind zum Beispiel die beiden Urteile „Dieses Tier A ist ein Fuchs“ und „A kann fliegen“ wider-

615 Vgl. Robert Brandom, *Wiedererinnerter Idealismus*, 1. Auflage, Analytischer deutscher Idealismus 2104 (Berlin: Suhrkamp, 2015), S. 23. Urteile können beispielsweise sein „Dieses Tier ist ein Fuchs“ oder „Ich fahre dich morgen zum Flughafen.“ (vgl. Brandom, *Wiedererinnerter Idealismus*, S. 26).

616 Vgl. Brandom, *Wiedererinnerter Idealismus*, S. 24.

617 Vgl. ebd.

618 Vgl. ebd., S. 27.

619 Ebd.

620 Vgl. Brandom, *Wiedererinnerter Idealismus*, S. 28.

sprüchliche Urteile, weil die materialen Verpflichtungen, die mit diesen Urteilen einhergehen, miteinander unvereinbar sind. Ist man mit zwei unvereinbaren Urteilen konfrontiert, muss man sich für eines zur Aufnahme in die synthetische Einheit entscheiden und das andere fallen lassen.<sup>621</sup> Um dem Moment der Erweiterung gerecht zu werden, müssen sich alle „material-inferentiellen Folgerungen“<sup>622</sup> aus den eingegangenen Verpflichtungen ergeben.<sup>623</sup> Das bedeutet, dass wenn man material-inferentiell folgern möchte, dass Füchse nicht fliegen können, dann muss man das auf Grundlage seiner vorherigen Festlegungen machen, wie dass Füchse keine Flügel haben und Tiere Flügel brauchen, um fliegen zu können. Dem dritten Moment der Rechtfertigung liegt die Verantwortung zugrunde, Gründe für die neuen Verpflichtungen angeben zu können. Diese Gründe ergeben sich inferentiell aus den bereits bestehenden Verpflichtungen.<sup>624</sup> Füchse können nicht fliegen, weil Füchse keine Flügel haben und Tiere ohne Flügel nicht fliegen können. Handelt man gemäß der drei Verantwortungsmomente der Kritik, der Erweiterung und der Rechtfertigung, dann erreicht man eine konsistente, vollständige und berechtigte Einheit der Apperzeption.<sup>625</sup>

Damit man diesen drei Momenten gerecht werden und die Einheit der Apperzeption synthetisieren kann, muss man gewissen Regeln folgen. Wie bereits erwähnt, sind diese Regeln die Begriffe, die man verwendet. Der normative Charakter der Begriffe entsteht dadurch, dass sie die materialen Inferenzen und Unvereinbarkeiten mit anderen Begriffen inhaltlich festlegen.<sup>626</sup> Indem man urteilt „Das ist ein Fuchs“, verpflichtet der materiale Inhalt des Begriffes ‚Fuchs‘ darauf, dass der Gegenstand des Urteils ein Landwesen und ein Säugetier ist und des-

621 Vgl. ebd..

622 Der Begriff der Inferenz steht dafür, dass in den Verpflichtungen eines Begriffes immer schon Verpflichtungen auf andere Festlegungen implizit vorhanden sind. In Brandoms Beispiel folgt aus der Verpflichtung darauf, dass Pittsburgh westlich von New York liegt, material-inferentiell die Festlegung darauf, dass New York östlich von Pittsburgh liegt (vgl. ebd., S. 28 FN 10).

623 Vgl. ebd., S. 28.

624 Vgl. ebd., S. 28f.

625 Vgl. ebd., S. 29.

626 Vgl. ebd., S. 32.

wegen kein Vogel sein kann. Die Begriffe legen also fest, auf was man sich in seinem Urteil verpflichtet.

Zusammenfassend kann man sagen, dass das urteilende Subjekt sich dem repräsentierten Objekt gegenüber verantwortlich macht, indem es vom Gesamtsystem seiner bestehenden Verpflichtungen kritisch, erweiternd und gerechtfertigt auf den Gegenstand referiert und ihn in das eigene konsistente, vollständige und berechnete System einordnet. Prüfstein dieser legitimen Referenz und der Einordnung ist die angemessene Verwendung der Begriffe, die im Urteil vorkommen.

Offen geblieben ist noch, wie sich der Anspruch verteidigen lässt, einen Gegenstand angemessen zu repräsentieren respektive auf ihn referieren zu können. Für Brandom sind es das Beziehungsgeflecht materialer Unvereinbarkeiten und Inferenzen der zu apperzipierenden Begriffe sowie die damit verbundenen impliziten Verpflichtungen, die einem Gegenstand Identität und Individuation verleihen.<sup>627</sup> Mit anderen Worten gesagt, ein jeder Gegenstand hat ein bestimmtes Set an materialen Unvereinbarkeiten und Inferenzen mit anderen Gegenständen, sodass der referentielle Begriffsgebrauch klar einem konkreten Gegenstand zuzuordnen ist.

Einen Gegenstand zu repräsentieren, heißt unter Ausschluss von Unvereinbarkeiten und Einschluss von Inferenzen auf ihn Bezug zu nehmen.<sup>628</sup> Der Ausschluss von Unvereinbarkeiten und der Einschluss von Inferenzen individuiert aber nicht nur Gegenstände, sondern auch Subjekte, die ja als synthetische Einheit einer konsistenten, vollständigen und berechtigten Apperzeption gedacht sind. Während aber Gegenstände darüber definiert sind, keine widersprüchlichen Eigenschaften aufweisen zu dürfen, müssen Subjekte in ihren Verpflichtungen widerspruchlos sein.<sup>629</sup>

Sich selbst bewusst an die Regeln zu binden, die in der Begriffsverwendung und Apperzeption gegeben sind, lässt sich als Ausdruck von positiver Freiheit verstehen. Positive Freiheit ist die Autorität, sich

627 Vgl. Brandom, *Wiedererinnertes Idealismus*, S. 37f. Brandom nennt dieses Zusammenspiel von materialen Unvereinbarkeiten und Inferenzen auch „Triangulation“ (vgl. Brandom, *Wiedererinnertes Idealismus*, S. 39).

628 Vgl. Brandom, *Wiedererinnertes Idealismus*, S. 40.

629 Vgl. ebd., S. 43f.

selbst gegenüber (begrifflichen) Normen verantwortlich zu machen und damit diskursfähig zu werden.<sup>630</sup> Entscheidend dabei ist, dass man kraft seiner Autorität wählen kann, welchen Gegenstand man als autoritativ anerkennt und sich deswegen an ihn bindet.<sup>631</sup> Doch wenn die Anerkennung der Regel vom Subjekt abhängig ist, dann darf der Inhalt der Regel nicht ebenfalls vom Subjekt abhängig sein, denn sonst könnte man kaum von einer normativen Bindung sprechen.<sup>632</sup> Wenn man sich frei dafür entscheiden kann, den Begriff „Fuchs“ zu verwenden und gleichzeitig auch noch willkürlich bestimmt, was man damit sagt, dann ist das mehr Willkür als Verpflichtung. Deswegen trennt Kant zwischen dem Gebrauch und dem Inhalt eines Begriffes. Die Entscheidung zum Gebrauch obliegt dem Subjekt, während der Inhalt vom Subjekt relativ unabhängig ist. Das bedeutet auch, dass man aufgrund der empirischen Erfahrung eines Gegenstandes sich für den Gebrauch eines anderen Begriffes entscheiden kann, der beispielsweise besser zu den Eigenschaften des Gegenstandes passt. Laut Kant verfügt jeder Mensch bereits über die vollständig bestimmten Begriffe, mithilfe derer er die empirischen Erfahrungen einordnen kann.<sup>633</sup>

Nun ist es laut Brandom Hegel, der an dieser Stelle Kant kritisiert und weiterdenkt. Er fragt sich, wie diese Bestimmtheit der Begriffsinhalte zustande kommt und entwickelt ein soziales Modell der gegenseitigen Anerkennung. Das Modell der gegenseitigen Anerkennung soll die Spannung lösen, die aus der Erfordernis entsteht, dass der Urteilsinhalt relativ unabhängig vom urteilenden Subjekt sein soll. Um diese Unabhängigkeit zu garantieren, muss der Urteilsinhalt selbst über eine Art der Autorität verfügen, was so aber nicht in Kants Ansatz vorgesehen ist.<sup>634</sup> Für Hegel kann man erst dann Autorität ausüben, wenn jemand diese Autorität anerkennt, genauso wird man erst verantwortlich für etwas, wenn man zur Verantwortung gezogen wird. Das Subjekt verfügt aber über die Autorität, um diese Anerkennung und dieses Verantwortlichmachen zu bitten, womit man gleichzeitig dem Anderen

630 Vgl. ebd., S. 56f.

631 Vgl. ebd., S. 61.

632 Vgl. ebd., S. 63f.

633 Vgl. Brandom, *Wiedererinnerter Idealismus*, S. 64.

634 Vgl. ebd., S. 66f.

die Autorität zuspricht, autoritativ zu sein. Man ist also gewissermaßen von der Anerkennung des Anderen abhängig, aber nur so lange, wie man sich von dessen Anerkennung abhängig macht. Um die Anerkennung kann man allerdings nur bitten, sie ist unabhängig vom bittenden Subjekt.<sup>635</sup>

Aus diesem Prozess der gegenseitigen Anerkennung der Autorität und Verantwortung entsteht eine „normative Anerkennungsgemeinschaft“<sup>636</sup> oder mit anderen Worten formuliert, ein Beziehungsgeflecht frei gewählter wechselseitiger Abhängigkeiten. Zentrales Mittel des Prozesses der gegenseitigen Anerkennung ist die Sprache, in der die Begriffe öffentlich existieren.<sup>637</sup> Zur Veranschaulichung des Prozesses führt Brandom das Beispiel eines Schachspielers an, der als guter Schachspieler anerkannt werden möchte. Er kann sich aussuchen, von wem er als guter Schachspieler anerkannt werden möchte, doch sobald er sich entschieden hat, obliegt es den Ausgewählten, die Kriterien für die Anerkennung festzulegen und den Schachspieler entsprechend die Anerkennung zuzugestehen oder sie ihm zu verweigern.<sup>638</sup>

Kurz, indem man frei wählen kann, wen man um Anerkennung bittet, der Anerkennungsakt selbst aber dem Subjekt entzogen bleibt, ist sowohl das kantische Freiheitsmoment gewahrt als auch die Unabhängigkeit des Begriffsinhaltes gesichert.<sup>639</sup>

Wie lässt sich aber die Bestimmtheit des Begriffsinhaltes verstehen? Um diese Frage zu beantworten, führt Hegel den Faktor der Geschichte ein. Er geht davon aus, dass die Begriffsinhalte auf die wahrgenommenen Sinnesdaten zurückzuführen sind und dass diese im dynamischen Fortschreiten des Prozesses der gegenseitigen Anerkennung zu einer großen synthetischen Einheit zusammengefügt werden. Diesen Prozess nennt Hegel Erfahrung und mit zunehmender Erfahrung kristallisiert sich die „wirkliche Beschaffenheit der Dinge“ immer weiter heraus und wird intelligibel. Der Begriffsinhalt wird also im sich geschichtlich stets weiter verändernden und entwickelnden Beziehungsgeflecht von Ver-

635 Vgl. ebd., S. 71.

636 Vgl. ebd., S. 71f.

637 Vgl. ebd., S. 74.

638 Vgl. Brandom, *Wiedererinnertes Idealismus*, S. 72.

639 Vgl. ebd., S. 73.



pflichtungen immer bestimmter.<sup>640</sup> Vorangetrieben wird dieser Prozess durch die Anwendung von Begriffen in Urteilen und die gegenseitige Anerkennung dieser Urteile. Die Anerkennung ist allerdings nicht nur synchron auf die Gegenwart bezogen, sondern auch diachron zu denken. Brandom nutzt das englische und amerikanische Rechtssystem, um diesen Punkt zu verdeutlichen.<sup>641</sup>

Die Begründung eines Rechtsurteiles wird hier vor dem Hintergrund einer selektiven Auswahl von Präzedenzfällen, die der vorliegenden Tatsachenlage entsprechen, gegeben. Dadurch werden einige Fälle als normativ relevant aufgewertet und andere abgewertet. Die Auswahl der Präzedenzfälle geschieht auf Grundlage der Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten mit dem vorliegenden Fall und die Begründung des Urteiles muss die Unvereinbarkeiten und Inferenzen offenlegen, die zwischen den jeweiligen Fällen bestehen. Auf diese Weise wird der zur Anwendung kommende Rechtsterminus immer genauer bestimmt.<sup>642</sup> Muss eine Richterin beispielsweise entscheiden, ob eine Tat als Mord oder Totschlag zu bewerten ist, dann muss sie frühere Gerichtsentscheidungen prüfen und sie zur vorliegenden Tat ins Verhältnis setzen. Ähnelt die Tatsachenlage eher früheren Mordentscheidungen und wird die vorliegende Tat ebenfalls als Mord gewertet, dann ist der Begriff ‚Mord‘ um ein Beispiel reicher, das ihn weiter eingrenzt und bestimmt. Spätere Gerichtsentscheidungen werden diesen Fall ebenfalls in ihr Urteil mit einfließen lassen müssen oder ihn mit Gründen als weniger normativ relevant einstufen.

Entscheidend ist nun, dass sich die Richterin durch die Verpflichtung auf diesen Begriffsgebrauch sowohl gegenüber den früheren Richterinnen verantwortlich macht als auch den künftigen. Indem sich die Richterin in die Tradition des Begriffsgebrauches einreihet und den einen spezifischen Gebrauch gegenüber einen anderen präferiert, macht sie sich insoweit verantwortlich, als dass sie den vorherigen Gebrauch als autoritativ anerkennt. Frühere Richterinnen üben in diesem Sinne ihre Autorität über den gegenwärtigen Gebrauch aus. Im

<sup>640</sup> Vgl. ebd., S. 85.

<sup>641</sup> Vgl. ebd., S. 88.

<sup>642</sup> Vgl. ebd., S. 89.

gleichen Sinn wird aber auch die gegenwärtige RichterIn zur Autorität für künftige RichterInnen, die ihre Vorgängerin für die Richtigkeit ihres Begriffsgebrauchs zur Verantwortung ziehen. Der Prozess der gegenseitigen Anerkennung ist also zeitübergreifend in die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gerichtet.<sup>643</sup>

Das Bestimmen eines Begriffes wird damit zu einem geschichtlich-dynamischen Prozess, in dem jeder Begriffsgebrauch die vorherige Tradition selektiv rekonstruiert und gleichzeitig aufgrund der Vielzahl der unterschiedlichen Umstände, in denen der Begriff gebraucht wird, einen gewissen Spielraum in der Anwendung hat. Es gibt keine höhere Autorität, die den richtigen Gebrauch festlegt, ‚nur‘ die gegenseitige Anerkennung innerhalb der Anerkennungsgemeinschaft.<sup>644</sup> ‚Bestimmtheit‘ meint dann eine „Form genealogischer Rechtfertigung beziehungsweise Vindikation“ der Legitimität derjenigen Verpflichtungen, die zu dem konkreten Begriffsgebrauch geführt haben.<sup>645</sup> Mit Blick auf die Tradition hat die Bestimmtheit etwas unverfügbar Gegebenes, während die fortwährende Rekonstruktion des Begriffes darauf verweist, dass ein Begriff niemals abschließend bestimmt ist.<sup>646</sup> Denn den Inhalt eines Begriffes zu bestimmen, bedeutet, im Laufe der Geschichte herauszuarbeiten, was mit diesem Inhalt wirklich unvereinbar ist und was aus diesem Inhalt folgt. Der Prozess der Profilierung eines Begriffes erweist sich damit im Ausschließen der Widersprüche und im Einschließen der Inferenzen als immer schon implizit normgeleitet,<sup>647</sup> was seine Einheit garantiert.<sup>648</sup>

Offen geblieben ist jetzt nur noch, wie sich der Anspruch auf die legitime Repräsentation eines Gegenstandes durch Begriffe in Hegels Modell der gegenseitigen Anerkennung einbetten lässt. Hegel geht davon aus, dass die gesamte Wirklichkeit, Subjekte wie Gegenstände, begrifflich strukturiert ist und zwar durch das bereits bekannte Schema des Ausschlusses von Widersprüchen und des Einschlusses von Infe-

643 Vgl. Brandom, *Wiedererinnertes Idealismus*, S. 92f.

644 Vgl. ebd., S. 94f.

645 Vgl. ebd., S. 96f.

646 Vgl. ebd., S. 100.

647 Vgl. ebd., S. 98f.

648 Vgl. ebd., S. 100.

renzen. Aufgrund dieser umfassenden begrifflichen Strukturierung sind Subjekte deshalb in der Lage, Gegenstände begrifflich zu repräsentieren.<sup>649</sup> Folgt das Subjekt bei der Verpflichtung auf den Begriff den genannten Normen der Konsistenz, Vollständigkeit und Rechtfertigung, dann kann man davon ausgehen, dass es tatsächlich auf den Gegenstand referiert und deswegen auch legitim um die Anerkennung dieser Repräsentation bitten darf. Der Maßstab also dafür, dass die repräsentierenden Inhalte des Begriffes tatsächlich die materialen Eigenschaften des repräsentierten Gegenstands wiedergeben, liegt in der Wirklichkeit.<sup>650</sup> Es ist die Erfahrung des Irrtums, die zu der Anerkennung, dass frühere Repräsentationen fehlerhaft waren und die den Anspruch, dass die jetzige Repräsentation richtig ist, nach sich zieht. Dieses Handeln ist Ausdruck des pragmatischen Anspruches mit Repräsentationen auf die Wirklichkeit zu referieren<sup>651</sup> und allem Anschein nach ist dieser Anspruch gerechtfertigt. Schließlich ist der Mensch recht erfolgreich damit, sich in der Wirklichkeit zurecht zu finden.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass der Mensch, wenn er auf einen Gegenstand referiert, in eine normative Anerkennungsgemeinschaft eintritt, in der die Bestimmtheit des Gegenstandes in einem geschichtlich-dynamischen Prozess durch die Ausarbeitung der materialen Unvereinbarkeiten und inferentiellen Folgerungen mit anderen Gegenständen und Anerkennung früherer Urteile immer weiter profiliert wird. Der begriffliche Inhalt, auf den referiert wird, stellt die Normen zur Verfügung, nach denen geurteilt wird und nach denen das Urteil konsistent, vollständig und gerechtfertigt in das begriffliche Gesamtsystem des Subjekts und der Anerkennungsgemeinschaft eingeordnet wird. Korrektiv der legitimen Referenz ist die Beschaffenheit der Wirklichkeit. Diese Reibung mit der Wirklichkeit verhindert, dass der Diskurs um die Bestimmung des repräsentierenden Begriffes völlig losgelöst vom repräsentierten Gegenstand geführt wird. Auf einen Gegenstand zu referieren, bedeutet also letztendlich, sich auf ihn im Rahmen eines gegebenen sozialen und materialen Spielraums normativ

649 Vgl. Brandom, *Wiedererinnerter Idealismus*, S. 106–108.

650 Vgl. ebd., S. 108f.

651 Vgl. ebd., S. 109f.

zu beziehen. Bestimmt wird der Gegenstand im Laufe der Geschichte in einem Aushandlungsprozess zwischen vergangenen und künftigen Urteilen sowie dem materialen Spielraum.

Brandom hat bei seinen semantischen Überlegungen Urteile über materielle Gegenstände im Blick, nicht abstrakte. Sie lassen sich jedoch auf fiktive und fiktionale Gegenstände übertragen, auch wenn man damit über Brandom hinausgeht. Es gilt dementsprechend nun all bisherigen Überlegungen zu einer Ontologie der Fiktion im Rahmen der übergeordneten semantischen Theorie Brandoms zusammenzuführen.

Im Gegensatz zu materiellen Gegenständen werden fiktive und fiktionale Gegenstände von Subjekten erschaffen und dabei als Teil einer begrifflich strukturierten Wirklichkeit gewissermaßen auf den Begriff gebracht. Damit der Begriff nicht leer bleibt und intersubjektiv verständlich ist, muss ihn das schaffende Subjekt mit Inhalten füllen, die aus der Anschauung (Sinnesdaten) bekannt sind. So wie der Begriff eines materiellen Gegenstands seinen Inhalt von seinen sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften ableitet, so leitet auch der fiktive beziehungsweise fiktionale Gegenstand als Kompositum beziehungsweise als Modellierung seine Eigenschaften aus seinen Bestandteilen beziehungsweise von seinen materiellen Gegenständen ab. Ergänzt wird der Inhalt durch die Art und Weise, wie er in die Anerkennungsgemeinschaft gemäß den herrschenden Konventionen eingeführt und rezeptiert wird, also der Gebrauchstradition des Begriffes.<sup>652</sup> Inhalt und Tradition bilden gemeinsam den Deutungsspielraum des Begriffes, der bedingt offen ist, so wie der Deutungsspielraum eines materiellen Gegenstandes. Indem das Subjekt den Begriff verwendet, um auf den fiktiven oder fiktionalen Gegenstand zu referieren, verpflichtet es sich auf diesen Deutungsspielraum und auf seine Einbettung in das Geflecht allgemeiner Existenzaussagen, wie man in Anschluss an Reicher-Marek ergänzen muss. Für beides bittet das Subjekt das andere Subjekte um Anerkennung. Wird die Anerkennung gewährt, kann die Fiktion als justifiziert gelten. Die

<sup>652</sup> Diese Ergänzung findet aber nicht nur bei fiktiven und fiktionalen Gegenständen statt. Auch die Begriffe materieller Gegenstände erlangen einen ‚Bedeutungsüberschuss‘ im Laufe ihrer Gebrauchstradition. Mit ‚Überschuss‘ sind Bedeutungszuschreibungen gemeint, die sich nicht direkt aus der sinnlichen Beschaffenheit eines Gegenstandes ableiten lassen. Man denke beispielsweise an die *Friedenstaube*, die *Liebesrose* oder die *Trauerweide*.

anererkennenden Subjekte treten in das Fiktionsspiel ein und legen sich dabei selbst auf eine Verwendung des Begriffes fest.

Verwendet ein Subjekt den Begriff des fiktiven beziehungsweise fiktionalen Gegenstands außerhalb den durch Inhalt und Tradition festgelegten Deutungsspielraum, indem es beispielsweise die falschen Inferenzen folgert, wird es von den anderen Subjekten zur Verantwortung gezogen. Auch hier kann die Reibung mit der Wirklichkeit als Korrektiv dienen, vor allem bei Sozial- und Wissenschaftsfiktionen. Verwendet ein Subjekt den Begriff der Staatsgrenze beispielsweise in einem Urteil darüber, dass Staatsgrenzen fliegen können, dann wird das kaum als eine Erweiterung der synthetischen Einheit der Gemeinschaft gelten können und man wird auch keine guten Gründe finden, um dieses Urteil zu rechtfertigen. Die Verwendung von Begriffen, die sich auf fiktive beziehungsweise fiktionale Gegenstände beziehen, ist also keinesfalls willkürlich beziehungsweise nicht willkürlicher als die Verwendung anderer Begriffe. Hinzu kommt, dass sich zwar die fiktiven und fiktionalen Gegenstände nicht direkt sinnlich wahrnehmen lassen. Die Konsequenzen aber, die durch die Verpflichtung auf ihre Begriffe entstehen, sind durchaus erfahrbar, wie die existentiellen Folgen von Staatsgrenzen oder die Nützlichkeit gezielter Komplexitätsvermindierungen in der Wissenschaft zeigen. Diese Konsequenzen tragen natürlich auch ihren Teil zur inhaltlichen Bestimmung des Begriffes bei und profilieren damit ebenfalls den fiktiven oder fiktionalen Gegenstand.

Eine zentrale Schwierigkeit bleibt der Umgang mit in sich widersprüchlichen Fiktionen.<sup>653</sup> Wie oben deutlich wurde, ist interne Widerspruchsfreiheit ein essentielles Merkmal von Gegenständen, das ihre Identität und Individuation sicherstellt. Mit Brandom lässt sich der oben formulierte Lösungsansatz dergestalt konkretisieren, dass wenn ein Gegenstand beispielsweise im Rahmen einer Erzählung als existent und nicht-existent eingeführt wird, sich jedes Subjekt bei der Repräsentation des Gegenstandes auf eine der beiden Aussagen festlegen und das

653 Auch wenn dieses Problem bei der Charakterisierung fiktionaler Gegenstände grundsätzlich eine Rolle spielt, betrifft es vor allem fiktionale Gegenstände, die in der Belletristik und anderen Künsten vorkommen können. Die Nützlichkeit für die Wirklichkeitsbewältigung ist bei widersprüchlichen Sozial- und Wissenschaftsfiktionen zumindest zweifelhaft und die Wahrscheinlichkeit, dass sie sich etablieren, wohl eher gering.

im Rahmen des Deutungsspielraumes begründen muss. Diese Verpflichtung kann dann durch die Verantwortungsgemeinschaft geprüft und justifiziert werden. Bleibt das Subjekt dabei im Rahmen des Deutungsspielraumes, ist die Einheit der Begriffstradition und damit auch die Referenz auf den jeweiligen Gegenstand zumindest auf der semantischen Ebene gesichert. Man kann zudem weiterhin argumentieren, dass das Subjekt ohnehin gezwungen ist, sich für das eine oder andere zu entscheiden, da es in unserer Anschauung keinen existierenden und gleichzeitig nicht-existierende oder anders widersprüchliche Gegenstände gibt.

Doch warum sollte man sich überhaupt auf fiktive und fiktionale Gegenstände verpflichten und warum verstößt das nicht gegen das Prinzip der ontologischen Sparsamkeit? Hier lässt sich die evolutionspsychologische These, dass Fiktionen bei der Wirklichkeitsdeutung und -bewältigung eine zentrale Rolle spielen, die zuerst sozial- und wissenschaftstheoretisch weiter expliziert wurde, nun mit Brandoms Rede von der positiven Freiheit verbinden. Denn indem man die Verantwortung auf sich nimmt, Begriffe, die auf fiktive oder fiktionale Gegenstände referieren, zu apperzipieren und in das Gesamtsystem der subjektiven und intersubjektiven Urteile einzubinden, entsteht ein Freiheitsraum, der Erleichterung vom Absolutismus der Wirklichkeit verspricht. Der Freiheitsraum entsteht im sozialen Bereich etwa dadurch, dass sich die Subjekte auf die Etablierung und Anerkennung sozialer Institutionen respektive Sozialfiktionen festlegen, wie Staatsgrenzen, Nationalitäten, Preisverhältnisse und so weiter, die es ermöglichen, das Beziehungsverhältnis der Menschen, Staaten und (wirtschaftlichen) Organisationen zu klären. Das schafft nicht nur Rechtssicherheit, sondern bietet auch eine Orientierung für den Umgang miteinander. Im wissenschaftlichen Bereich helfen Fiktionen unter anderem dabei, die komplexen Zusammenhänge der Wirklichkeit im Rahmen der herrschenden Konventionen so zu isolieren und wieder zueinander ins Verhältnis zu setzen, dass sie überhaupt erst intelligibel gemacht werden können, was ein enormes Potential aus sich heraussetzt. Die Auffassung von der Kunst als Mittel der Erleichterung vom Absolutismus der Wirklichkeit hat wiederum selbst eine lange Tradition.

Diese freiheitsschaffende Wirkung von Fiktionen lässt sich nur dann richtig verstehen, wenn man davon ausgeht, dass Begriffe, die auf fik-

tive oder fiktionale Gegenstände referieren, nicht leer beziehungsweise sinnlos sind. Vielmehr lassen sie sich legitim, also kritisch, erweiternd und gerechtfertigt, in die synthetische Einheit der Apperzeption und das Geflecht allgemeiner Existenzaussagen einordnen und stellen so einen legitimen Beitrag für die menschliche Wirklichkeitsdeutung und -bewältigung dar.

Urteile über fiktive und fiktionale Gegenstände lassen sich also in weiten Teilen analog zur Referenz auf materielle Gegenstände denken, wobei dem Deutungsspielraum fiktiver und fiktionaler Gegenstände mitunter eine wichtigere Rolle zukommt als dem Deutungsspielraum materieller Gegenstände. Festzuhalten ist, dass auch fiktive und fiktionale Gegenstände nicht willkürlich in ihrer Bestimmtheit sind und dass ihr Gebrauch Freiheitsräume im Umgang mit der Wirklichkeit ermöglicht.

Für eine Ontologie der Fiktion lassen sich aus der semantischen Reflexion auf das Urteilen aber noch weitere Schlüsse ziehen. Zum einen kann ausgehend vom pragmatischen Anerkennungsprozess von Urteilen die Spannung zwischen der pragmatisch-funktionalen Bestimmung und die Bestimmung als abstrakte Gegenstände von Fiktionen aufgelöst werden. Fiktionen sind abstrakte Gegenstände, weshalb ihre einzige konstitutive Eigenschaft eine Form von ‚Abstraktion‘ ist. Das widerspricht schon deswegen nicht einer pragmatisch-funktionalen Bestimmung, weil das Einlassen auf ein Fiktionsspiel eine Abstraktion von der unmittelbaren Umgebung darstellt. Unbenommen bleibt auch, dass jeder materielle Gegenstand und jede Erfahrung Anlass zu einem Fiktionsspiel geben kann. Sich auf ein Fiktionsspiel einzulassen, bedeutet, dass man sich dem gegenseitigen Anerkennungsverhältnis und dem Deutungsspielraum, der durch die Tradition und die materiellen Grundlagen der Fiktion gegeben ist, unterwirft und die Existenz des fiktiven oder fiktionalen Gegenstands im Geflecht allgemeiner Existenzaussagen verorten kann. Lässt sich niemand mehr auf das Fiktionsspiel ein, endet die Geschichte des Anerkennungsprozesses und der Gegenstand hört auf zu existieren. Damit ist die historische Kontingenz abstrakter Gegenstände begründet und das Dasein der Fiktionen geklärt.

Ihr Sosein, also ihr Set an Eigenschaften, entwickelt sich aus dem Wechselspiel zwischen dem ursprünglichen Typus, den beispielsweise

der Autor als Artefakt geschaffen hat, und seinen Instanziierungen, die auf der semantischen Ebene eine Form des Urteils über den Gegenstand darstellt. Die Instanziierungen stehen zum Typus, untereinander und zu den Rezipierenden in einer Anerkennungsbeziehung,<sup>654</sup> weil die intendierte Instanziierung, die nicht als solche anerkannt wird, auch nicht als legitime Instanziierung des Typus gelten kann. Besonders im Fall von Wissenschaftsfiktionen kann der Grad an Anerkennung neben der Nützlichkeit als ein weiteres Unterscheidungsmerkmal zwischen guter Wissenschaft und Verschwörungstheorie sein.<sup>655</sup> So wie der Anerkennungsprozess materieller Gegenstände geschichtlich offen ist, so ist auch die Bestimmung fiktiver und fiktionaler Gegenstände niemals abgeschlossen. In diesem Sinne kann sowohl ihr Dasein als auch ihr Sosein als steter Aushandlungsprozess beschrieben werden, in dem beides justifiziert wird.

Verorten lassen sich die abstrakten Gegenstände, wie schon von Reicher-Marek angedeutet, im Raum der Kultur, in dem der soziale Anerkennungsprozess abläuft, die Inferenzen tradiert werden und die Fiktionen ihre verschiedenen Funktionen erfüllen (können). Die jeweiligen Funktionen variieren von Fiktionstyp zu Fiktionstyp. Das Anliegen, Kunst respektive Figmente gemäß dem Grundsatz *l'art pour l'art* nicht pauschal zu funktionalisieren, ist berechtigt, weshalb Figmente nicht notwendigerweise kognitive Güter vermitteln müssen, um als ‚gute‘ Figmente gelten zu können.<sup>656</sup> Ihnen diese Möglichkeit grundsätzlich abzusprechen, verfehlt allerdings ihren Selbstanspruch. Im Gegensatz dazu ist die Nützlichkeit von Sozial- und Wissenschaftsfiktionen ein maßgebliches Kriterium für ihre Bewertung, wie vor allem bei Vaihinger zu sehen war. Da Sozial- und Wissenschaftsfiktionen geschaffen werden, um Ordnung-, Steuerungs-, und Forschungszwecken zu dienen, indem sie Phänomene der Wirklichkeit deuten und auch nur deshalb nicht Ockhams Rasiermesser zum Opfer fallen, ist an diesem Kriterium festzuhalten. Indem Fiktionen ihre Funktionen

654 Es klingt hier Koschorkes Konzept des Referenz-Dreiecks an.

655 Ein Planetenmodell, das die Erde als Scheibe darstellt, wird beispielsweise heutzutage wenig Anerkennung auf der (inter-)subjektiven Ebene finden und auch auf der objektiven Ebene wird es dem Gegenstand nicht gerecht.

656 Man denke beispielsweise an hermetische Gedichte.



erfüllen, ermöglichen sie es, dass die Kultur als Zwischenwelt fungieren kann und helfen dem Menschen, angesichts der Herausforderung der Wirklichkeit zu bestehen.

Im Gegensatz zu Koschorke, dessen Konzept des Aushandlungsprozesses aufseiten der Fremdreferenz im Referenz-Dreieck unterbelichtet ist, kann in Anschluss an die obigen Überlegungen zur relativen epistemologischen Abhängigkeit des Subjekts vom Gegenstand und an die Vorstellung einer begrifflich strukturierten Wirklichkeit die Fremdreferenz gedacht werden, ohne in einen Panfiktionalismus abzurutschen. Denn sowohl materielle als auch abstrakte Gegenstände werden durch den Erkenntnisvorgang des Subjekts nicht verfälscht, sondern apperzipiert und dadurch gedeutet. Es entsteht kein absoluter epistemologischer Graben zwischen Subjekt und Gegenstand, wie bei Vaihinger, weshalb der Gegenstand auch als bedingendes Korrektiv der subjektiven Freiheit wirken kann. Einem Panfiktionalismus ist auf diese Weise gewehrt, da weder die gesamte Erkenntnis des Menschen fiktionalisiert noch die Wirklichkeit selbst zur Fiktion wird.

### III.6 Zwischenfazit

Die vorangegangene Bestimmung des Fiktionsbegriffs, die Antworten auf die zentralen Fragen zur Fiktion findet und sie in einer kohärenten Theorie zusammenführt, lässt sich wie folgt zusammenfassen: Fiktionen sind abstrakte, artefaktuelle Gegenstände, die in einer genuinen Seinskategorie neben materiellen Gegenständen im Raum der Kultur zu verorten sind. Sie werden durch sinnliche Wahrnehmung und gesellschaftliche Konventionen bedingt und es muss zwischen Typus und Instanziierung unterschieden werden. Während der Typus den Deutungsspielraum für die Instanziierung vorgibt, ist die Instanziierung die Aktualisierung des Typus in einer konkreten, sinnlich rezipierbaren Form. Zwischen Typus und Instanziierung findet ein Aushandlungsprozess statt, aus dem sich die immer fortwährende Bestimmung des Gegenstandes ergibt. Auch wenn alle Fiktionen abstrakte Gegenstände sind, ist es hilfreich, zwischen Figmenten, also ästhetischen Fiktionen, sowie Sozial- und Wissenschaftsfiktionen, zu unterscheiden. Der maßgebliche Unterschied zwischen den Fiktionsformen liegt

in ihrer Funktion. Figmente können einem reinen Selbstzweck folgen, aber auch kognitive Güter über die Wirklichkeit vermitteln und damit dem Training des Subjekts im Organisationsmodus dienen. Sozialfiktionen dienen hingegen der Steuerung und Ordnung der Gesellschaft, während Wissenschaftsfiktionen in erster Linie propositionales Wissen vermitteln sollen. Die gemeinsame grundlegende Fähigkeit des Menschen ist die bedingte Freiheit, sich von seiner unmittelbaren Umgebung zu lösen und so wiederum Freiheitsräume im Umgang mit der Wirklichkeit zu schaffen. In diesem Sinne kann Fiktion als Werkzeug der Wirklichkeitsdeutung verstanden werden.

Treffen all diese Überlegungen zu, dann ist weder eine naturalistische Engführung der Wirklichkeit auf materielle Gegenstände noch ein Panfiktionalismus möglich. Denn eine Beschreibung der Wirklichkeit, die keinen Platz für das Subjektive und das Abstrakte hat, ist dann nicht vollständig.<sup>657</sup> Die Wirklichkeit ist mehr als nur die menschenunabhängige Materie. Vielmehr wird sie durch Umgebung und Umwelt, Natur und Kultur, materielle und abstrakte Gegenstände, Objekt und Subjekt konstituiert.<sup>658</sup> Die Kultur als Zwischenwelt, die schon im Kontext der Evolutionspsychologie als ‚natürliche‘ Kontinuation der biologischen Evolution charakterisiert wurde, lässt sich so auch auf metaphysischer Ebene als genuiner Teil der Wirklichkeit verstehen. Jeder Versuch eines Reduktionismus auf Natur *oder* Kultur muss abgelehnt werden. Daraus folgt aber auch, dass sich die Wirklichkeit aus dem Wechselspiel von materiellen Gegenständen und von durch den Menschen geschaffenen abstrakten Gegenständen zusammensetzt und sich in einem ständigen Werden befindet.<sup>659</sup> Das kann als ‚Faktum der Wirklichkeit‘ beschrieben werden, wobei der Begriff zwischen seinem ursprünglichen Sinn als ‚Gemachtes‘ und in seiner modernen Bedeutung als ‚objektives Gegebenes‘ oszilliert. Das Faktum der Wirklichkeit vereint so abstrakte und materielle Gegenstände in sich. Eine Subjekt-Objekt-Trennung ist zwar

657 S. dazu ausführlich Kapitel IV.4.b).

658 Dieses Motiv zieht sich durch die gesamte Studie und wird in Kapitel IV.4. noch einmal auf verschiedenen Ebenen ausgeführt.

659 Hier zeigt sich eine Nähe zu Mühlings prozesshaften Narrantologie (s. dazu ausführlich II.4.).

insoweit gegeben, als dass das Subjekt vom wahrgenommenen Objekt abstrahieren kann, doch eine völlige Trennung ist nicht vorhanden.

Mit diesem Verständnis der Wirklichkeit kann auch die Rede von der Reibung mit der Wirklichkeit weiter konkretisiert werden. In ihrer ursprünglichen Fassung bezieht sich die ‚Reibung‘ in erster Linie auf materielle Gegenstände. Da hier der Wirklichkeitsbegriff geweitet wurde, beschränkt sich die Reibung nicht nur auf materielle Gegenstände, sondern bezieht sich auf sämtliche extradiegetischen Phänomene, seien sie materiell oder abstrakt. Mit anderen Worten deckt die Reibung mit der Wirklichkeit nicht nur die Fremdreferenz, sondern auch die Sozialreferenz und Inferenz ab. Eine fingierende Darstellung der Stadt Paris muss also nicht nur ihre materielle Beschaffenheit beachten, sondern je nach Instanziierung beispielsweise auch ihren Ruf als Stadt der Liebe mitaufnehmen. Die Reibung mit der Wirklichkeit umfasst alle Faktoren, die eine Fiktion bedingen können.

Im Lichte eines solchen antireduktionistischen Wirklichkeitsverständnisses erscheinen Fragen danach, wie Fiktionen Wissen vermitteln können als Scheinfragen, da Fiktionen nicht mehr als das Andere zur Wirklichkeit oder zur Wahrheit verstanden werden. Sie sind genuiner und legitimer Teil der menschlichen Wirklichkeitsdeutung. Der Begriff der Wirklichkeitsdeutung stellt wiederum den Versuch des Subjekts dar, die (Sinn-)Zusammenhänge aller Phänomene, die ihm begegnen, intelligibel zu machen. Er hat damit große Nähe zum Begriff der Apperzeption, wie er oben eingeführt wurde, unterscheidet sich von ihm jedoch durch eine größere Ambiguitätstoleranz. Diese Ambiguitätstoleranz ergibt sich aus dem Zusammenspiel von Fiktion und Narration bei der Wirklichkeitsdeutung, das im folgenden Kapitel dargestellt wird. Die Konsequenzen für ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott werden ausführlich in Kapitel IV dargestellt. Zuvor gilt es aber das Verhältnis von Fiktion und Narration zu bestimmen.

## III.7 Das Verhältnis von Fiktion und Narration

Nachdem nun der Fiktions- und Narrationsbegriff bestimmt worden sind, lässt sich auch ihr Verhältnis zueinander klären. Während die Bestimmung des Narrationsbegriffs primär darauf abgehoben hat, dass Narration auf subjektiver und intersubjektiver Ebene Erfahrungen und Ereignisse selektierend und ordnend zueinander in Beziehung setzt, werden Fiktionen als abstrakte Gegenstände geschaffen. *Prima facie* könnte man sagen, dass Narrationen mit ‚Vorhandenem‘ operieren und Fiktionen durch Komposition und Modellierung ‚Neues‘ hervorbringen. Allerdings würde eine solche Verhältnisbestimmung verkennen, dass unter anderem durch das selektierende Vorgehen oder die Bestimmung von Anfang und Ende der Erzählung das ‚Vorhandene‘ nicht einfach wiedergegeben wird. Vielmehr wird es durch Selektion und Ordnung bereits gedeutet und kann je nach Rahmung einen anderen Sinnzusammenhang erhalten. Die Fiktion wiederum schafft auch nicht völlig ‚Neues‘, sondern ist stets an Sinnesdaten gebunden, was die bleibende Einsicht aus der Auseinandersetzung mit Mühlings Narrationsbegriff ist. Das Verhältnis von Fiktion und Narration auf dieser Spur zu bestimmen, scheint also wenig zielführend.

Fragt man hingegen nach der Funktion, die Fiktion und Narration erfüllen, dann zeigen sich einige zentrale Gemeinsamkeiten. Sowohl Fiktion als auch Narration zielen darauf ab, die Wirklichkeit auf die eine oder andere Weise intelligibel zu machen. Die epistemologische Grundoperation dabei ist die Abstraktion in bedingter Freiheit, die im vorliegenden Sprachgebrauch aufgrund ihres kreativen Umgangs des Subjekts mit der Wirklichkeit als Fiktion bezeichnet wurde. Dementsprechend ist die Fiktion als epistemologischer Vorgang der Narration vorläufig beziehungsweise weist jede Narration fiktionale Elemente auf, wie schon die Gegenüberstellung von Koschorke und Mühlings gezeigt hat. Dieser Spur folgend, ist die Fiktion auch auf ontologischer Ebene der Narration vorläufig, da sie erst die fiktiven und fiktionalen Gegenstände schafft, die dann narrativ verarbeitet werden. Umgekehrt sind Fiktionen nicht notwendigerweise auch Narrationen, was vor allem für Sozial- und Wissenschaftsfiktionen gilt.

Im Falle von fingierenden Erzählungen scheint das leicht einsehbar zu sein. Wollen Figmente kognitive Güter vermitteln, müssen sie die komplexe Wirklichkeit erst einmal entsprechend der intendierenden Wissensvermittlung reduzieren, indem sie sich auf die relevanten Phänomene konzentrieren und dann werden die benötigten Gegenstände geschaffen. Will man beispielsweise praktisches Wissen über den Umgang mit Dreiecksbeziehungen vermitteln, konzentriert man sich auf die Beziehung zwischen mehreren Figuren und entwirft ebenjene Figuren, anhand derer ‚Schicksale‘ man die möglichen Szenarien durchspielen kann.<sup>660</sup> Figmente in Form von Gemälden oder Statuen können natürlich Erzählungen aus sich heraussetzen, müssen sie aber nicht.<sup>661</sup>

Auch Sozialfiktionen, wie Staatsgrenzen, sind in erster Linie Fiktionen, die zwar mithilfe von Narrationen tradiert und legitimiert werden können, aber in ihrer Existenz nicht auf die Narration angewiesen sind.

Wissenschaftsfiktionen wiederum können zwar durch Narrationen erklärt werden, zum Beispiel in einem populärwissenschaftlichen Kontext. Entgegen Mühling muss aber ihre Unabhängigkeit von Erzählungen betont werden. Perfekte Kreise oder Planetenmodelle sind sicherlich in größere Sinnzusammenhänge eingebettet und haben eine Geschichte, doch lassen sie sich beispielsweise rein mathematisch beschreiben, ohne narrativ verfasst zu sein.

Jede Narration hat also fingierende und/oder fiktionale Elemente, aber nicht jede Fiktion ist narrativ. Fiktion kann gegenüber Narration als umfassender beschrieben werden, wobei Narration auch als Medium und Unterstützung einer Fiktion dienen kann. Für die Deutung der Wirklichkeit ist die Narration aber vor allem deswegen unerlässlich, weil sie im Gegensatz zu fiktionalen Gegenständen Ambiguitäten und Widersprüche aufgreifen und zueinander ins Verhältnis setzen kann, wie Koschorke gezeigt hat. Dementsprechend kann die Narration unterschiedliche Instanzierungen des gleichen Typus nebeneinander

**660** Das ist natürlich nur ein sehr holzschnittartiges Beispiel. Weder sind Figmente auf eine ‚Lektion‘ festgelegt, noch ist das immer ein bewusster Vorgang. Es zeigt aber die Vorläufigkeit der Fiktion vor der Narration.

**661** Figmente wie Caspar David Friedrichs „Der Wanderer über dem Nebelmeer“ oder Statuen nach dem Typ des Doryphoros können mithilfe von Erzählungen ausgedeutet werden, können aber auch für sich stehen.

bestehen lassen und als Medium des Wechselverhältnisses zwischen den verschiedenen Instanziierungen fungieren. In diesem Sinne kann die Narration als ein ambiguitätstolerantes Medium der Wirklichkeitsdeutung verstanden werden. Als Medium des dynamischen Aushandlungsprozesses in der Gesellschaft kann die Narration darüber hinaus auch als ein mögliches Medium des gegenseitigen Anerkennungsprozesses von Urteilen verstanden werden. Schließlich ist dieser ebenfalls ein intersubjektiver Aushandlungsprozess.

Für ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott folgt aus dieser Verhältnisbestimmung, dass jede Form der narrativen Fassung oder Auseinandersetzung der Rede von Gott fiktionale Züge hat, während religiöse Fiktionen durch das Medium der Narration zu einer zusammenhängenden Erzählung kombiniert und widersprüchliche Deutungen in der Erzählung aufgefangen werden können. Außerdem werden sie durch Erzählungen tradiert. Welche Konsequenzen das für die innertheologische Auseinandersetzung um die Rede von Gott im Detail hat, wird im folgenden Kapitel ausführlich dargestellt.

Damit ist die Bestimmung des Fiktions- und des Narrationsbegriffs abgeschlossen. Fiktionen schaffen als abstrakte Gegenstände Freiräume, um die Wirklichkeit intelligibel zu machen und Narrationen dienen als Medium für Fiktionen sowie für subjektive und intersubjektive Anerkennungs- und Aushandlungsprozesse, um Wirklichkeitsdeutungen vornehmen zu können. Raum der Wirklichkeitsdeutung ist die Kultur als Zwischenwelt, in der sowohl fiktive und fiktionale Gegenstände ontologisch zu verorten sind als auch die jeweiligen Anerkennungsprozesse und Aushandlungsprozesse stattfinden. Die Wirklichkeit selbst ist begrifflich strukturiert und konstituiert sich aus der Umgebung und der Umwelt.

Ausgehend von diesen epistemologischen und ontologischen Vorarbeiten lassen sich nun die innertheologischen und apologetischen Konsequenzen für ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott ziehen.



## IV Der Mensch als *Homo Fingens*

### IV.1 Hinführung

Nachdem die Einsichten der Evolutionspsychologie zu Fiktion und Narration diskutiert sowie der Fiktions- und Narrationsbegriff jeweils bestimmt wurden, kann nun ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott entwickelt werden.

Aus den Einsichten der Evolutionspsychologie zum Entstehungs- und Wirkungszusammenhang von Fiktion und Narration lässt sich für ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott ableiten, dass Fiktion und Narration ein genuiner Bestandteil der Wirklichkeit im Raum der Kultur als Zwischenwelt sind. Es ist deswegen nicht unmittelbar einzusehen, warum sie nicht wahre Aussagen über die Wirklichkeit treffen können sollen. Gleichzeitig können sie nicht auf ihren evolutionären Entstehungs- und Wirkungszusammenhang festgelegt werden, ebenso wenig wie sich die Rede von Gott auf einen konkreten evolutionären Kontext festlegen lässt. Eine besonders interessante Funktion der Fiktion ist es, abstrakte Konzepte, wie ein Modell des Inneren des Anderen und einen Zukunftsplan zu versprachlichen und intelligibel zu machen, während die Narration unter anderem ein spielerisches Trainingsfeld zur Verfügung stellt, um verschiedene Verhaltensweisen einzuüben. Beides lässt sich für ein Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott fruchtbar machen. Aus apologetischer Perspektive ist darüber hinaus zu bemerken, dass eine reduktionistische Interpretation der Erkenntnisse der Evolutionspsychologie weniger plausibel erscheint als eine antireduktionistische, was für die Auseinandersetzung mit der Religionskritik interessant ist.

Die Bestimmung des Narrationsbegriffs hat mit Blick auf die Rede von Gott ergeben, dass Erzählungen ein dynamisches Medium von Aushandlungsprozessen darstellen und in der Lage sind, widersprüchliche Wirklichkeitsdeutungen miteinander zu vermitteln und Widersprüche auch auszuhalten. Außerdem konstituieren Erzählungen das narrative Selbst, das wiederum das selbstverantwortliche und bedingt freie Subjekt der Rede von Gott ist. Anlass der Rede von Gott ist die



religiöse Erfahrung, deren religiöse Qualität im Zusammenspiel von wahrgenommenen Gegenstand und deutendem Subjekt entsteht. Wie sich gezeigt hat, ist der aktive Narrationsbegriff plausibler als der passive, woraus folgt, dass Narration immer fiktionale Anteile hat. Was das für die innertheologische Debatte um das Verständnis der Rede von Gott bedeutet, wird in Kapitel IV.2. ausführlich diskutiert, während sich aus der apologetischen Perspektive einmal mehr ein antireduktionistisches Verständnis der Narration gegenüber dem reduktionistischen als plausibler erweist.

Aus der Bestimmung des Fiktionsbegriffs wiederum lassen sich mehrere Schlüsse für ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott ziehen. So sind die Konstitution und die Rezeption von Fiktionen zwar historisch und kulturell kontingent, aber nicht willkürlich. Vielmehr werden sie durch den Deutungsspielraum bedingt, der sich aus den herrschenden gesellschaftlichen Konventionen sowie aus den materialen Eigenschaften und Verpflichtungen des zum Fiktionsanlass werdenden Gegenstands ergibt. Diese Reibung mit der Wirklichkeit gilt genauso für die fiktionale Rede von Gott. Wie jede Fiktion muss auch sie justifiziert werden, was vor allem für die apologetische Stoßrichtung der vorliegenden Studie relevant ist. Justifiziert wird sie in einem intersubjektiven Anerkennungsprozess, dessen Medium die Narration sein kann. Grundsätzlich kann jeder Gegenstand zum Fiktionsanlass werden, entsprechend ist die religiöse Erfahrung nicht auf ein konkretes Phänomen festgelegt. Die fiktionale Rede bezieht sich stets auf den fiktionalen Gegenstand, der ein Phänomen der Wirklichkeit deutet, niemals direkt auf das Phänomen. Zwischen dem fiktionalen Gegenstand ‚Gott‘ und dem Phänomen, das damit gedeutet wird, ist also zu unterscheiden. Die Festlegung auf den fiktionalen Gegenstand ‚Gott‘ kann Freiheitsräume aus sich heraussetzen, die den Druck durch die Absolutheit der Wirklichkeit relativieren können, was in Kapitel IV.4. ausführlicher zu diskutieren ist. Fiktionen ziehen sich durch die gesamte kulturelle Wirklichkeitsbewältigung des Menschen und deuten die Wirklichkeit unter anderem im Bereich der Kunst, der Gesellschaft und der Wissenschaft. Dementsprechend ist zwischen den verschiedenen Fiktionsarten zu differenzieren und zu zeigen, wie religiöse Fiktionen, wie etwa die Rede von Gott, neben den anderen Fiktions-

arten in der Kultur einzuordnen sind. Inwieweit die fiktionale Rede von Gott Wissen über die Wirklichkeit vermitteln kann, ist in Kapitel IV.3. darzulegen. Die Wirklichkeit selbst darf nicht materialistisch oder naturalistisch enggeführt werden, sondern besteht aus materiellen und abstrakten Gegenständen. Das ist gerade aus antireduktionistischer und apologetischer Perspektive festzuhalten. Man kann sagen, dass die Wirklichkeit begrifflich strukturiert ist und der Mensch durch die Schaffung von abstrakten Gegenständen an ihrer Beschaffenheit mitwirkt. Dadurch entsteht ein Wechselspiel aus Bedingungen und Veränderung, das als ‚Faktum der Wirklichkeit‘ bezeichnet und durch die Rede von Gott ebenfalls gedeutet werden kann.

Aus diesen Überlegungen heraus lässt sich ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott entwickeln. Zuvor ist aber noch der theologische und religionsphilosophische Horizont zu skizzieren, in dessen Rahmen sich die folgende theologische Beschäftigung der Fiktion bewegt.

Die theologische und religionsphilosophische Reflexion auf Fiktion und Narration ist historisch nicht nur sehr unterschiedlich ausgefallen, sondern ist auch gekennzeichnet durch eine stark unterschiedliche Wertung der beiden Phänomene. So wurde im 19. Jahrhundert die zentrale Rolle von Erzählungen, besonders in der Form des Mythos<sup>662</sup>, für biblische Texte und mitunter auch für die Religion im Allgemeinen anerkannt.<sup>663</sup> In den 70er-Jahren des 20. Jahrhunderts kamen erste Konzepte einer ‚narrativen Theologie‘ auf, wobei damit unterschiedliche Anliegen verbunden waren. Der römisch-katholische Theologe Jean Baptiste Metz (1928–2019) verfolgte politische Interessen und wollte

**662** Der Mythosbegriff gehört wohl zu den am schwerst fassbaren Begriffen (vgl. Roderich Barth, „Gebrochener Mythos: Tillichs religionsphilosophischer Mythosbegriff.“ In *Die Macht des Mythos: Das Mythosverständnis Paul Tillichs im Kontext*, hrsg. v. Christian Danz und Werner Schüßler, Tillich research 5 (Berlin: De Gruyter, 2014), S. 73). Doch die narrative Grundstruktur des Mythos ist kaum bestritten (vgl. Jürgen Mohn, *Mythostheorien: Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zu Mythos und Interkulturalität* (München: Fink, 1998), S. 135). Man kann daher vom Mythos als eine Spezialform oder ein Genre der Erzählung sprechen.

**663** Für einen kurzen Überblick über die Rezeption des Mythosbegriffs ab dem 18. Jahrhundert s. Christian Danz und Werner Schüßler, „Die Macht des Mythos: Einleitung.“ In Danz; Schüßler, *Die Macht des Mythos* (s. Anm. 662).

mithilfe der christlichen Erzählung von Christus herrschende theologische und gesellschaftliche argumentative Strukturen durchbrechen.<sup>664</sup> Der Linguist Harald Weinrich (1927–2022) wollte hingegen die „erzählerische Unschuld“ des Christentums wiedergewinnen, um sie gegenüber historischer Faktizität stark zu machen, da von der Auferstehung nur in Form von Erzählungen gesprochen werden kann.<sup>665</sup>

Die evangelischen Theologen Dietrich Ritschl (1929–2018) und Eberhard Jüngel (1934–2021) griffen die Rede von der narrativen Theologie konstruktiv auf, lehnten allerdings beide ab, dass die Theologie beziehungsweise die Dogmatik selbst narrative Züge annehmen sollte. Ritschl sah in den christlichen Erzählungen vielmehr das Rohmaterial der Dogmatik.<sup>666</sup> Jüngel hielt zwar fest, dass man von Gott im Allgemeinen nur narrativ sprechen kann, war sich aber unsicher, ob die Dogmatik tatsächlich eine narrative Form annehmen könnte.<sup>667</sup> Dem Programm einer narrativen Theologie wurde in den folgenden Jahren weniger Aufmerksamkeit geschenkt, auch wenn Paul Ricoeurs (1913–2005) Narratologie große Affinitäten zu theologischen Fragestellungen aufwies und entsprechend bis heute rezipiert wird.<sup>668</sup>

In jüngerer Vergangenheit vertrat die evangelische Theologin Gunda Schneider-Flume (1914–2024) eine narrative Theologie mit dem Anliegen, theologische Inhalte wieder besser kommunizierbar zu machen. Sie verband dieses Anliegen mit der Forderung einer dezidiert biblischen Dogmatik, hielt aber ebenfalls daran fest, dass die Dogmatik selbst keine Form der Narration darstellt.<sup>669</sup> Die Reich- und Tragweite

<sup>664</sup> Vgl. Andreas Mauz, „Theology and Narration: Reflections on the “Narrative Theology” – Debate and Beyond.“ In *Narratology in the age of cross-disciplinary narrative research*, hrsg. v. Sandra Heinen und Roy Sommer, Narratologia 20 (Berlin: De Gruyter, 2009), S. 265.

<sup>665</sup> Vgl. ebd., S. 266.

<sup>666</sup> Vgl. ebd., S. 268f.

<sup>667</sup> Vgl. ebd., S. 269f.

<sup>668</sup> Vgl. ebd., S. 271. In jüngerer Vergangenheit beispielsweise Doris Hiller, *Gottes Geschichte: Hermeneutische und theologische Reflexionen zum Geschehen der Gottesgeschichte, orientiert an der Erzählkonzeption Paul Ricoeurs* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2009) und Mühling, wobei interessanterweise Ricoeur sich der Fiktionalität aller Erzählungen bewusst war, was bei Mühling wie oben gesehen, als Einsicht verloren geht (s. dazu auch Kapitel IV.2).

<sup>669</sup> Vgl. Andreas Mauz, „Theology and Narration: Reflections on the “Narrative Theology” – Debate and Beyond.“ In *Narratology in the age of cross-disciplinary narrative research*, S. 272f.

des weiten Narrationsbegriffs, wie sie bei Koschorke und Mühling mustergültig vorgeführt werden, ist bei Schneider-Flume allerdings nicht zu finden. Demgegenüber kann als vorläufiger Höhepunkt der narrativen Theologie, im Sinne der umfassendsten Anwendung des Narrationsbegriffs auf sowohl den Gegenstand der Theologie als auch auf ihre Form, Mühling gelten. Sein Entwurf einer narrativen Ontologie wurde in Kapitel II in Auseinandersetzung mit Koschorke bereits diskutiert und das Beharren auf die passiven Elemente der Wahrnehmung als wichtiges Element für ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott festgehalten. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass nicht nur die (christliche) Religion einen starken Bezug zur Narration hat, sondern auch die (evangelische) Theologie positiv auf sie Bezug nehmen kann.<sup>670</sup> Das Verhältnis zur Fiktion ist dagegen deutlich ambivalenter.

Wie bereits erwähnt, ist der Fiktionsgedanke schon von Beginn an mit der Religionskritik verbunden und galt zuerst den Anthropomorphismen, die mit den Gottesvorstellungen der antiken Griechen verbunden waren. Während Xenophanes die Religion von diesen Fiktionen im Sinne von erfundenen Unwahrheiten reinigen wollte, erweiterte die Religionskritik des 19. Jahrhunderts den Vorwurf der Fiktion auf die gesamte Religion und sah in ihr eine die Menschheit hemmende Projektion, die es zu überwinden gilt.<sup>671</sup> Eine derart radikalisierte negative Schlussfolgerung aus der unterstellten Fiktionalität der Religion findet sich bis heute in der Religionskritik, allen voran bei Vertreterinnen des Neuen Atheismus, wie Richard Dawkins.<sup>672</sup> Allerdings wurden aus der Fiktionalität der Religion und der damit unterstellten Unwahrheit nicht durchgängig rein negative Konsequenzen gezogen. So sah Vaihinger in der Religion eine nützliche Fiktion als Grundlage für Moralvorstellungen.

<sup>670</sup> Für die Reflexion auf die Narration im Kontext der anderen theologischen Disziplinen und der Religionswissenschaft s. Gunda Schneider-Flume und Doris Hiller, Hrsg., *Dogmatik erzählen? Die Bedeutung des Erzählens für eine biblisch orientierte Dogmatik* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verl., 2005) und s. Haardt, Scherer-Rath und Ganzevoort, *Religious stories we live by*.

<sup>671</sup> S. für einen kurzen historischen Überblick des Verhältnisses von Fiktion und Religionskritik s. Kutzer, S. 380–384.

<sup>672</sup> Dawkins vertritt beispielsweise die These, dass die Welt ohne Religion eine friedlichere wäre (vgl. Richard Dawkins, *Der Gotteswahn*, 10. Auflage (Berlin: Ullstein, 2007), S. 12.

gen,<sup>673</sup> während andere auf ihre staatstragende und identitätsstiftende Rolle hinwiesen.<sup>674</sup> In diesen Fällen erscheint die Religion als eine Sozialfiktion, die zwar nützlich, ist aber keine genuin eigene Deutung der Wirklichkeit aus sich heraussetzt.

Entscheidend für beide Bewertungen der Fiktionalität der Religion ist die Gleichsetzung von Fiktion mit erfundener Unwahrheit. Dass sich eine solche Bestimmung in dieser Einfachheit nicht halten lässt, hat die Bestimmung des Fiktionsbegriffs ausführlich gezeigt. Unbestreitbar bleibt jedoch die Nähe von Fiktion und Religion. Man kann sagen, dass Fiktion ein Wesensmerkmal jeder Religion ist,<sup>675</sup> deren konstitutives Grundproblem das Sagbarmachen des Unsagbaren und der Versinnlichung des Übersinnlichen ist.<sup>676</sup> Das gilt auch für das Christentum.<sup>677</sup> Die Forschung in der evangelischen Theologie hat in jüngerer Vergangenheit verschiedene Aspekte des Zusammenhangs von Fiktion und (evangelischer) Theologie beziehungsweise (christlicher) Religion beleuchtet<sup>678</sup> und die obigen Ausführungen ließen eine Reihe an verschiedenen Anschlussüberlegungen zu. Sei es eine vertiefte Reflexion auf religiöse Kunst, auf religiöse Sozialformen und Institutionen oder wissenschaftstheoretische Überlegungen zur Theologie. Im dogmatischen und religionsphilosophischen Bereich bieten sich unter anderem Überlegungen zur Bibel und der darin vollzogenen Versprachlichung des Unsagbaren<sup>679</sup> oder eine Reflexion auf das Verhältnis literarischer

673 Vgl. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, S. XXXI.

674 Vgl. Jan Assmann, „Als ob: Religion und Fiktion.“ In Liessmann, *Als ob!* (s. Anm. 20), S. 102f. Man kann auch die Soziologie mit ihrem Hinweis auf die Kontingenz bewältigende Funktion der Religion ebenfalls in dieser Richtung verstehen.

675 Vgl. ebd., S. 86f.

676 Zu einer ähnlichen Einschätzung kommt auch Ulrich Barth (vgl. Ulrich Barth, „Subjektphilosophie, Kulturtheorie und Religionswissenschaft: Kritische Anfragen an Schleiermachers Theologieprogramm.“ In *Kritischer Religionsdiskurs*, hrsg. v. Ulrich Barth (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), S. 309).

677 Vgl. Wolfhart Pannenberg, „Das Irreale des Glaubens.“ In *Funktionen des Fiktiven*, S. 21 vgl. Wolfhart Pannenberg, „Das Irreale des Glaubens.“ In *Funktionen des Fiktiven*, S. 21.

678 S. Firchow und Moxter, *Vernunft – Fiktion – Glaube* und Krüger, *Religion, Fiktion, Wirklichkeit*.

679 Vgl. Mirja Kutzer, „Fiktionalität und Theologie.“ In *Grundthemen der Literaturwissenschaft: Fiktionalität*, S. 389–392.

Fiktionen zur Religion an<sup>680</sup>. Die Frage nach dem angemessenen Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott kann dabei als grundlegende Frage verstanden werden, deren Klärung ein Ausgangspunkt für die weitere Forschung sein kann.

Blickt man auf die zeitgenössische deutschsprachige evangelische Theologie, lassen sich, wie eingangs erwähnt, vor allem drei große Strömungen unterscheiden, die verschiedene Ansätze verfolgen, um die Rede von Gott zu konzeptualisieren. Der subjektivitäts- und kulturtheoretische Ansatz befasst sich in erster Linie mit dem Religionsbegriff, der derart gefasst wird, dass die religiöse Rede, wie etwa die Rede von Gott, als ein Mittel des besseren Selbst- und Weltverständnis des Subjekts erscheint.<sup>681</sup> Der hermeneutische Ansatz hingegen arbeitet offenbarungstheologisch und bezieht sich auf eine vorgegebene Wirklichkeit, in der die Rede von Gott der von Gott offenbarten Wirklichkeit passiv nach-denkt.<sup>682</sup> Der metaphysische Ansatz versteht die Rede von Gott als Rede vom letzten Grund, in deren Horizont der Mensch mithilfe eines strengen Vernunftgebrauches ein Verständnis der Welt und seiner selbst entwickelt und plausibilisiert.<sup>683</sup>

Die bisherigen Ausführungen zur Fiktion rücken sie in die Nähe des subjektivitäts- und kulturtheoretischen Ansatzes. Schließlich ist die Fiktion das menschliche Mittel der aktiven, produktiven und kreativen Wirklichkeitsdeutung. Wie bereits erwähnt, hat ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott aber das Potential, auch zentrale Anliegen des hermeneutischen Ansatzes ernst zu nehmen und Motive des metaphysischen Ansatzes mit in die Theoriebildung

**680** S. Jörg Lauster, „Die Aura des Fiktiven: Überlegungen zu Größe und Grenze der Fiktion für die Religion.“ In *Literatur/Religion: Bilanz und Perspektiven eines interdisziplinären Forschungsgebietes*, hrsg. v. Wolfgang Braungart, 1. Auflage, Studien zu Literatur und Religion / Studies on Literature and Religion 1 (Stuttgart: J.B. Metzler, 2019).

**681** Vgl. Evers, „Neuere Tendenzen in der deutschsprachigen evangelischen Dogmatik,“ Sp. 3–5. Als paradigmatischer Vertreter lässt sich hier Ulrich Barth nennen (vgl. Evers, „Neuere Tendenzen in der deutschsprachigen evangelischen Dogmatik,“ Sp. 18).

**682** Vgl. Evers, „Neuere Tendenzen in der deutschsprachigen evangelischen Dogmatik,“ Sp. 11–13. Protagonisten des hermeneutischen Ansatzes sind zum Beispiel Ingolf Dalferth und Philipp Stoellger (vgl. Evers, „Neuere Tendenzen in der deutschsprachigen evangelischen Dogmatik,“ Sp. 10–12).

**683** So etwa von Friedrich Hermanni mustergültig formuliert (vgl. Evers, „Neuere Tendenzen in der deutschsprachigen evangelischen Dogmatik,“ Sp. 15–17).

aufzunehmen. Besonders in der Auseinandersetzung mit Mühlings Narrativer Ontologie wurden immer wieder die notwendigen passiven Momente herausgestellt, die einen Panfiktionalismus verhindern. Mühlings narrantologischer Ansatz lässt sich als ein hermeneutischer Entwurf verstehen, an dessen Beispiel sich herausarbeiten lässt, was die theologische Pointe des passiv-narrativen Ansatzes ist. Für die innertheologische Stoßrichtung der vorliegenden Studie soll daher Mühlings narrative Theologie kurz skizziert und diskutiert werden, um die entsprechenden Konsequenzen für ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott ableiten zu können. Die Metaphysik wiederum wird eine wichtige Rolle bei der Justifizierung der fiktionalen Rede von Gott spielen, da zu einem angemessenen Verständnis ihrer Fiktionalität auch der Ausweis der Leistungsfähigkeit der Rede von Gott bei der Wirklichkeitsdeutung gehört.<sup>684</sup> Ermöglicht wird diese Verbindung des subjektivitäts- und kulturtheoretischen Ansatzes mit dem metaphysischen Ansatz durch ein Metaphysikverständnis, das als die Grundfrage der Metaphysik die Frage nach dem Ganzen der Wirklichkeit und dem Ort des Menschen darin sieht.<sup>685</sup> Damit der (religiöse) Mensch sich und die Welt umfassend deuten kann,<sup>686</sup> muss er auch nach seinem Verhältnis zu den anderen Gegenständen der Wirklichkeit in ihrer Ganzheit fragen. Hinzu kommt, dass jedwede Metaphysik notwendigerweise fiktional ist, da sie *per definitionem* über das Sinnliche hinausgeht und versucht die Komplexität der Wirklichkeit produktiv und kreativ einzuhegen.<sup>687</sup> Das vorliegende Metaphysikverständnis verfällt dementsprechend nicht in vorkantische, vorkritische Argumentationsmuster zurück. Mit der (metaphysischen) Justifizierung der fiktionalen Rede von Gott wird zudem die apologetische Stoßrichtung der vorliegenden Studie weiter verfolgt.

Im Folgenden werden also zuerst die Pointen des hermeneutischen Ansatzes Mühlings herausgearbeitet und diskutiert und anschließend

684 S. dazu ausführlich Kapitel IV.4.

685 Wie bereits erwähnt, entspricht das den Grundfragen des metaphysischen Ansatzes (vgl. Evers, „Neuere Tendenzen in der deutschsprachigen evangelischen Dogmatik,“ Sp. 15).

686 Folgt man U. Barth, dann ist religiöse Deutungskultur eine Form der Selbst- und Weltdeutung (vgl. Barth, *Symbole des Christentums*, S. 66).

687 S. dazu Kapitel IV.4.

die Anknüpfungspunkte der hier entwickelten Ontologie der Fiktion an den subjektivitäts- und kulturtheoretischen Ansatz dargestellt. Da eingangs die Fiktion sogar als Ermöglichungsgrund der Rede von Gott vorgeschlagen wurde, soll bei der Darstellung des hermeneutischen sowie des subjektivitäts- und kulturtheoretischen Ansatzes die Frage leitend sein, wie die jeweiligen Ansätze die grundsätzliche Möglichkeit der Rede von Gott begründen. Auf diese Weise soll das Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott in der zeitgenössischen Theologie verortet werden. Ein Entwurf dieses Verständnisses wird dann vorgestellt und zu guter Letzt mithilfe metaphysischer Überlegungen justifiziert.

## IV.2 Die Möglichkeit von Gott zu reden

### IV.2.a Der hermeneutische Weg

Wie lässt sich die Möglichkeit, von Gott zu reden, begründen? Wie Karl Barth (1886–1968) in seinem berühmten Diktum festgehalten hat, sollen Theologen von Gott reden, können es als Menschen aber gar nicht.<sup>688</sup> Schließlich bezieht sich die Rede von Gott auf etwas Unverfügbares, Unsagbares. Um dieses Problem zu beheben, verlagert der hermeneutische Ansatz den Blick weg vom menschlichen Subjekt, das sich aktiv die Wirklichkeit erschließt, hin auf den sich selbstoffenbarenden Gott, dessen Offenbarung das Subjekt passiv nachvollzieht. Die Rede von Gott wird dadurch zur Nach-Rede, die allein durch das Offenbarungsgeschehen ermöglicht wird. Das Anliegen, das hinter dem hermeneutischen Ansatz steht, ist es, den Widerfahrnischarakter des Glaubens und die Souveränität Gottes zu sichern und damit ein zentrales Motiv der Reformation stark zu machen.<sup>689</sup> Mit Blick auf die religionskritischen Anfragen an die Rede von Gott kann man sagen, dass der hermeneutische Ansatz versucht, die Rede von Gott außerhalb des Menschen zu verankern, um so dem Vorwurf der Willkür oder der Projektion zu

<sup>688</sup> Vgl. Karl Barth, „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie.“ In *Dialektische Theologie*, hrsg. v. Dietrich Korsch, 1. Auflage, Große Texte der Christenheit (GTCh) 3 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018), S. 49.

<sup>689</sup> Vgl. Evers, „Neuere Tendenzen in der deutschsprachigen evangelischen Dogmatik,“ Sp. 11–13.



entgehen. Zu diskutieren ist nun, inwieweit das so gelingen kann und was sich davon für ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott gewinnen lässt.

Wie in dem kurzen historischen Aufriss der narrativen Theologie in Deutschland festgehalten wurde, kann Mühlings „Narrative Ontologie“ als vorläufiger Höhepunkt der narrativen Theologie gelten, mit der er sich als Vertreter eines offenbarungstheologischen Ansatzes in hermeneutisch-theologischer Tradition auszeichnet. Das zentrale Motiv, das Mühling mit diesem Traditionszusammenhang verbindet, ist, dass er die Rede von Gott als ein Nacherzählen der Selbsterzählung Gottes fasst, das immer auch gleichzeitig menschliche Antwort auf diese göttliche Selbsterzählung sein soll.<sup>690</sup> Die Selbsterzählung Gottes ist seine Selbstpräsentation und Selbstidentifikation,<sup>691</sup> wobei die Selbstpräsentation in Mühlings Sprachgebrauch sowohl auf der Ebene der primären Narrativität (Natur) als auch auf der Ebene der sekundären Narrativität (Kultur) in einem doppelten Sinne zu verstehen ist. Auf der primären Ebene ist es Gott, der sich selbst offenbart, und diese Offenbarung lässt sich in der primären Narrativität wahrnehmen. Bedingt wird die primäre Narrativität durch die „transzendente Narrativität“, denn wenn Gott sich narrativ offenbart, dann muss er selbst eine Narration sein, aus der sich alle anderen Narrationen ergeben. Auf der sekundären Ebene wird die Offenbarung, die sich in der primären Narrativität ausdrückt, implizit narrativ wahrgenommen, weil alle Wahrnehmung narrativ ist, und explizit nacherzählt.<sup>692</sup> Gott kann entsprechend als „Integral aller partikularen Weglinienperspektiven und aller primären Geschichten“<sup>693</sup> gefasst werden. Mit anderen Worten kann man von einem narrativen Pantheismus sprechen, in dem Natur und Kultur narrativ verfasst sind, weil Gott selbst eine Erzählung ist und sich aus dieser göttlichen (Selbst)-Erzählung alle anderen Erzählungen ergeben.

Mühling spricht davon, dass von der „Sachordnung“ her gesehen, die (narrative) Selbstoffenbarung Gottes der (narrativen) Wahrnehmung vorläufig ist, während von der „Erkenntnisordnung“ her gedacht,

690 Vgl. Mühling, *Post-Systematische Theologie I*, S. 547.

691 Vgl. ebd.

692 Vgl. ebd., S. 550.

693 Vgl. ebd., S. 545.

die Wahrnehmung vorläufig ist.<sup>694</sup> Letzteres spiegelt sich im Aufbau seines Entwurfes wider, der die phänomenologischen Überlegungen, die hier in Kapitel II diskutiert wurden, den offenbarungstheologischen Ausführungen vorschaltet. Der Einstieg in die Nacherzählung der Selbstoffenbarung und die damit verbundene Wahrnehmung der eigenen Weglinienperspektive im Lichte des Evangeliums können nur auf das Handeln Gottes zurückgeführt werden und bleiben dem Menschen unverfügbar.<sup>695</sup> Als ‚Evangelium‘ können die Erzählungen der Bibel, aber auch die von „Glaubenszeugen“ gelten.<sup>696</sup> Sobald man diese Integration aller Weglinienperspektiven wahrnimmt, erscheint einem die narrative Selbstoffenbarung Gottes und die sich daraus ergebende narrative Ontologie als notwendig im Gegensatz zu einem nur möglichen Gottesverständnis, das sich aus einer narrativen Ontologie ableiten ließe.<sup>697</sup>

So kann Mühling auch sagen, dass Offenbarung keine menschliche Interpretation von Erfahrung ist, sondern die Dreieinigkeit Gottes unmittelbar wahrgenommen wird. Die begriffliche Fassung der Trinität entspringt dann sekundär den kognitiven Bedürfnissen des Menschen.<sup>698</sup> Die Vernunft spielt dabei keine „schöpferisch-konstruktive“ Rolle, sondern ist eine „vertrauende Vernunft“. Sie ist sich ihrer Kontingenz und Kontextgebundenheit bewusst und weiß sich deshalb immer in der Gefahr, die zu erzählende Wirklichkeit mit den eigenen Nacherzählungen zu verfehlen. Verfehlt die Nacherzählungen die Wirklichkeit wird sie im Sprachgebrauch Mühlings zu Fiktion.<sup>699</sup> Um dieser Gefahr zu entgehen, muss die Vernunft auf eine integrative Weglinienperspektive setzen, die den Anspruch hat, als „Selbstkundgabe der Wirklichkeit“ die Vernunft entsprechend informieren und so zu „rechtfertigen“. Eine solche integrative Weglinienperspektive ist die Erzählung von der „Inkarnation des ewigen Sohnes in Jesus Christus“.<sup>700</sup> Die vertrauende

694 Vgl. Mühling, *Post-Systematische Theologie I*, S. 550.

695 Vgl. ebd., S. 558 und S. 612.

696 Vgl. ebd., S. 557f.

697 Vgl. ebd., S. 569.

698 Vgl. ebd., S. 565.

699 S. dazu ausführlicher Kapitel II.4.

700 Vgl. Mühling, *Post-Systematische Theologie I*, S. 621f.

Vernunft scheint bei Mühling die Antwort des Menschen auf die göttliche Selbstoffenbarung zu sein, die zwar unmittelbar wahrnehmbar ist. Aber da Wahrnehmung stets fallibel ist, ist das Vertrauen als aktiver Akt notwendig. Außerdem sind die sekundärnarrativen Erzählungen, die die Selbstoffenbarung nacherzählen, immer nur fragmentarisch.<sup>701</sup> Das leitet sich nicht zuletzt aus der Perspektivität jeder Wahrnehmung ab,<sup>702</sup> auch wenn Gott als der „konstitutive Autor“ dieser Erzählungen hinter den menschlichen „Koautoren“ steht.<sup>703</sup>

Das Wissen beziehungsweise das Wahrnehmen der Selbstoffenbarung Gottes stellt sich also unverfügbar beim Menschen ein. Der Mensch muss darauf vertrauen, dass seine fragmentarischen und perspektivisch gebundenen Nacherzählungen der (göttlichen) Wirklichkeit nicht fehlgehen, auch wenn er für sie in letzter Konsequenz nicht verantwortlich gemacht werden kann. Schließlich erzählt er nur nach, was er passiv wahrnimmt und der eigentliche Erzähler hinter der Nacherzählung ist stets Gott. So gesehen, ermöglicht und bedingt Gott die (Nach-)Rede von Gott und nicht nur das. Da sich die gesamte Wirklichkeit, ihr gesamtes prozesshaftes Werden, aus der Narrativität Gottes ergibt und der narrativ verfasste Mensch deshalb in der Lage ist, dieses Werden nachzuerzählen, kann der Mensch auch vertrauensvoll die Wahrheit seiner Wirklichkeitsbeschreibung annehmen. Vorausgesetzt natürlich, er sieht sie im Lichte der göttlichen Selbstoffenbarung. Mühling liefert damit eine narrative Theologie, die den passiven Widerfahrnischarakter des Glaubens mustergültig und auf die gesamte Wirklichkeitserschließung des Menschen ausgeweitet zum Ausdruck bringt.

Allerdings haben die Diskussion von Mühlings narrativer Phänomenologie im zweiten Kapitel und die Verhältnisbestimmung von Fiktion und Narration gezeigt, dass ein rein passiver Ansatz so nicht gehalten werden kann. Denn die starke Betonung der passiven Nacherzählung führt genau zu der Unterbelichtung der produktiven und kreativen Anteile der Rede von Gott. Zwar kann Mühling aus seiner Phänomenologie der narrativen Ontologie eine Minimalbestimmung Gottes als

701 Vgl. Mühling, *Post-Systematische Theologie I*, S. 565.

702 S. dazu Kapitel II.4.

703 Vgl. Mühling, *Post-Systematische Theologie I*, S. 560.

das besagte Integral aller Weglinienperspektiven und primären Erzählungen ableiten und auch in sich schlüssig zeigen, dass jemand der perspektivisch gebunden ist (wie das Subjekt), diese Integration nicht leisten, sondern nur nachvollziehen kann.<sup>704</sup> Doch die folgende christliche Explikation der Minimalbestimmung kann er konsequenterweise nur noch offenbarungspositivistisch als Nacherzählung fassen. Die Wahrnehmung der Bedingtheit der Welt, ihrer Erlösungsbedürftigkeit und der Möglichkeit, diese Erlösung zu erhoffen, wird jeweils mit Vater, Sohn und Heiliger Geist identifiziert und das als „Selbstgabe Gottes“ bestimmt.<sup>705</sup> ‚Vater‘, ‚Sohn‘ und ‚Heiliger Geist‘ sind dabei keine Symbole, die diese Wahrnehmungen entsprechend deuten, sondern Namen, die diese „Selbstidentifikationserzählungen“ abkürzen.<sup>706</sup> Dass ausgerechnet diese drei Namen als Abkürzungen verwendet werden, ist historisch kontingent. Sie durch andere Namen zu ersetzen, verbietet laut Mühling jedoch der Respekt, denn eine solche Änderung müsste man von der Reaktion Gottes abhängig machen.<sup>707</sup> Außerdem wurde ja schon festgehalten, dass in letzter Konsequenz Gott selbst der Autor solcher sekundärnarrativ vermittelten Erzählungen ist.

Die genaue Begründung, warum gerade das Herausgreifen von, traditionell gesprochen, Schöpfung, Erlösung und Ewigkeit als Selbstidentifikationserzählungen Gottes nicht willkürlich und damit gegen die Vorwürfe der Religionskritik gefeit ist, wie Mühling selbst als Bedingung formuliert,<sup>708</sup> steht noch aus.<sup>709</sup> Ausgehend von den Vorgaben der narrativen Ontologie wird sich die Begründung aber aus dem Wahrnehmen der primären Narrativität ableiten lassen. Allerdings wurden in Kapitel II.4. ausführlich die Schwierigkeiten der narrativen Ontologie Mühlings diskutiert. Zu den Schwierigkeiten gehören unter anderem die systembedingte Unfähigkeit, sinngebende Setzung von Anfang- und Endpunkt einer Erzählung als bewusste Entschei-

704 Vgl. ebd., S. 545f.

705 Vgl. ebd., S. 561–563.

706 Vgl. Mühling, *Post-Systematische Theologie I*, S. 571.

707 Vgl. ebd., S. 572.

708 Vgl. ebd., S. 463 und S. 537.

709 Die materialen Ausführungen Mühlings zur Gotteslehre, Christologie und Pneumatologie liegen noch nicht vor.

dung des Subjekts verstehen zu können, freiheitstheoretische Unklarheiten und die entgrenzte Gleichsetzung von Narration mit Wahrnehmung. Entscheidend aber ist, dass bei genauerer Betrachtung jede Narration fingierende und/oder fiktionale Anteile hat. Eine Ausblendung dieser Anteile führt zu einem unterbestimmten Narrations- und Fiktionsbegriff.

Zudem setzt die Offenbarungstheologie die Existenz und (Selbst-) Offenbarung Gottes immer schon voraus, um davon die Möglichkeit der Rede von Gott ableiten zu können.<sup>710</sup> Beides muss sie setzen, wobei man sich dabei zwar auf den „theologischen Zirkel“ berufen kann.<sup>711</sup> Es muss aber trotzdem gezeigt werden, warum der Eintritt in diesen Zirkel nicht schon gleichbedeutend mit Projektionsvorgängen und das Vertrauen in die Integrationskraft des Gottesgedanken nicht eigentlich Wunschdenken ist. Damit das möglich ist, muss man zuerst die beiden Setzungen als solche durchschauen und dann plausibilisieren beziehungsweise justifizieren können. Das ist Mühling systemintern jedoch nicht möglich. Schließlich geht er von einer passiven Wahrnehmung aus, der die Offenbarung unmittelbar gegeben und gleichzeitig narrativ vermittelt ist.<sup>712</sup>

Der Vorteil, die Möglichkeit der Rede von Gott mithilfe eines solchen Offenbarungsbegriffs und dem Konzept der passiven Nach-Rede zu begründen, ist, dass sich der Anlass zur Rede von Gott und ihr Inhalt außerhalb des Subjekts verorten lassen. So lässt sich nicht nur die Souveränität Gottes sicherstellen, sondern auch die Rede von Gott gegenüber der Religionskritik und den Vorwurf der Willkür absichern, zumindest aus der Innenperspektive heraus. Aus einer fiktionstheoretischen Perspektive müssen metaphysische Setzungen, wie die Annahme eines Offenbarungsgeschehens, allerdings als eine Form der Fiktion verstanden werden (s. Kapitel IV.4.a)), gerade dann, wenn sie als Narrationen gedacht sind. Schließlich handelt es sich bei derartigen Setzun-

710 Vgl. Ulrich Barth, „Subjektphilosophie, Kulturtheorie und Religionswissenschaft.“ In *Kritischer Religionsdiskurs*, S. 294.

711 Mühling greift hier den Sprachgebrauch Paul Tillichs auf (vgl. Mühling, *Post-Systematische Theologie I*, S. 569).

712 Mühling spricht dementsprechend davon, dass die Prolegomena eigentlich Epilegomena sein müssten (vgl. Mühling, *Post-Systematische Theologie I*, S. 12f; 569f. und 615).

gen um ein bewusstes Einhegen der Komplexität und Kontingenz der Wirklichkeit, das über die sinnliche Wahrnehmung hinaus geht<sup>713</sup> und alle Narrationen haben fiktionale Anteile. Ein so ausgeprägter Fokus auf das Passive verdeckt zudem den aktiven Anteil des Subjekts an der Rede von Gott, der aber zumindest in einem apologetischen Kontext gegenüber der Religionskritik plausibilisiert beziehungsweise justifiziert werden muss.

Im Horizont der in der vorliegenden Studie vorgenommenen Überlegungen zu Fiktion und Narration erscheint der passiv-narrative Ansatz der Begründung der Möglichkeit der Rede von Gott als eine verdeckte, systemintern undurchschaubare Form des aktiv-fiktionalen Ansatzes. Die Rede von Gott rein passiv zu begründen und zu konzeptualisieren, ist daher im Rahmen der vorliegenden Studie nicht möglich. Dennoch ist das Anliegen, die Rede von Gott nicht allein im Subjekt zu verankern, zu bewahren. Nicht zuletzt um damit das Proprium religiöser Fiktionen gegenüber anderen Fiktionen herauszustellen und um sie zu justifizieren.

## IV.2.b Der subjektivitäts- und kulturtheoretische Weg

Der passiv-narrative Weg, die Möglichkeit der Rede von Gott zu begründen, erscheint aus fiktionstheoretischer Perspektive also selbst als ein verdeckter aktiv-fiktionaler Weg. Doch wie lässt sich die Verbindung von Fiktion und subjektivitäts- und kulturtheoretischem Ansatz herstellen und damit die Möglichkeit der Rede von Gott begründen?

Die Spur dafür hat bereits Immanuel Kant als der „Vater des modernen deutungstheoretischen Religionsbegriffs“<sup>714</sup> gelegt. Die spätere Religionskritik vorwegnehmend, hat er erkannt, dass metaphysische Totalitätsideen notwendigerweise Fiktionen sind. Solange sie aber folgende

713 Selbst wenn man in Mühlings Sinne davon ausgehen würde, dass die Offenbarung wahrwertgenommen wird, muss man sie in Form einer sekundären oder tertiären Narration verarbeiten und spätestens hier kommen die kreativen und produktiven, reduzierenden und ordnenden Anteile jeder Narration zum tragen.

714 Vgl. Ulrich Barth, „Subjektphilosophie, Kulturtheorie und Religionswissenschaft.“ In *Kritischer Religionsdiskurs*, S. 307

zwei Bedingungen erfüllen, fallen sie nicht der Religionskritik zum Opfer. Erstens muss man den Gottesgedanken aus der „internen Verfaßtheit (sic!) der menschlichen Vernunft“ ableiten können<sup>715</sup> und ihn zweitens als theoretischen Grenzgedanken beziehungsweise Abschlussgedanken durchschauen, mit dem keine ontologische Setzungen verbunden sind<sup>716</sup>. Vielmehr dient diese theoretische Fassung allein dem Erweis, dass der Gottesgedanke grundsätzlich möglich ist.<sup>717</sup> Seine praktische Ausgestaltung entwickelt Kant in der Religionstheorie, die den Vorgaben der praktischen Vernunft folgt. Dieser Wechsel von der theoretischen in die praktische Vernunft ist der Grund dafür, dass die Annahme der Existenz Gottes für Kant in der Religionstheorie keine heuristische Fiktion ist, wie Vaihinger fälschlicherweise annimmt. Das würde nämlich bedeuten, dass der Gottesgedanke im Laufe der Geschichte auch wegfallen könnte und dass er keinerlei Anspruch auf Wirklichkeitsentsprechung erheben würde.<sup>718</sup> Einer solchen Deutung widerspricht, dass der Gottesgedanke im Rahmen der praktischen Vernunft eine „objektiv-praktische Realität“ annimmt, die unter den Prämissen freiheitstheoretischer Überlegungen steht. Erst wenn sich das Subjekt auf diese freiheitstheoretischen Voraussetzungen einlässt, gewinnt der Gottesgedanke für die (Selbst-)Deutung des Subjekts einen realistischen Gehalt.<sup>719</sup> Als fiktional im Sinne Kants können die Vergegenständlichungen durch Symbolisierung des eigentlich nicht gegenständlichen Gottesgedanken gelten.<sup>720</sup> Die Rede von Gott wird also durch die fiktionale Symbolisierung des Gottesgedanken ermöglicht und stellt eine Form der (Selbst-)Deutung dar, die keine ontologische Setzung aus sich heraussetzt, aber eine objektiv-praktische Realität annehmen kann.

715 Vgl. Ulrich Barth, „Gott als Grenzbegriff der Vernunft: Kants Destruktion des vor-kritisch-ontologischen Theismus.“ In *Gott als Projekt der Vernunft*, hrsg. v. Ulrich Barth (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), S. 241f.

716 Vgl. ebd., S. 243. Für eine genaue Rekonstruktion dieser Argumentation s. Ulrich Barth, „Gott als Grenzbegriff der Vernunft.“ In *Gott als Projekt der Vernunft*.

717 Vgl. Ulrich Barth, „Gott als Grenzbegriff der Vernunft.“ In *Gott als Projekt der Vernunft*, S. 258.

718 Vgl. Ulrich Barth, „Die religiöse Selbstdeutung der praktischen Vernunft: Kants Grundlegung der Ethiktheologie.“ In Barth, *Gott als Projekt der Vernunft* (s. Anm. 715), S. 304.

719 Vgl. ebd., S. 305f.

720 Vgl. ebd., S. 305.

Schon in dieser kurzen Skizze finden sich Berührungspunkte zwischen der oben entworfenen Ontologie der Fiktion und Kants Rückgriff auf den Fiktionsbegriff.<sup>721</sup> Das kantische Subjekt nutzt bei der Deutung der Wirklichkeit (religiöse) Fiktionen und fiktionale Symbole. Der Gottesgedanke hat auf der theoretischen Ebene erst einmal noch keine ontologischen Implikationen, gewinnt aber auf der praktischen Ebene einen realistischen Charakter und ist von freiheitstheoretischen Voraussetzungen abhängig. Dass Fiktionen Werkzeuge der Wirklichkeitsdeutung sind, wurde im Verlauf der Studie hinlänglich ausgeführt. Ebenfalls wurde deutlich, dass Fiktionen als abstrakte Gegenstände realistische Artefakte des Menschen sind, also das Produkt menschlichen Handelns, die Phänomene der Wirklichkeit deuten. Voraussetzung dafür ist, dass das Subjekt seine positive Freiheit nutzt (beziehungsweise nutzen kann), um sich auf den Deutungsspielraum der jeweiligen Fiktion festzulegen. Fiktionen versprachlichen etwas, was sich sonst nicht versprachlichen lässt und die fiktionale Rede referiert auf den jeweiligen fiktiven oder fiktionalen Gegenstand, durch den die Wirklichkeit gedeutet wird. Inwieweit die Deutung der Wirklichkeit durch die Fiktion justificierbar ist, muss dann sowohl auf theoretischer als auch auf praktischer Ebene entschieden werden, wie Kapitel IV.4. vorführt. Ausgehend von dieser noch losen Verbindung von Fiktion, (religiöser) Deutung und Symbol lassen sich weitere Bezüge zu gegenwärtigen Ansätzen für ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott herausarbeiten.

Unter den Theologien der Gegenwart, die mit dem Deutungs- und Symbolbegriff operieren, spielt der Fiktionsbegriff, wie auch in der restlichen Theologie, keine große Rolle. Dennoch lassen sich Anschlussmöglichkeiten an Überlegungen von Ulrich Barth (\*1945), einem führenden Vertreter des subjektivitätstheoretischen Ansatzes,<sup>722</sup> finden, die sich mit weiteren einschlägigen Überlegungen des subjektivitäts- beziehungsweise kulturtheoretischen Ansatzes anreichern lassen.

721 Wohl gemerkt, handelt es sich dabei ‚nur‘ um Berührungspunkte. Der kantische Fiktionsbegriff ist deutlich enger gefasst als der hier entwickelte. Dennoch lässt sich auf den deutungstheoretischen Spuren Kants weiterdenken.

722 Vgl. Evers, „Neuere Tendenzen in der deutschsprachigen evangelischen Dogmatik,“ Sp. 18.



‚Deutung‘ meint bei U. Barth verschiedene Formen der Reflexion, sei es durch Interpretation, Konstruktion oder ähnliche epistemologische Vorgänge.<sup>723</sup> Entscheidend ist, dass diese Reflexion eng verbunden mit dem „Erleben“ ist. Das Erleben bewegt sich stets in einem Deutungshorizont und erhält so seine Sinngehalte. Gleichzeitig vollziehen sich Deutungsvorgänge auch unbewusst im Moment des Erlebens. Ein unmittelbares Erleben gibt es also nicht und Deutung ist nicht immer ein aktiver Vorgang.<sup>724</sup> Mehr noch kann man sagen, dass die Deutung niemals unabhängig von der sinnlichen Wahrnehmung ist. Vielmehr reagiert sie auf diese Wahrnehmung auf produktive und kreative Weise, ohne reine Konstruktion zu sein.<sup>725</sup> Das Zusammenspiel von sinnlicher Wahrnehmung und Deutung lässt für das Subjekt ein Ereignis zur Erfahrung werden.<sup>726</sup> Dem entsprechen auch die Ausführungen zur Zwei-Aspekte-Interpretation von Kant und der epistemologischen Endlichkeit des Subjekts. Erfahrung ist niemals reine Konstruktion und niemals reine Wahrnehmung. Sie bedingen sich gegenseitig.<sup>727</sup> Der Deutungsbegriff wird dementsprechend nicht einseitig auf das Produktive und Kreative der menschlichen Wirklichkeitserschließung aufgelöst und hat auch passive beziehungsweise reaktive Momente. Folglich liegt der Anlass für die Ausbildung des Gottesgedanken also nicht allein im Subjekt, sondern außerhalb seiner selbst in der Wirklichkeit.<sup>728</sup> Damit ist ein wichtiger Anschlusspunkt gegeben, um das offenbarungstheologische Anliegen einer gewissen Subjektunabhängigkeit der Rede von Gott Rechnung tragen zu können. Gleichzeitig wird das Abfallen in einen Offenbarungspositivismus vermieden, da der subjektive Anteil an der Erfahrung nicht ausgeblendet wird.

Das Spezifikum der ‚religiösen Erfahrung‘ liegt nun darin, dass es sich bei ihr nicht um eine konkrete (supranaturalistische) Einzelerfahrung handelt, sondern in Anlehnung an Jüngels bekanntes Diktum vielmehr als eine „Erfahrung mit der Erfahrung“ zu beschreiben ist.

723 Vgl. Barth, *Symbole des Christentums*, S. 33.

724 Vgl. ebd., S. 34.

725 Vgl. Lauster, *Religion als Lebensdeutung*, S. 13f.

726 Vgl. ebd., S. 24.

727 S. dazu ausführlich Kapitel III.4.

728 Vgl. Lauster, *Religion als Lebensdeutung*, S. 16.

Im Gegensatz zu Jünger soll damit allerdings noch nicht ein bestimmtes christliches Offenbarungsverständnis verbunden sein,<sup>729</sup> sondern mit U. Barth eine Deutung der Wirklichkeit im „Horizont der Idee des Unbedingten“ verstanden werden.<sup>730</sup> Mit anderen Worten stellt sich die Erfahrung mit der Erfahrung dann ein, wenn partikuläre Erfahrungen im Verhältnis zu und als Teil einer Ganzheit gedeutet werden.<sup>731</sup> Damit unterscheidet sich die religiöse Deutung der Erfahrung von Deutungsvorgängen, die sonst im Alltag üblich sind.<sup>732</sup> Denn die jeweilige Erfahrung gewinnt eine andere Qualität als die alltägliche Erfahrung.<sup>733</sup>

Da aber das Unbedingte beziehungsweise die Ganzheit *per definitionem* die sinnliche Wahrnehmung übersteigt, die Religion aber von sinnlichen Darstellungen Gottes geprägt ist, muss erklärt werden, wie es zu diesen sinnlichen Füllungen des abstrakten, transzendenten Gottesgedanken kommt. Da der subjektivitäts- und kulturtheoretische Ansatz nun nicht auf die positivistische Setzung göttlicher Offenbarung zurückgreifen kann, um die Möglichkeit der Rede von Gott zu begründen, kommt hier der kantische Symbolgedanke zum Tragen. Die Vermittlung zwischen Unsagbarem und Sagbarem, Übersinnlichem und Sinnlichem soll nämlich das Symbol leisten. Laut U. Barth ist ein Symbol ein „Deutungsmuster“, mit dessen Hilfe ideelle Gehalte mit sinnlichen Anschauungen verbunden werden, um den tieferen Sinngehalt einer Erfahrung zum Ausdruck zu bringen.<sup>734</sup>

Ein klassisches Beispiel für ein solches Symbol ist zum Beispiel ‚Schöpfung‘, das die Erfahrung der Bedingtheit und Verdanktheit des

729 Bei Jünger kann die Erfahrung der eigenen Nichtigkeit sowohl Furcht für dem Nichtsein als auch Dank für das Sein auslösen, wobei sich der Dank allein auf die Selbstoffenbarung Gottes und ihrer passiven Aufnahme zurückzuführen lässt. Furcht wie auch Dank können die Erfahrung mit der Erfahrung konstituieren, wobei der Dank die spezifisch christliche Variante ist (s. dazu ausführlich Laura-Christin Krannich, „„Erfahrung mit der Erfahrung“: Gottes Wort als Ereignis neuer Wirklichkeit.“ In *Die Theologie Eberhard Jüngels: Kontexte, Themen, Perspektiven*, hrsg. v. Dirk Evers und Malte D. Krüger, 1. Auflage (Tübingen: Mohr Siebeck, 2021), besonders S. 111f.).

730 Vgl. Barth, „Was ist Religion?“, S. 544f.

731 Für die ausführliche Herleitung dieser Bestimmung s. ebd., S. 545–550.

732 Vgl. Barth, *Symbole des Christentums*, S. 66f.

733 Zur Frage der Qualität religiöser Erfahrungen s. Kapitel IV.4.b).

734 Vgl. Barth, *Symbole des Christentums*, S. 67.

Lebens religiös deutend zum Ausdruck bringt.<sup>735</sup> Symbole können jedoch immer nur Analogien sein, die das Unsagbare mithilfe von Gegenständen, die Teil der Apperzeption werden können, überhaupt erst intelligibel machen.<sup>736</sup> Mit Rückgriff auf Kant können diese Vergegenständlichungen als Fiktion gefasst werden, womit ein erster Schritt getan ist, um das deutungs- und symboltheoretische Vorgehen des subjektivitäts- und kulturtheoretischen Ansatzes als einen aktiv-fiktionalen Weg zu verstehen, um die Möglichkeit der Rede von Gott zu begründen.

Kurz zusammengefasst, verbindet der Deutungsbegriff aktive und passive Momente der menschlichen Wirklichkeitserschließung, während der Symbolbegriff für die Versprachlichung des Unsagbaren steht. Beide Begriffe aufgreifend, lässt sich ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott im Rahmen des subjektivitäts- und kulturtheoretischen Ansatzes entwickeln, wobei die Anliegen des hermeneutischen Ansatzes, wie die Wahrung der Unverfügbarkeit Gottes, im Blick zu behalten sind.

## IV.3 Ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott

### IV.3.a Die symbolisierende Fiktion

Wie lassen sich nun Deutungs- und Symbolbegriff mit der Ontologie der Fiktion zusammenbringen, um daraus ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott entwickeln zu können? Um ein differenziertes theologisches Verständnis dieser Fiktionalität entwickeln zu können, soll zuerst zwischen dem Begriff der religiösen Fiktion und dem Begriff der symbolisierenden Fiktion differenziert werden. Während die religiöse Fiktion als weiter Oberbegriff alle Fiktionen, die im religiösen Kontext geschaffen werden, umfasst, wie etwa Heiligenerzählungen und rituelle Vorgaben, soll im engeren Sinne von symbolisierende

735 Vgl. ebd., S. 168f.

736 Vgl. Ulrich Barth, „Die religiöse Selbsteutung der praktischen Vernunft.“ In *Gott als Projekt der Vernunft*, S. 305. Vaihinger spricht von der „symbolischen (analogischen) Fiktion“ als kennzeichnend für die Theologie (vgl. Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, S. 40).

renden Fiktionen<sup>737</sup> dann die Rede sein, wenn es sich um eine dezidierte Deutung der Erfahrung mit der Erfahrung handelt. Das sind Deutungen, wie sie klassischerweise im Rahmen der Dogmatik und Metaphysik vorgenommen werden.<sup>738</sup> Als Beispiele können die Rede von der *creatio continua* in der Schöpfungslehre oder die Rede von der unsichtbaren Kirche in der Ekklesiologie genannt werden. Symbolisierende Fiktionen stellen damit die Grundlage jeder Rede von Gott, sowohl für die innertheologische als auch die apologetische Stoßrichtung der vorliegenden Studie. Schließlich zielt die innertheologische Stoßrichtung auf die dogmatische Debatte um ein angemessenes Verständnis der Rede von Gott ab, während die Apologetik mithilfe metaphysischer Überlegungen betrieben wird. Daher gilt es im Folgenden zu zeigen, inwieweit symbolisierende Fiktionen die Rede von Gott begründen.

Wie es für Fiktionen typisch ist, kann grundsätzlich jede Erfahrung Anlass zu einer religiös-fiktionalen Deutung mithilfe symbolisierender Fiktionen geben und damit zu einer Erfahrung mit einer Erfahrung werden.<sup>739</sup> Die religiöse Qualität der Erfahrung, die die Deutung im Horizont der Idee des Unbedingten veranlassen kann, liegt allerdings weder allein im Gegenstand der Wahrnehmung beziehungsweise der Erfahrung noch allein in der Deutung des Subjekts, sondern entsteht im Zusammenspiel zwischen beiden.<sup>740</sup> Das bedeutet, dass der Anlass dem Subjekt letztlich unverfügbar ist und erklärt, warum nicht alle Menschen eine religiöse Erfahrung mit der vermeintlich gleichen Erfahrung machen. Denn zum einen muss eine Erfahrung das Potential für eine

737 Der Begriff der symbolisierenden Fiktion greift damit Formulierungen bei Kant und Vaihinger auf.

738 Zur Debatte zwischen dem engen und den weiten Symbolbegriff s. Barth, *Symbole des Christentums*, S. 36–38.

739 Vgl. Kapitel III.2.

740 Das ist kein Spezifikum der religiösen Erfahrung, sondern gilt für alle Qualia von Erfahrungen. Der Grund dafür wird ausführlich in Kapitel IV.4.C diskutiert, da damit auch eine apologetische Pointe verbunden ist. Kurz gesagt, kann die Qualität einer Erfahrung weder allein im Gegenstand der Wahrnehmung noch im deutenden Subjekt verortet werden. Läge die Qualität allein im Gegenstand, dann würden alle Menschen die gleiche Qualität der Erfahrung mit dem Gegenstand haben. Dem ist aber nicht so. Umgekehrt würde eine Verortung im Subjekt die Qualia unabhängig vom Gegenstand machen und es gäbe keinen Unterschied zwischen dem Hören eines Orchesters und der reinen Vorstellung der Musik eines Orchesters. Dieser Unterschied ist aber gegeben. Folglich entsteht die Qualität einer Erfahrung im Moment des Zusammentreffens von Objekt und Subjekt.

religiöse Qualität haben. Sie kann nicht beliebig oder willkürlich hergestellt werden. Zum anderen kann sie auch nicht andemonstriert werden, da die subjektive Deutung nicht bei allen Menschen gleich ausfällt.<sup>741</sup> Damit ist das passive und subjektunabhängige Moment des Anliegens des hermeneutischen Ansatzes gewahrt und gleichzeitig den aktiven Anteilen der religiösen Deutung Rechnung getragen.

Eine anlassgebende Erfahrung kann etwa die Erfahrung der eigenen Endlichkeit, des Leides oder der Ungerechtigkeit auf der Welt sein. Im Horizont der Idee des Unbedingten lassen sich diese Erfahrungen beispielsweise mithilfe der Rede von Gott als dem Retter, dem Tröster und dem Richter deuten. Die symbolisierenden Fiktionen ‚Gott der Retter‘, ‚Gott der Tröster‘ und ‚Gott der Richter‘ werden analog zu den Erfahrungen mit sinnlich wahrnehmbaren Retterinnen, Trösterinnen und Richterinnen gebildet und dienen als Typen, die dann unterschiedlich instanziiert werden und die Vielfalt an verschiedenen Gottesbildern aus sich heraussetzen. Dadurch wird die Idee des Unbedingten mit sinnlichen Anschauungsgehalten angereichert und die Komplexität der Wirklichkeit auf zweierlei Art reduziert. Zum einen wird die anlassgebende Erfahrung in die Ganzheit der theistischen Wirklichkeitsdeutung<sup>742</sup> eingeordnet, womit ein metaphysischer Deutungsrahmen gegeben ist.<sup>743</sup> In diesem Rahmen legt sich das Subjekt zum anderen auf eine bestimmte Repräsentation der Idee des Unbedingten fest, die der anlassgebenden Erfahrung entspricht.<sup>744</sup> In der Fülle der Deutungsmöglichkeiten wird die Erfahrung damit auf eine konkrete Weise gedeutet und erhält einen bestimmten Sinngehalt, der sie in der Vielfalt an Wahrnehmungen und Erfahrungen unterscheidbar und intelligibel macht. Erfährt man sich beispielsweise in einer Situation der Not

741 S. dazu ausführlich Kapitel IV.4.c). Für den Zusammenhang zwischen individueller Deutung und erlernter Deutungsmuster s. Barth, *Symbole des Christentums*, S 67.

742 Zu der theistischen Wirklichkeitsdeutung respektive dem Theismus s. Kapitel IV.4.

743 Damit wird bereits eine gewisse Vorauswahl an Deutungsmöglichkeiten getroffen, da etwa reduktionistisch-naturalistische Deutungen dadurch ausgeschlossen werden.

744 Die hier vorgenommene Unterteilung der Deutung in zwei reduzierende Schritte dient vor allem einem analytischem Zweck. In der Praxis werden beide Schritte durch die Festlegung auf eine symbolisierende Fiktion vollzogen, da die symbolisierende Fiktion den theistischen Rahmen logisch voraussetzt. Zur Metaphysik als Rahmen für jede Wirklichkeitsdeutung s. Kapitel IV.1.

getragen, dann kann man das mithilfe der symbolisierenden Fiktion ‚Gott als Tröster‘ dergestalt deuten, dass man in der Notsituation nicht alleine ist und dass am Ende alles gut wird.<sup>745</sup> Die Rede von Gott ermöglicht so, dass die Erfahrung des erst unspezifizierten Getragenseins eine konkrete Zuschreibung erhält, die über die sinnliche Wahrnehmung hinausgeht<sup>746</sup> und dadurch auf genuine Weise intelligibel wird. Mit anderen Worten ermöglicht die Rede von Gott eine Deutung der Wirklichkeit, die sie hin auf eine tiefere Sinndimension durchsichtig macht. Die Komplexität der Wirklichkeit wird also durch die Festlegung eines Deutungsrahmens und einer konkreten Deutung, die die Erfahrung von anderen unterscheidet, reduziert. Wichtig ist festzuhalten, dass das kein rein aktiver Vorgang ist. Weder kann die Erfahrung des Getragenseins aktiv hergestellt werden, noch die symbolisierende Fiktion ‚Gott als Tröster‘ oder der theistische Deutungsrahmen spontan geschaffen werden. Vielmehr steht das Subjekt auch bei der Instanzierung der symbolisierenden Fiktion im dynamischen intersubjektiven Anerkennungsprozess, wie bei der Repräsentation von jedem Gegenstand.<sup>747</sup> Nicht zuletzt kann eine solche Deutung den Druck durch den Absolutismus der Wirklichkeit, den das Subjekt angesichts der potentiell überwältigenden Erfahrungen der eigenen Endlichkeit, des Leides oder der Ungerechtigkeit verspüren kann, erleichtern.<sup>748</sup>

Entscheidend ist, dass sich die symbolisierenden Fiktionen deutend auf die jeweiligen Erfahrungen beziehen und alle Rede von Gott auf die symbolisierenden Fiktionen als abstrakte Gegenstände referiert.<sup>749</sup> Über ‚Gott selbst‘ können keine ontologischen Aussagen getroffen werden. Der Realismus der Rede von Gott kommt dementsprechend nicht durch ontologische Urteile über Gott zustande, sondern ist auf den praktischen Realismus fiktionaler Rede zurückzuführen.<sup>750</sup> Durch diese Unterscheidung wird aber auch verhindert, dass ‚Gott selbst‘ zu

745 Zu der Möglichkeit einer solchen eschatologischen Vorstellung s. Kapitel IV.4.d).

746 S. dazu Kapitel I.5.d).

747 S. dazu ausführlich Kapitel III.5.

748 S. dazu Kapitel IV.4.e).

749 Vgl. Kapitel III.3.

750 Hier klingt Kants Unterscheidung von theoretischen und praktischen Aussagen über den Gottesgedanken an, wie sie in Kapitel IV.2.b) vorgestellt wurden.

einem Gegenstand der menschlichen Sprache wird beziehungsweise sich der Mensch ihn verfügbar macht. Damit ist die Souveränität Gottes im Sinne des hermeneutischen Ansatzes ebenfalls gewahrt. Allerdings kann die Rede von der Souveränität Gottes ebenso wie die Rede von dem Offenbarungswirken Gottes als Anlass für die Rede von Gott ‚nur‘ als eine Deutung der Erfahrung mit der Erfahrung verstanden werden. Schließlich lässt sich der Anlass der religiösen Erfahrung nicht ableiten beziehungsweise vollständig bestimmen.<sup>751</sup>

Tritt das Subjekt in das Fiktionsspiel ein und macht sich die symbolisierenden Fiktionen zu eigen, dann unterwirft es sich den Spielregeln des Fiktionsspiels und bewegt sich in der bedingten Freiheit des Deutungsspielraums, der jeweils durch die Anlass gebende Erfahrung und die herrschenden kulturellen Konventionen bezüglich der symbolisierenden Fiktionen konstituiert wird.<sup>752</sup> Dadurch wird die Reibung mit der Wirklichkeit und das Erschließungspotential der Fiktion für die Wirklichkeit sichergestellt, sowie eine willkürliche Schaffung von symbolisierenden Fiktionen zumindest eingeschränkt.<sup>753</sup> Die jeweilige Instanzierung ist dann dem dynamischen Anerkennungsprozess unterworfen,<sup>754</sup> der wie alle intersubjektiven Aushandlungsprozesse im Medium der Erzählung verhandelt wird.<sup>755</sup> Erzählungen können symbolisierende Fiktionen tradieren, wie sie alle Fiktionen im Raum der Kultur als Zwischenwelt tradieren, ebenso wie sie Medium des Aushandlungs- und Anerkennungsprozesses von symbolisierenden Fiktionen sein können.<sup>756</sup> Das gilt vor allem für das Nebeneinander und Wechselverhältnis von (vermeintlich) widersprüchlichen symbolisierenden Fiktionen, wie dem ‚helfenden Gott‘ und dem ‚abwesenden Gott‘. Darüber hinaus können religiöse Erzählungen, wie sie beispielsweise in der Bibel zu finden sind, im Sinne der evolutionspsychologischen Ausführungen in Kapitel I auch als ‚Trainingsgrund‘ für die

751 S. dazu ausführlich Kapitel IV.4.c)

752 S. dazu Kapitel III.2.

753 S. dazu Kapitel III.2 und Kapitel III.4.

754 S. dazu Kapitel III.5.

755 S. dazu Kapitel II.2.

756 S. dazu Kapitel III.7.

Anwendung der symbolisierenden Fiktionen und den Umgang mit den Erfahrungen, die sie deuten sollen, gefasst werden.<sup>757</sup>

Symbolisierende Fiktionen sind also deswegen der Ermöglichungsgrund der Rede von Gott, weil sie die Typen, die im Horizont der Idee des Unbedingten, die Erfahrung mit der Erfahrung deuten, mit sinnlichen Ausdrucksformen anreichern und die Komplexität der Wirklichkeit durch die Festlegung auf einen metaphysischen Rahmen und eine konkrete Instanzierung reduzieren. Dadurch wird zuerst un-fassbaren, un-spezifizierten Erfahrungen ein bestimmter Sinngehalt zugeschrieben. Auf diese Weise wird das Unsagbare sagbar gemacht und die Wirklichkeit auf eine tiefere Sinndimension hin durchsichtig gemacht. Der Anlass für die fiktionale Rede lässt sich nicht abschließend bestimmen. Ihn auf ein Offenbarungsgeschehen zurückzuführen, ist eine mögliche Deutung. Auch die jeweilige Instanzierung der Rede von Gott obliegt nicht allein dem Subjekt, sondern ist durch die Reibung mit der Wirklichkeit bedingt, die gleichzeitig ihre Wahrheitsfähigkeit garantiert. Die Fiktionalität der Rede von Gott hat also auch wichtige passive Momente, die nicht zu vernachlässigen sind. Ebenso ist zu beachten, dass sich die fiktionale Rede von Gott nicht ‚Gott selbst‘ zum Gegenstand macht. Im Gegenteil können in diese Richtung keine Aussagen getroffen, sondern allein auf den fiktionalen Gegenstand ‚Gott‘ respektive die jeweiligen Typen von ‚Gott‘ referiert werden. Außerdem ermöglichen Narrationen als Medium des Aushandlungsprozesses symbolisierender Fiktionen im Raum der Kultur als Zwischenwelt insofern die fiktionale Rede von Gott, als dass sie die symbolisierenden Fiktionen tradieren, widersprüchliche Deutungen nebeneinander bestehen lassen können und als ‚Trainingsgrund‘ für mögliche Instanzierungen beziehungsweise Deutungen der Erfahrung mit der Erfahrung dienen. Damit ist in Anschluss an den subjektivitäts- und kulturtheoretischen Ansatz unter Berücksichtigung der Anliegen des hermeneutischen Ansatzes ein erstes innertheologisches Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott gewonnen. Als Fiktion ist aber auch die fiktionale Rede von Gott zu justifyieren und es ist noch offen, wie genau das möglich ist.

757 S. dazu Kapitel I.5.d).



Ebenso offen ist die Frage nach der Art der Wissensvermittlung der symbolisierenden Fiktion und nach ihrem Proprium.

Erste Voraussetzung für die Justifizierung symbolisierender Fiktionen als fiktionale Gegenstände ist, dass sie den Anfragen Ockhams Rasiermessers gerecht werden,<sup>758</sup> die durch die negative wie positive Religionskritik noch weiter verschärft werden. Es muss also nicht nur gezeigt werden können, dass sie ein Mehrgegnis für die Wirklichkeitserschließung darstellen, um ihre Existenz zu rechtfertigen. Diese Wirklichkeitserschließung muss gleichzeitig derart genuin sein, dass sie nicht auf eine andere Form der Fiktion reduziert werden kann. Wären symbolisierende Fiktionen und andere religiöse Fiktionen nur Figuren oder eine Form der Sozialfiktion, wie etwa Vaihinger behauptet, dann würde die Religionskritik recht behalten und es ließe sich verlustlos auf religiöse beziehungsweise symbolisierende Fiktionen verzichten.

Beiden Anfragen lässt sich entgegenzutreten, wenn man zeigen kann, welches Phänomen der Wirklichkeit mithilfe von symbolisierender Fiktion gedeutet werden soll. Anders formuliert, welche Fragen und Probleme, vor die sich der Mensch in seiner Wirklichkeitserschließung gestellt sieht, sollen mithilfe von symbolisierenden Fiktionen bearbeitet werden. Dabei ist zu beachten, dass sich die Fragen und Probleme auch extradiegetisch außerhalb des religiösen Fiktionsspiels intersubjektiv als solche ausweisen lassen. Ansonsten würde man den Eindruck vermitteln, das religiöse Fiktionsspiel würde allein die Fragen und Probleme bearbeiten, die es selbst erst aufwirft. Für einen solchen Ausweis kann die (Religions-)Philosophie herangezogen werden.<sup>759</sup> Ebenso ist es wichtig festzuhalten, dass die religiöse Deutung tatsächlich auch Anspruch erhebt, die Wirklichkeit zu erschließen und nicht von vorneherein ‚falsch‘ ist, wie bei Vaihinger. Natürlich bewegt sich die Deutung im Raum der Kultur, aber da die Kultur als Zwischenwelt in einer Kontinuität mit der ‚Natur‘ steht, konstituiert das noch keinen unüberbrückbaren epistemologischen Graben.<sup>760</sup>

758 Vgl. Kapitel III.3.

759 In diesem Zusammenspiel religionsphilosophisch ausweisbarer Fragen und Antworten mithilfe symbolisierender Fiktionen klingt Tillichs Korrelationsmethode an (vgl. Paul Tillich, *Systematische Theologie I-II*, de Gruyter Texte (Berlin/Boston: De Gruyter, 2017), S. 67.

760 Vgl. Kapitel III.4.

Ist das zu deutende Phänomen benannt und beschrieben, muss in einem zweiten Schritt die Leistungsfähigkeit der symbolischen Fiktion nachgewiesen werden. Mit ‚Leistungsfähigkeit‘ ist in diesem Kontext das Ausmaß gemeint, in dem die Deutung justificierbar ist. Das umfasst unter anderem den Erfassungsgrad des Phänomens, intersubjektive Verständlichkeit und positive praktische Auswirkungen. Die Justifizierung kann natürlich niemals letztgültig vollzogen werden, sondern ist stets Teil des ständigen Anerkennungsprozesses.<sup>761</sup>

Das Wechselspiel von Fragen und Antworten sowie die Dynamik des Anerkennungs- und Aushandlungsprozesses im Raum der Kultur als Zwischenwelt in Verbindung mit dem Anspruch auf Justifizierbarkeit bringt es mit sich, dass die Deutungsmuster der symbolisierenden Fiktionen einem steten Wandel unterworfen sind, manche wegfallen und andere an Bedeutung gewinnen. Sollen fikionalisierende Fiktionen also ihre Deutungsleistung nicht verlieren beziehungsweise weiterhin justificierbar bleiben, sind ständige Instanzierungen des Typen unter den aktuellen kulturellen Bedingungen vonnöten. Dieser Wandel und diese Herausforderung ist keine Besonderheit symbolisierender Fiktionen, sondern trifft gemäß der Institutionstheorie alle Fiktionsarten.

Mit dem Ausweis der intersubjektiv und extradiegetisch nachvollziehbaren Fragen und Probleme sowie der genuinen Antworten im dynamischen Aushandlungsprozess lässt sich die stets notwendige Justifizierung der symbolisierenden Fiktionen vollziehen und sie entsprechend in ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott integrieren. Mit Blick auf das apologetische Anliegen der vorliegenden Studie ist die Justifizierung von besonderer Wichtigkeit, weshalb sie in Kapitel IV.4. noch einmal ausführlich zu diskutieren ist. Zuvor müssen aber noch der Wissensanspruch und das Proprium der symbolisierenden Fiktionen geklärt werden, um die Grundlage für den Ausweis ihrer genuinen Wirklichkeitserschließung zu legen.

Der Wissensanspruch und damit verbunden der Wahrheitsanspruch symbolisierender Fiktionen ist zentraler Bestandteil ihrer Wirklichkeitserschließung und damit auch ihres angemessenen Verständnisses. Wie in Kapitel III.3. dargestellt, haben unterschiedliche

761 Vgl. Kapitel III.5.

Fiktionsarten unterschiedliche Wissensansprüche. So können ästhetische Fiktionen allgemeines Wissen vermitteln, müssen aber nicht. Sozialfiktionen generieren und vermitteln praktisches Wissen und Wissenschaftsfiktionen ermöglichen propositionales Wissen. Der Wissensanspruch von symbolisierenden Fiktionen ist umstritten. Es gibt theologische Strömungen, die symbolisierenden Fiktionen propositionales Wissen zusprechen. Prominent ist dabei der Kreationismus, der die Schöpfungslehre als gleichwertige Alternative zu naturwissenschaftlichen Erklärungsmodellen der Entstehung des Universums in Stellung bringt.<sup>762</sup> Eine solche Gleichsetzung von symbolisierenden Fiktionen und Wissenschaftsfiktionen verkennt aber die unterschiedlichen Wirklichkeitsbezüge der beiden Fiktionsarten. Während Wissenschaftsfiktionen propositionales Wissen ermöglichen, das den strengen Ansprüchen der geltenden Wissenschaftstheorie entspricht, ermöglichen symbolisierende Fiktionen eine vertiefte Deutung der Wirklichkeit, die etwa mit Sinnstiftung einhergeht.<sup>763</sup> In diesem Sinne kann man in symbolisierenden Fiktionen eine Form des praktischen Wissens sehen, da sie auf der praktischen Ebene einen anderen Selbst- und Weltumgang ermöglichen. So kann man sich selbst als freies Subjekt deuten<sup>764</sup> oder eben das Gefühl des Getragenseins einordnen. Ihr Wahrheitsanspruch, der durch ihre Einbettung in die Wirklichkeit und die Reibung mit der Wirklichkeit gesichert wird, bewegt sich dementsprechend ebenfalls auf der praktischen Ebene.<sup>765</sup> Allerdings ist diese Form des praktischen Wissens von dem praktischen Wissen der Sozialfiktionen zu unterscheiden, ansonsten würden symbolisierende Fiktionen wieder als eine Sonderform der Sozialfiktion erscheinen. Für ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott ist also noch ihr Proprium gegenüber anderen Fiktionsarten zu klären.

762 Vgl. Barth, *Symbole des Christentums*, S. 91.

763 Zu den unterschiedlichen Wirklichkeitszugängen von Naturwissenschaft und Religion s. ebd., S. 107–109.

764 Dazu mehr in Kapitel IV.4.b). Es klingt hier aber auch die Nähe zum kantischen Gottesbegriff an, wie er in Kapitel IV.2.b) skizziert wurde.

765 Vgl. Kapitel III.4.

### IV.3.b Das Proprium symbolisierender Fiktionen als genuine Fiktionsart

Die bisherigen Ausführungen haben viele Ähnlichkeiten der symbolisierenden Fiktionen mit den anderen behandelten Fiktionsarten gezeigt. Auch sie sind abstrakte Gegenstände, die in einem Anerkennungs- und Aushandlungsprozess stehen, auch sie werden in bedingter Freiheit geschaffen und auch sie haben durch die Notwendigkeit der Justifizierung einen pragmatischen Wahrheitsanspruch. Außerdem wurde immer wieder betont, dass symbolisierende Fiktionen genauso Teil der Kultur als Zwischenwelt wie die anderen Fiktionsarten sind und damit der Bewältigung der Wirklichkeit dienen. Wie lässt sich nun begründen, dass es sich bei symbolisierenden Fiktionen<sup>766</sup> nicht um Formen von Figmenten oder Sozialfiktionen handelt?

Das Proprium symbolisierender Fiktionen in der Wirklichkeitsdeutung lässt sich aus ihrem Bezug auf die Idee des Unbedingten ableiten.<sup>767</sup> Während nämlich alle anderen Fiktionsarten zwar ebenfalls einen mehr oder weniger bewussten vorläufigen und abstrakten Charakter haben, sind sie letztlich von der Überzeugung getragen, ihre Gegenstände treffend begrifflich zu erfassen und zu repräsentieren. Das gilt vor allem für Sozial- und Wissenschaftsfiktionen, die ansonsten ihre Aufgabe nicht richtig erfüllen könnten. Sozialwissenschaften arbeiten zwar mit Analogien, wie Grenzen, die analog zu physischen Raumtrennungen gedacht werden. Doch auch wenn Grenzen abstrakte Gegenstände sind, so entsprechen sie in ihrer Funktion recht direkt dem physischen Relat. Wissenschaftsfiktionen wiederum sind zwar reduktive Annäherungen an die Wirklichkeit, weil sie die Komplexität der Wirklichkeit und die

<sup>766</sup> Es wird sich hier auf symbolisierende Fiktionen als eine Teilmenge von religiösen Fiktionen konzentriert, weil symbolisierende Fiktionen später auch im Fokus der Justifizierung stehen. Auch wenn dadurch der Fokus auf metaphysischen Reflexionen liegt, bleibt unbestritten, dass Religion in erster Linie eine Lebensform ist und nicht von der gelebten Praxis getrennt werden kann. In den folgenden Überlegungen schlägt sich dieser Umstand unter anderem darin nieder, dass die positiven praktischen Konsequenzen der Verwendung symbolisierender Fiktionen für die Wirklichkeitsbewältigung eine wichtige Rolle in ihrer Justifizierung und der Gegenüberstellung des Theismus mit dem Naturalismus spielen.

<sup>767</sup> Deshalb kann als ein genuines Fiktionsignal für religiöse Fiktionen und damit auch für symbolisierende Fiktionen der Bezug auf das Unbedingte gelten.

Fülle an Sinnesdaten reduzieren müssen, um ihrer Funktion gerecht zu werden. Diese Reduktion bezieht sich allerdings auf die Umgebung und kann je nach Zweck angepasst und abgeändert werden.

Das Proprium der symbolisierenden Fiktionen hingegen ist es, dass es in ihrem Selbstverständnis bereits eingeschrieben ist, dass sie das, was sie versinnlichen und intelligibel machen sollen, eigentlich gar nicht versinnlichen und intelligibel machen können. Es ist ihnen bewusst, dass sie nur analogische Annäherungen sein können, um die religiösen Erfahrungen deuten zu können, wobei sowohl Analogie als auch Annäherung eine andere Qualität haben, als bei anderen Fiktionsarten. Denn während es bei anderen Fiktionsarten keine absolute epistemische Kluft zwischen Subjekt und Objekt gibt, besteht eine unauflösbare Differenz zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten. Wenn religiöse Fiktionen also das Unsagbare mithilfe von symbolisierenden Fiktionen sagbar machen, dann wird das von einem steten Bewusstsein begleitet, dass es sich bei ihnen um fiktionale Gegenstände handelt, die nur unzulänglich ihre Aufgabe erfüllen können.<sup>768</sup> Diese Unzulänglichkeit geht über die grundsätzliche Fallibilität aller menschlichen Wirklichkeitserschließung hinaus und begründet überhaupt erst die Notwendigkeit, von dem Unbedingten mithilfe von Fiktionen zu sprechen. Wie schon erwähnt, kann auf das Unbedingte niemals direkt referiert werden, nur auf den fiktionalen Gegenstand, den der Mensch aus der Notlage heraus schaffen muss, um seine Erfahrungen ansatzweise verstehen zu können. Die bedingte Freiheit der Instanzierungen symbolisierender Fiktionen wird folglich nicht nur durch ihren Deutungsspielraum bedingt, sondern auch durch diese transzendente Einschränkung. Sicher scheint nur zu sein, dass die begriffliche Wirk-

<sup>768</sup> Vgl. Barth, *Symbole des Christentums*, S. 37. U. Barth spricht hier von der „Uneigentlichkeit des Bezeichnens“ von Symbolen. Damit ist wohl gemerkt eine andere Uneigentlichkeit gemeint, wie sie in Kapitel III.3. als antirealistische Alternative zu realistischen Referenztheorien für die Fiktion diskutiert wurde. Während U. Barth die besagte Unfassbarkeit des Unbedingten zum Ausdruck bringt, verbinden Antirealisten mit der Uneigentlichkeit fiktionaler Sprache leere Aussagen, was für ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott nicht zielführend ist.

lichkeit so eingerichtet ist, dass der Mensch solche analogische Annäherungen vollziehen kann.<sup>769</sup>

Hinzu kommt, dass die religiöse Qualität einer Erfahrung und damit ihr Anlass in letzter Konsequenz nicht ableitbar ist. Zwar lässt sich für die Justifizierung die Frage, die mithilfe der symbolisierenden Fiktion geklärt werden soll, intersubjektiv ausweisen. Doch die religiöse Qualität der Erfahrung, die für den Einstieg in das Fiktionsspiel entscheidend ist, kann nicht andemonstriert werden. Das unterscheidet symbolisierende Fiktionen von den anderen Fiktionsarten, weil deren Anlass ableitbar ist. Das gilt vor allem für Sozial- und Wissenschaftsfiktionen, da sie ansonsten ihre Funktionen nicht erfüllen könnten.<sup>770</sup> Der Nachteil, der aus dieser Unableitbarkeit für die Apologie entsteht, ist, wie bereits erwähnt, dass die Selbstevidenz der Offenbarungstheologie, die sich bei Mühling in der unverfügbaren Einschreibung der Selbstnarration in die Erzählung des Evangeliums äußert, wegfällt. Ohne diese Selbstevidenz bleibt den symbolisierenden Fiktionen nur eine ständige Justifizierung der eigenen Deutungsleistung, die nicht nur nach einer fiktionsinternen, sondern auch extradiegetischen, intersubjektiv nachvollziehbaren Begründungen verlangt, wie sie oben ausgeführt wurden.

Das *Proprium* symbolisierender Fiktionen ist also ein doppeltes. Symbolisierende Fiktionen sind sich ihrer konstitutiven Unzulänglichkeit bewusst und ihnen geht eine religiöse Erfahrung voraus, die sie zwar deuten, aber niemals verfügbar machen können. Gerade für den apologetischen Kontext ist der Vorteil des *Propriums* eines angemessenen Verständnisses der Fiktionalität der Rede von Gott, dass sie ihren kreativen und produktiven Fiktionscharakter nicht nur durchschauen, sondern auch theoretisch aufarbeiten kann. Das unterscheidet sie nicht nur von anderen theologischen Ansätzen, sondern zeichnet sie auch gegenüber anderen metaphysischen Systemen wie dem Naturalis-

769 S. dazu Kapitel III.5. und Kapitel IV.4.c). In dieser Spannung von Unsagbaren und Sagbaren, die in der symbolisierenden Fiktion eingeschrieben ist, finden sich die Charakterisierung jeder Religion bei Assmann wieder. Im Gegensatz zu Assmann ist sie hier allerdings in eine umfassende Fiktionstheorie eingebettet.

770 So muss beispielsweise der Anlass der Instanziierung einer Landesgrenze intersubjektiv für alle ableitbar sein, damit sie als solche erkannt und das Subjekt entsprechend handeln kann. Würde sich niemand auf das Fiktionsspiel der Grenze einlassen, dann fällt sie praktisch weg und wird überflüssig beziehungsweise kann nicht weiter justifiziert werden.

mus, der oft den metaphysischen Rahmen für die Religionskritik stellt, aus.<sup>771</sup> Auf theoretischer Ebene wird dadurch eine Apologie der fiktionalen Rede von Gott konsistenter und symbolisierende Fiktionen lassen sich in die Entwicklungsgeschichte und die Kultur als Zwischenwelt als genuine Formen der Wirklichkeitsdeutung einzeichnen. Auf der praktischen Ebene verhindert das Bewusstsein um die eigene Fiktionalität jeden Alleingültigkeitsanspruch einer Apologie. Möglich ist allein die relative Justifizierung der eigenen Deutungsansätze.

Diese Justifizierung soll nun abschließend vorgenommen werden. Nicht nur lässt sich dadurch die fiktionale Rede von Gott gegenüber der Religionskritik plausibilisieren. Auch das Proprium eines fiktionstheoretischen Ansatzes in der Theologie lässt sich dadurch weiter herausstellen und für den innertheologischen Diskurs weiter profilieren.

Gelingt die Justifizierung, wäre damit gezeigt, dass es sich bei symbolisierenden Fiktionen um legitime, nicht auf Wunschenken basierende, Deutungsmuster für die Wirklichkeit handelt, die nicht per se der Religionskritik zum Opfer fallen. Kurz, es würde deutlich werden, dass es sich bei der Rede von Gott um eine vernünftige Wirklichkeitsdeutung handelt. Grundlage der Justifizierung ist das hier entwickelte Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott, nach dem symbolisierende Fiktionen das Unsagbare mithilfe sinnlicher Anreicherung und Komplexitätsreduzierung der Wirklichkeit sagbar machen. Diese symbolisierenden Fiktionen werden dann im Raum der Kultur als Zwischenwelt in einem Anerkennungs- und Aushandlungsprozess tradiert, verhandelt und ihre Deutungsmöglichkeiten ‚trainiert‘. Von anderen Fiktionsarten unterscheiden sie sich aufgrund ihres Bezugs zur Idee des Unbedingten, durch den sie sich ihrer Fiktionalität und unzulänglichen Repräsentation bewusst sind und ihr Anlass letztlich unableitbar ist.

771 S. dazu ausführlich Kapitel IV.4.

## IV.4 Die Justifizierung symbolisierender Fiktionen

### IV.4.a Hinführung

Wie die Auseinandersetzung mit dem literarischen Darwinismus im ersten Kapitel gezeigt hat, ist jede Wirklichkeitsdeutung von metaphysischen Vorannahmen geprägt.<sup>772</sup> Wie bereits erwähnt, wird unter ‚Metaphysik‘ dabei die Frage nach dem Ganzen der Wirklichkeit und die Stellung des Menschen darin verstanden.<sup>773</sup> Mit anderen Worten gesagt, findet jede Wirklichkeitsdeutung im Rahmen eines metaphysischen Systems statt, das den Menschen im Verhältnis zum Ganzen verortet. Folglich nimmt auch jede symbolisierende Fiktion ihre Deutung in einem metaphysischen Rahmen vor. Im Falle symbolisierender Fiktion kann dieser Rahmen als (christlicher) Theismus verstanden werden.<sup>774</sup> Der metaphysische Abschlussgedanke, auf dem das metaphysische System des Theismus aufbaut, ist der Gottesgedanke.<sup>775</sup> Will

772 S. dazu vor allem Kapitel I.4.d).

773 Eine zentrale Aufgabe der Metaphysik ist dementsprechend Antworten auf die Fragen nach der Beschaffenheit der Wirklichkeit und dem Verhältnis zwischen den Gegenstände der Wirklichkeit zu finden (vgl. Tetens, *Gott denken*, S. 16). Da es sich bei diesen Antworten um Fiktionen handelt (s.u.), sind sie ebenfalls als ein Ausdruck der Deutung der Wirklichkeit zu verstehen.

774 Wie bereits erwähnt, soll unter ‚Theismus‘ hier ein metaphysisches System verstanden werden, das mithilfe der Rede von Gott die Wirklichkeit deutet. In diesem weiten Sinne könnte man beispielsweise auch Hartmut von Sass Ansatz des „Atheistisch glauben“, demzufolge die Rede von Gott und der Glaube einen Perspektivwechsel im Blick auf die Wirklichkeit nach sich zieht, als eine Variante des Theismus verstehen (s. dazu ausführlich Hartmut von Sass, *Atheistisch glauben: Ein theologischer Essay*, 1. Auflage, Fröhliche Wissenschaft 208 (Berlin: Matthes & Seitz Berlin, 2022). Auch wenn hier ein weiter Begriff des Theismus angesetzt ist, wird in den Ausführungen deutlich, dass es sich dabei um einen bestimmten christlich-liberalen, fiktionstheoretisch informierten Theismus handelt.

775 Es ist unbestritten, dass der Gottesgedanke auch in der Metaphysik viele verschiedene Varianten kennt. Für Beispiele, wie sie im Rahmen des metaphysischen Ansatzes vertreten werden s. Evers, „Neuere Tendenzen in der deutschsprachigen evangelischen Dogmatik“, Sp. 15–17. Eine genaue Bestimmung des Gottesgedanken ist für die Justifizierung symbolisierender Fiktionen im vorliegenden Kontext nur insofern nötig, als dass es sich dabei um eine Variante (oder fiktionstheoretisch ausgedrückt um eine Instanziierung) handelt, die die grundsätzliche Denkbarkeit der jeweiligen symbolisierenden Fiktionen und damit auch ihre Vernünftigkeit und Plausibilität (mit-)begründen kann (vgl. Ulrich Barth, „Die religiöse Selbstdeutung der praktischen Vernunft.“ In *Gott als Projekt der Vernunft*, S. 278).



man nun die symbolisierenden Fiktionen, aus denen die Rede von Gott besteht, justifizieren, dann bietet es sich mit Blick auf die apologetische Stoßrichtung der vorliegenden Studie an, den Theismus in der metaphysischen Gegenüberstellung mit dem (reduktionistischen) Naturalismus zu plausibilisieren.

Dieses Vorgehen bietet sich aus zwei Gründen an. Zum einen stellt der Theismus, wie gesagt, den metaphysischen Rahmen, in dem die symbolisierenden Fiktionen die Wirklichkeit und die Stellung des Menschen darin deuten. Ist der Rahmen plausibilisiert, können auf dieser Grundlage auch die anderen symbolisierenden Fiktionen justifiziert werden.<sup>776</sup> Zum anderen kann durch die Verlagerung in die Metaphysik eine Gegenüberstellung mit einer naturalistischen Wirklichkeitsdeutung durchgeführt werden. Der metaphysische Abschlussgedanke des Naturalismus besteht darin, dass sich die gesamte Wirklichkeit allein mithilfe der Naturwissenschaften erklären lässt<sup>777</sup> und die Gegenüberstellung mit dem Naturalismus ist deswegen sinnvoll, weil er die stärksten Anfragen an den Theismus aus sich heraussetzt<sup>778</sup>. Deshalb stellt er auch, wie bereits erwähnt, oft den metaphysischen Rahmen für die Religionskritik.<sup>779</sup> Das gilt vor allem für seine streng reduktionistische Variante, weshalb auch diese im Folgenden für die Gegenüberstellung mit dem Theismus genutzt wird. Kann der Theismus in der direkten Gegenüberstellung mit dem Naturalismus bestehen, dann ist das kein geringer Beitrag zur Justifizierung der fiktionalen Rede von Gott.

776 Wie sich unten zeigen wird, ist auch die Plausibilisierung eines metaphysischen Abschlussgedanken eine Form der Justifizierung.

777 Der Naturalismus verallgemeinert damit das Vorgehen des methodischen Atheismus in der (Natur-)Wissenschaft. Seit Pierre-Simon Laplace (1749–1827) besagt der methodische Atheismus, dass die Naturwissenschaften die Existenz oder das Handeln Gottes nicht als Hypothese brauchen, um die Welt angemessen beschreiben zu können. Da die Naturwissenschaften mit diesem Ansatz sehr erfolgreich waren, hat er in weite Bereiche der philosophischen Theoriebildung ebenfalls Einzug gehalten (vgl. Tetens, „Der Gott der Philosophen,“ S. 3f.) und es wird vom methodischen Atheismus der (Natur-)Wissenschaften auf einen metaphysischen Atheismus geschlossen (vgl. Tetens, „Der Gott der Philosophen,“ S. 6), wie es bei Dennett mustergültig der Fall ist.

778 Vgl. Tetens, *Gott denken*, S. 7.

779 Es gibt verschiedene Varianten des Naturalismus. Für einen kurzen Überblick s. Tim Lewens, „A Surfeit of Naturalism.“ *Metaphilosophy*, Vol. 43, Nos. 1–2 (2012). Hier wird ein reduktionistischer Naturalismus diskutiert, wie er im Rahmen des Literarischen Darwinismus oder von Daniel Dennett vertreten wird.

Voraussetzung für dieses Vorgehen ist ein Metaphysikverständnis, das nach dem Ganzen der Wirklichkeit und der Stellung des Menschen darin fragt, ohne daraus letztgültige Beweise ableiten zu wollen. Vielmehr können Theismus und Naturalismus auf metaphysischer Ebene genau deswegen miteinander verglichen werden, weil ihre jeweiligen Abschlussgedanken nicht letztgültig beweisbar sind.<sup>780</sup> Auf diese Weise kann auch im viel zitierten „nachmetaphysischen Zeitalter“<sup>781</sup> und angesichts des mitunter schwierigen Verhältnisses der Theologie mit der Metaphysik<sup>782</sup> metaphysisch gearbeitet werden. Das weist aber auch darauf hin, dass die Metaphysik fiktionaler Natur im Sinne der obigen Bestimmung des Fiktionsbegriffs ist. Ihre Gegenstände sind abstrakt und ihre Funktion ist es, die Komplexität der Wirklichkeit zu reduzieren und intelligibel zu machen.<sup>783</sup> Die Fiktionalität der Metaphysik wird im Folgenden durch die Gegenüberstellung von Theismus und Naturalismus weiter vertieft.

Das Vorgehen der Gegenüberstellung ist angelehnt an die kantische Tradition, die metaphysische Gedanken aufgrund ihrer theoretischen und praktischen Plausibilität und Konsequenzen bewertet.<sup>784</sup> Angesichts der Fülle metaphysischer Fragestellungen werden die theistische und naturalistische Deutung solcher Phänomene gegenübergestellt, die bereits im Verlauf der vorliegenden Studie thematisiert wurden und die dabei helfen, die fiktionale Rede von Gott weiter zu profilieren. Außerdem stellen die Herausforderungen, vor die diese Phänomene stellen,

**780** Vgl. Tetens, „Der Gott der Philosophen,“ S. 10f. Die Plausibilität der jeweiligen Abschlussgedanken wird in Kapitel IV.4.b) ausführlich diskutiert.

**781** Zur Kritik an der Rede vom „nachmetaphysischen Zeitalter“ s. Ulrich Barth, „Letzte Gedanken: Dieter Henrichs Umformung der Metaphysik in Lebensdeutung.“ In Barth, *Gott als Projekt der Vernunft* (s. Anm. 715), S. 472f.

**782** Als ein Beispiel für eine kritische Verhältnisbestimmung von Metaphysik und Theologie, nach der die Metaphysik erst für die Zwecke der Theologie angepasst werden muss s. Ulrich H. J. Körtner, „Nicht der Philosophen Gott? Denken Gottes zwischen Mythos und Metaphysik.“ In *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne*, hrsg. v. Markus Knapp und Theo Kobusch, 1. Auflage, Theologische Bibliothek Töpelmann 112 (Berlin, New York: De Gruyter, 2001).

**783** Hier zeigt sich wieder der Berührungspunkt zu Kants Verständnis von Totalitätsideen als Fiktionen in Kapitel IV.2.b).

**784** Das ist beispielsweise das Vorgehen des bereits erwähnten Holm Tetens, an dem sich die folgenden Ausführungen orientieren, da er die metaphysische Gegenüberstellung von Theismus und Naturalismus mustergültig durchgeführt hat.

Fragen dar, die sich unabhängig vom theistischen Fiktionsspiel stellen und die intersubjektiv, extradiegetisch einzusehen sind, wie es die Justifizierung von symbolisierenden Fiktionen auch fordert. Es wird sich zeigen, dass für die Plausibilisierung respektive Justifizierung des theistischen Systems symbolisierende Fiktionen eine wichtige Rolle spielen, womit sich an ihnen beispielhaft die Justifizierung symbolisierender Fiktionen vorführen lässt.

Als erstes Phänomen wird für die metaphysische Gegenüberstellung die theoretische Güte der jeweiligen Abschlussgedanken des (reduktionistischen) Naturalismus und des (fiktionstheoretisch fundierten) Theismus diskutiert. Das ist deswegen interessant, weil dabei deutlich werden wird, wie das Proprium symbolisierender Fiktionen zur Plausibilisierung des Theismus beitragen kann. Sodann wird das Phänomen der Qualia von Erfahrungen thematisiert. Nicht nur sind Qualia ein zentraler Streitpunkt zwischen Antireduktionismus und Reduktionismus und damit zwischen Theismus und Naturalismus. Sie sind auch zentral für ein angemessenes Verständnis der religiösen Erfahrung. Als Nächstes wird die Debatte um die Teleologie dargestellt. Auch sie hat eine antireduktionistische Pointe und erlaubt eine Deutung der Ausbildung der Fiktion als Ermöglichungsgrund der Rede von Gott. Es folgen Überlegungen zum Phänomen der Freiheit, das einerseits konstitutiv für die Fiktion ist und andererseits durch Fiktion ermöglicht wird. Zudem hat es ebenfalls eine antireduktionistische Pointe. Zu guter Letzt wird das Phänomen des Leids diskutiert, das eine große Herausforderung für den Theismus darstellt, aber auch vorführt, wie symbolisierende Fiktionen im Gegensatz zu naturalistischen Fiktionen den Druck des Absolutismus der Wirklichkeit relativieren können.

Für die jeweiligen naturalistischen Positionen wird einmal mehr Dennett als Referenzautor dienen, da sein Entwurf hinlänglich bekannt ist und gleichzeitig als paradigmatisch für eine Wirklichkeitsdeutung im Rahmen des reduktionistischen Naturalismus stehen kann. Ziel der Gegenüberstellung ist es allerdings nicht, den Naturalismus als das notwendigerweise schlechtere metaphysische System darzustellen. Vielmehr soll durch die Gegenüberstellung gezeigt werden, dass der Theismus auch im direkten Vergleich mit dem Naturalismus als eine vernünftige Wirklichkeitsdeutung neben anderen gelten kann.

Außerdem wird deutlich, wie groß die Deutungsleistung fikionalisierender Symbole ist und welche Vorteile mit dem Festlegen auf die jeweiligen Fiktionen verbunden sind. Dadurch werden die symbolisierenden Fiktionen noch mehr in die allgemeine Wirklichkeitsdeutung des Menschen eingebunden, was gleichbedeutend mit der kulturellen Einbindung der Theologie in die Kultur als Zwischenwelt ist. Zusätzlich wird der Mehrwert einer Ergänzung des subjektivitäts- beziehungsweise kulturtheoretischen Ansatzes mit metaphysischen Überlegung vorgeführt. Vor allem aber folgen die Ausführungen der zweiten Stoßrichtung der vorliegenden Studie und entwerfen eine fiktionstheoretisch basierte Apologie, die zeigt, dass das Phänomen der Fiktion im Allgemeinen und die Fiktionalität der Rede von Gott im Besonderen nicht notwendigerweise ein religionskritisches Argument darstellen.

#### IV.4.b Die Fiktionalität metaphysischer Abschlussgedanken

Wie alle metaphysischen Systeme müssen auch der Theismus und Naturalismus auf Abschlussgedanken aufbauen, die stets nur abstrakt zu fassen sind. Gleichzeitig treffen sie denkbar globale Aussagen über die Wirklichkeit, deren ‚Wahrheit‘ niemals unter den Bedingungen des menschlichen Erkenntnisvermögens und des eigenen metaphysischen Systems mit Sicherheit festgestellt werden können.<sup>785</sup> Mit Blick auf die kantische Beurteilung von Totalitätsgedanken und der oben ausgeführten Bestimmung des Fiktionsbegriffs können Abschlussgedanken und mit ihr die Metaphysik im Allgemeinen als eine Form der Fiktion verstanden werden. Als Fiktionen müssen sie justifiziert und können nicht falsifiziert, geschweige denn verifiziert werden. Es lässt sich also nicht ausschließen, dass sie sich letzten Endes als unwahr erweisen. Doch trifft das den Theismus genauso wie den Naturalismus. Die eingangs erwähnte potentielle religiöse und theologische Unsicherheit angesichts der Fiktionalität der Rede von Gott beziehungsweise des fiktio-

<sup>785</sup> Wie bereits in Kapitel I.4.d) festgestellt wurde, lässt sich grundsätzlich kein System von innen heraus letztgültig beweisen.

nenalen Charakters des Theismus ist demnach kein Spezifikum *religiöser* metaphysischer Systeme.

Allerdings zeigt sich auf der theoretischen Ebene der Gegenüberstellung von Theismus und Naturalismus, dass der Theismus durch ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott die von der Fiktion ausgelöste Unsicherheit durchschauen und aufarbeiten kann, wie oben bereits angedeutet wurde. Der Naturalismus hingegen ist nicht in der Lage dazu, den fiktionalen Charakter seines Letztgedankens zu durchschauen.

Denn im Rahmen des Naturalismus mit seinem positivistischen Wissenschaftsverständnis kann die Annahme einer vollständig naturwissenschaftlich erklärten Wirklichkeit eigentlich nur eine Art der induktiven Hypothese sein, bei der von der Erfahrung der einzelnen Erfolge der Naturwissenschaft auf ihre allgemeine Erfolgswahrscheinlichkeit geschlossen wird. Wie die wissenschaftstheoretische Debatte des 20. Jahrhunderts jedoch gezeigt hat, lässt sich nicht mit letzter Sicherheit vom Besonderen auf das Allgemeine schließen.<sup>786</sup> Deshalb ist der naturalistische Abschlussgedanke im eigenen Theorierahmen letztlich uneinholbar und muss daher abstrakt respektive fiktional bleiben. Diese Uneinholbarkeit kann der Naturalismus aber nicht ‚zugeben‘, da er eigentlich erst durch die Erfüllung seiner Zukunftshoffnung der vollständigen naturwissenschaftlichen Erklärung seinen Abschlussgedanke ‚verifizieren‘ könnte und erst dann den Ansprüchen seines eigenen Wissenschaftsverständnisses gerecht werden würde.<sup>787</sup> Auf eine ähnliche Selbstundurchsichtigkeit hat auch schon der Philosoph Friedrich Albert Lange (1828–1875) in seiner „Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart“ im Jahre 1866 hingewiesen.<sup>788</sup> Lange stellt fest, dass das Zusammenfassen von einzelnen Sinnesdaten zu einem (natur-)wissenschaftlichen System eine syn-

786 Das hat Karl Popper in seiner Auseinandersetzung mit dem Wiener Kreis herausgearbeitet. Für eine kurze Darstellung des sogenannten „Induktionsproblems“ s. Kornmesser und Büttemeyer, *Wissenschaftstheorie*, S. 54–56.

787 Der Begriff der Verifizierung war das Leitkonzept des Wiener Kreises, der den Positivismus in der Wissenschaftstheorie stark gemacht hat. Für eine kurze Darstellung des Verifikationsprinzips (s. ebd., S. 47–49).

788 Der Materialismus und der reduktionistische Naturalismus verfolgen die gleichen Anliegen (vgl. Tetens, „Der Gott der Philosophen“, S. 8f.).

thetische Leistung ist, die epistemologisch auf das gleiche „dichterische“ Wirken des Subjekts zurückzuführen ist wie ideale, sprich nicht-sinnliche, Vorstellungen. Schließlich haftet beiden Vorgängen ein spekulatives Moment an.<sup>789</sup> Der Naturalismus heute möchte diesen subjektiven Anteil aller Erkenntnis einhegen, indem er ihn ebenfalls naturalisiert, was sich bei Dennett ausführlich studieren lässt.

Wie in Kapitel II bereits dargestellt wurde, ist für Dennett jede Wirklichkeitsdeutung sowie jedes kulturelle Phänomen eine Form der nützlichen Fiktion, worunter er eine unwahre Illusion versteht. Illusion ist sie deswegen, weil sämtliche vermeintlich kreativen und produktiven Aktivitäten des menschlichen Geistes auf die blinden Prozesse der egoistischen Selbstvermehrung der Meme zurückzuführen sind und der Mensch nicht viel mehr als der Wirt der Meme ist. Der naturalistische Abschlussgedanke wäre dementsprechend auch ‚nur‘ eine nützliche Fiktion, was sehr nah an eine Selbstdurchsichtigkeit heranreicht. Dennett sieht in seinem Wirklichkeitsverständnis jedoch die konsequente wissenschaftliche Schlussfolgerung aus der neodarwinistischen Evolutionstheorie und wirft allen anderen Ansätzen Unwissenschaftlichkeit und Verfangenheit in veralteten religiösen und metaphysischen Denkmustern vor.<sup>790</sup> Alle Probleme, die als Argumente gegen ein solch reduktionistisches Wirklichkeitsverständnis angeführt werden, wie etwa das Qualia-Problem, sind letztlich (natur-)wissenschaftlich lösbar, sobald „wir“ den nötigen Fortschritt erreicht haben.<sup>791</sup>

Allerdings ist dieses „wir“ entlarvend. Denn ein „wir“ gibt es laut Dennett eigentlich nicht, nur blinde Prozesse, die ziellos ablaufen.<sup>792</sup> Demnach könnten auch nicht „wir“ einen wissenschaftlichen Fortschritt erreichen, den naturalistischen Abschlussgedanken formulieren und ihn als Illusion durchschauen. All das wären allein Meme, die dem Subjekt diese Durchsichtigkeit vorspielen, während die Wirklichkeit eigentlich ganz anders eingerichtet sein könnte. Warum sollte ausgerechnet der

789 Vgl. Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart: Zweites Buch. Geschichte des Materialismus seit Kant*, mit der Unterstützung von Alfred Schmidt, 1. Auflage (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974), S. 981f.

790 Vgl. Dennett, *Von den Bakterien zu Bach – und zurück*, S. 79–81.

791 Vgl. ebd., S. 387.

792 S. dazu ausführlich Kapitel II.3.

Naturalismus die Wirklichkeit angemessen beschreiben, wo es doch viele andere metaphysischen Meme, wie den Idealismus, gibt, die ebenfalls um ihre egoistische Vermehrung kämpfen? Ebenso können Meme sich auch nicht selbst durchschauen, weil sie keine selbstbewussten Subjekte sind, sondern nur metaphorisch für blinde Prozesse stehen.<sup>793</sup>

Hinzu kommt die Frage, wie genau eigentlich Meme oder das illusorische Selbst die Wirklichkeit erkennen können. Vermutlich müsste auch dafür die Evolutionstheorie als Erklärungsschablone herangezogen werden, um Dennetts Anspruch an ‚Wissenschaftlichkeit‘ zu genügen. Wie aber schon in Kapitel I.2.d) gesehen, kann im Rahmen der evolutionären Erkenntnistheorie gar nicht der Anspruch erhoben werden, dass das Subjekt (oder ein Mem) die Wirklichkeit tatsächlich erfasst. Die ‚Erkenntnisorgane‘ sind schließlich allein darauf ausgerichtet, das Überleben des Lebewesens zu sichern. Man könnte zwar argumentieren, dass die Überlebenschancen steigen, je höher die Übereinstimmung zwischen subjektiver Erkenntnis und der Wirklichkeit ist. Doch zeigt schon der Verweis auf das in Kapitel I.3.c) vorgestellte Konzept des *Hyperactive Agency Detection Devise* (HADD), dass die menschlichen Erkenntnisorgane laut der evolutionären Erkenntnistheorie weniger auf Übereinstimmung mit der Wirklichkeit und mehr auf möglichst schnelle Reaktion auf potentielle Gefahr ausgelegt sind.<sup>794</sup> Es besteht also theorieintern die nicht zu vernachlässigende Wahrscheinlichkeit, dass die menschliche Erkenntnis gar nicht die Wirklichkeit trifft, was auch Vaihingers Schlussfolgerung aus seinen evolutionstheoretischen Überlegungen ist.<sup>795</sup> Für eine naturalistische Erkenntnis- beziehungsweise Wissenschaftstheorie ist das allerdings ein tiefgreifendes Problem, weil dadurch fraglich wird, inwieweit die naturalistisch gedachte Wirklichkeit, die aus blinden, zufälligen Prozessen besteht, überhaupt

793 Zu den Problemen, die mit dem Mem-Begriff verbunden sind, s. Kapitel II.2. und Kapitel II.3.

794 Wie in Kapitel I.3.c) ausgeführt, beschreibt das HADD die menschliche Tendenz lieber zu viel *Agency* als zu wenig anzunehmen. Ein Rascheln im Gebüsch könnte der Wind sein, aber auch eine tödliche Schlange, weshalb es überlebensförderlicher ist, eine potentielle Gefahr wahrzunehmen und darauf zu reagieren, anstatt das Rascheln auf den Wind zurückzuführen. Das HADD wird mitunter als möglicher Ursprung religiöser Vorstellungen in Betracht gezogen, was zu seiner Popularität unter Reduktionistinnen führt.

795 S. dazu vor allem Kapitel III.4.

intelligibel ist. Die Intelligibilität der Wirklichkeit ist jedoch die Voraussetzung für jede Wissenschaft und wenn sie nicht gegeben ist, dann kann es auch keine ‚wahre‘ Wissenschaft geben.<sup>796</sup> Dennetts Memtheorie erweist sich so als eine Form des Panfiktionalismus, dem genau die Reibung mit der Wirklichkeit fehlt, die er eigentlich mit dem Verweis auf das „wissenschaftliche Weltbild“ sicherstellen will.

In Anbetracht dieser systeminternen schwer auflösbaren erkenntnistheoretischen Unschärfe müsste man umso mehr in Betracht ziehen, dass der Naturalismus nur ein erfolgreiches Mem ist und die Naturwissenschaften aus evolutionär-erkenntnistheoretischen Gründen niemals die gesamte Wirklichkeit beschreiben werden können. Dennett kann sich also entweder als Sprachrohr von sich im Vermehrungskampf befindenden Memen verstehen, womit die Illusionsthese schlicht eine ‚Strategie‘ in diesem Kampf wäre. Oder er muss die Gültigkeit des Naturalismus einfach setzen, ohne dies systemintern noch einmal einholen zu können. Letzteres weist Ähnlichkeiten zum Offenbarungspositivismus auf. So oder so wäre keine Selbstdurchsichtigkeit auf dem Niveau des Theismus gegeben, was im direkten Vergleich der beiden metaphysischen Systeme dem Theismus zu Gute kommt. Das Proprium der symbolisierenden Fiktionen, wie sie im Rahmen eines angemessenen Verständnisses der Fiktionalität der Rede von Gott entwickelt wurde, erweist sich so als wertvolle argumentative Ressource für die apologetische Justifizierung des Theismus und damit für die Justifizierung aller symbolisierenden Fiktionen.

#### IV.4.c Das Problem der Qualia

Das Problem der Qualia von Erfahrungen ist Teil der größeren Debatte um das Verhältnis von Körper und Geist, die schon in Kapitel I.4.d) angeklungen ist und in Kapitel II.2.c) als Kontext für die Ausführungen zum narrativen Selbst vorgestellt wurde. Es wurde deutlich, dass sich das Selbst nicht auf biochemische Prozesse im Gehirn oder auf blinde, selbst-reproduzierende Prozesse reduzieren lässt. Vielmehr ist das narrative Selbst genuiner Bestandteil der subjektiven Bewältigung

796 Vgl. Nagel, *Geist und Kosmos*, S. 31.



der Wirklichkeit, indem es ausgehend vom basalen Selbst Erfahrungen in den subjektiven Erfahrungshorizont einordnet, sie so für das Subjekt intelligibel macht und gleichzeitig ein Selbst-Verständnis ermöglicht. Es ist dieses Selbst, das das Subjekt der Rede von Gott ist.

Mit Blick auf das oben ausgeführte Verhältnis von Fiktion und Narration muss nun ergänzt werden, dass dieses Selbst ebenfalls einen fiktionalen Charakter hat. Das tut aber seiner realistischen Existenz im Sinne eines abstrakten Gegenstandes keinen Abbruch. Damit ist ein klarer Unterschied zu Dennett markiert, der in der Fiktionalität des Selbst seine Unwirklichkeit erkennt.<sup>797</sup>

Vor diesem Hintergrund ist die Frage nach den Qualia zu diskutieren. Das sogenannten Qualia-Problem ist aus zweierlei Gründen von besonderem Interesse für die Theologie im Allgemeinen und die Apologie im Besonderen. Zum einen wurde bereits die religiöse Qualität einer Erfahrung als Anlass für das religiöse Fiktionsspiel beschrieben und kurz skizziert, wie Qualia zustande kommen. Dies gilt es nun weiter auszuführen, um ein angemessenes Verständnis der religiösen Erfahrung als Anlass für ein theistisches Fiktionsspiel zu begründen. Zum anderen entzündet sich vor allem an den Qualia die Debatte um die Möglichkeit, subjektive Phänomene des Geistes auf (vermeintlich) objektive naturwissenschaftliche Beschreibungsformen zu reduzieren. Würde sich eine solche Reduktion als möglich erweisen, wäre das ein starkes Argument für den naturalistischen Abschlussgedanken. Schließlich würde das dafür sprechen, dass sich tatsächlich die gesamte Wirklichkeit rein naturwissenschaftlich beschreiben ließe, selbst das Subjektive. Ein fiktionales Modell des Inneren des Anderen, wie es im ersten Kapitel beschrieben wurde, wäre dann nicht nötig. Umgekehrt würde die Unmöglichkeit einer Reduktion des Subjektiven ein starkes Argument gegen den naturalistischen Abschlussgedanken und für Alternativen, wie den theistischen Abschlussgedanken, sprechen, aus dessen Perspektive es kein Qualia-Problem gibt. Nichtsdestotrotz besteht das Qualia-Problem und das übergeordnete Körper-Geist-Problem auch unabhängig des religiösen Fiktionsspiels und von apologetischen Debatten und wird in der Philosophie des Geistes ausführlich

797 S. dazu Kapitel II.3.

diskutiert.<sup>798</sup> Die Debatte wird nicht zuletzt deswegen so ausführlich geführt, weil sich an ihr das wissenschaftstheoretische Verhältnis von philosophischer und naturwissenschaftlicher Untersuchung des Menschen beziehungsweise des menschlichen Geistes studieren lässt.<sup>799</sup>

Für Dennett sind Qualia ein Beispiel für vorwissenschaftliche Alltagstheorien. In Anschluss an David Humes (1711–1776) Kausalitätstheorie argumentiert er, dass es sich bei der Zuschreibung von Qualia um eine Art Beobachtungsfehler handelt. Beobachtet man beispielsweise, wie jemand den Lichtschalter umlegt und die Deckenlampe aufleuchtet, geht man davon aus, dass die Handlung des Lichtschalterumlegens die Ursache für das Aufleuchten der Lampe ist. Was man aber eigentlich ‚nur‘ gesehen hat, ist die Abfolge zweier Ereignisse. Die Ursachenzuschreibung geschieht laut Hume im beobachtenden Subjekts und ist nicht unmittelbar Gegenstand der Beobachtung. Da man aber darauf geprägt wurde, einem Ereignis immer eine äußere, vermeintlich beobachtbare Ursache zuzuschreiben, ist es kontraintuitiv, die Ursachenzuschreibung auf das Innere des Menschen zu verlegen. Übertragen auf das Qualia-Problem bedeutet das, dass wir die Qualität der Erfahrung einer scharfen Peperoni intuitiv der Peperoni selbst zuschreiben und nicht der eigenen inneren Erwartungshaltung, nämlich, dass die Peperoni scharf sein muss. Wird die Peperoni jedoch auf ihre Schärfe hin naturwissenschaftlich untersucht, kann die Erfahrungsqualität der Schärfe nicht gefunden werden. Genauso wenig ließe sich die Schönheit eines Sonnenuntergangs durch die Untersuchung der Sonne und ihrer

798 Für einen aktuellen Überblick zum Körper-Geist-Problem, der aus medizinischer Sicht auf das Problem eingeht und auch die verschiedenen Sub-Disziplinen der Neurowissenschaften darstellt s. David Låg Tomasi, *Critical neuroscience and philosophy: A scientific re-examination of the mind-body problem* (Cham: Palgrave Macmillan, 2020).

799 Für einen ideengeschichtlichen Überblick und einer sprachphilosophischen Kritik des Zusammenspiels von Neurowissenschaften und Philosophie s. Maxwell R. Bennett et al., *Die philosophischen Grundlagen der Neurowissenschaften*, 2. Auflage (Darmstadt: WBG (Wiss. Buchges.), 2012). Für eine Darstellung der Grenzen und Chancen des Dialogs zwischen Philosophie und Neurowissenschaften s. Dieter Sturma, Hrsg., *Philosophie und Neurowissenschaften*, 1. Auflage, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1770 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006). Für eine Beschreibung des Aufstiegs der Neurowissenschaften und ihr Verhältnis zu den Sozial- und Kulturwissenschaften s. Nikolas S. Rose und Joelle M. Abi-Rached, *Neuro: The new brain sciences and the management of the mind* (Princeton: Princeton University Press, 2013).

Rotation um die Erde finden oder das Bewundernswerte eines Beethoven-Konzerts in den einzelnen Schallwellen der Töne. Wenn man also der Qualität einer Erfahrung nachspürt, folgt man der falschen Erwartungshaltung, dass die Ursache der Qualität im Gegenstand und nicht im Subjekt liegt. Da die Ursache entsprechend nicht naturwissenschaftlich messbar ist, muss sie laut Dennett innerhalb des wissenschaftlichen Weltbildes als Illusion gelten,<sup>800</sup> die in einer vollständigen Beschreibung der Wirklichkeit nicht fehlen würde. Wie ihn Kapitel II.2.c) gesehen, gilt das bei Dennett nicht nur für Qualia, sondern für die gesamte Ich-Perspektive. Für Dennett ist sie zu fehleranfällig und kann deswegen vom verobjektivierenden, wissenschaftlichen Zugang der „Heterophänomenologie“ verlustlos ersetzt werden.<sup>801</sup>

Unklar ist, wie sich Dennett sicher sein kann, dass die Ergebnisse der Heterophänomenologie selbst keine Illusion sind. Schließlich bestehen auch sie nur aus Memen, die um ihr Überleben kämpfen. Es zeigt sich hier, wie weit der Panfiktionalismus, der aus Dennetts Memtheorie und der undurchschauten Fiktionalität des metaphysischen Abschlussgedanken folgt, reicht. Ebenso wird deutlich, wie eng die metaphysische Rahmensetzung und die damit zusammenhängenden weiterführenden Gedanken verbunden sind. Inwieweit Qualia also tatsächlich ‚rein objektiv‘ beschreibbar sind, bleibt also zumindest fraglich. Verschärft wird diese Anfrage an reduktionistischen Naturalismus dadurch, dass sich die Qualia-Frage plausibel antireduktionistisch bearbeiten lässt, wie sich in der Auseinandersetzung mit dem US-amerikanischen Philosophen Thomas Nagel (\*1937) zeigen lässt.

Nagel gilt als einer der profiliertesten Vertreter des Antireduktionismus in der Philosophie des Geistes.<sup>802</sup> Ein zentraler Aspekt seiner Arbeit dreht sich um das Qualia-Problem.<sup>803</sup> Folgt man Nagel, lassen sich zwei Thesen des Qualia-Problems ausmachen, die eng miteinander

<sup>800</sup> Vgl. Dennett, *Von den Bakterien zu Bach – und zurück*, S. 389–391.

<sup>801</sup> Vgl. ebd., S. 385f.

<sup>802</sup> Vgl. Michael Chorost, „Where Thomas Nagel Went Wrong: The philosopher’s critique of evolution wasn’t shocking. So why is he being raked over the coals?“, zuletzt geprüft am 29.05.2020, <https://www.chronicle.com/article/Where-Thomas-Nagel-Went-Wrong/139129>.

<sup>803</sup> Für die ausführliche Darlegung des Antireduktionismus Nagels s. Nagel, *Geist und Kosmos*.

zusammenhängen. Die erste These besagt, dass jedes bewusste Lebewesen Erfahrungen auf seine eigene besondere subjektive Weise erlebt. Das liegt in der unterschiedlichen sinnlichen Wahrnehmung und der jeweiligen Verarbeitung dieser Wahrnehmung der einzelnen Lebewesen begründet. Es fühlt sich anders an, eine Fledermaus zu sein, wie es sich anfühlt, ein Mensch zu sein. Egal wie sehr ich als Mensch versuche, mich in eine Fledermaus hineinzusetzen, kann ich immer nur vor dem Hintergrund meiner eigenen (menschlich-sinnlichen) Erfahrungen sagen, wie es für *mich* wäre, eine Fledermaus zu sein. Die Qualität des Fledermausseins bleibt mir aufgrund meines limitierten Bewusstseins aber prinzipiell verborgen.<sup>804</sup>

Das bedeutet aber nicht, dass mir die Qualia anderer Lebewesen völlig unzugänglich sind. Denn je ähnlicher ich dem anderen Lebewesen in meiner Sinneswahrnehmung und Datenverarbeitung bin, desto einfacher ist es, mich in das andere Subjekt hineinzusetzen. Höre ich gemeinsam mit anderen Menschen ein Beethoven-Konzert, ist es nicht unwahrscheinlich, dass meine Nachbarin ähnlich von der Musik beeindruckt ist wie ich. Die Qualität der Erfahrung eines Menschen ist also nicht ausschließlich privat beziehungsweise intersubjektiv völlig unnachvollziehbar.<sup>805</sup> Außerdem hat jede Erfahrung auch objektive Elemente, die sich allgemein beschreiben lassen. Ein Publikum hört das gleiche Konzert, die Ohren empfangen die gleichen Schallwellen, die sich nach naturwissenschaftlichen Maßstäben messen lassen. Will ich aber die Qualität der Erfahrung meiner Nachbarin mit der meinen objektiv vergleichen, stehe ich vor einem Problem. Denn es liegt in der Natur objektiver Beschreibungen, möglichst alle subjektiven Elemente

**804** Vgl. Nagel, *What is it like to be a Bat?/Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?*, S. 15–17.

**805** Vgl. ebd., S. 25. Die Unmöglichkeit einer rein privaten Beschreibung von Erfahrungen hat Wittgenstein einflussreich mit dem sogenannten „Privatsprachenargument“ begründet. Kurz zusammengefasst besagt es, dass die Bedeutung von Begriffen, mithilfe derer das Subjekt seine Erfahrungen beschreiben kann, nicht durch die introspektive Betrachtung der Erfahrungen gewonnen wird, sondern durch die intersubjektive Interaktion mit anderen Subjekten. Da das Subjekt diese intersubjektiv geteilten Begriffe gebraucht, um die eigene Erfahrung zu beschreiben, können andere Subjekte diese Beschreibung auch nachvollziehen. Eine rein private Beschreibung ist hingegen nicht möglich, da das Subjekt dafür keine ‚eigenen‘ Begriffe hat. Für eine ausführlichere Darstellung des Privatsprachenarguments s. Bennett et al., *Die philosophischen Grundlagen der Neurowissenschaften*, S. 127–136. Für die notwendige Intersubjektivität jeder Begriffsbestimmung s. Kapitel III.5.

der Beschreibung zu eliminieren, sodass sie nicht von einer einzelnen Perspektive abhängig sind. Je objektiver die Beschreibung, desto weniger spielt die individuelle Perspektive des Wissenschaftlers eine Rolle und desto valider ist das Forschungsergebnis.<sup>806</sup>

Die zweite These Nagels lautet dementsprechend, dass das Besondere einer Erfahrung für das Subjekt eben in ihrer perspektiven-abhängigen, subjektiven Qualität liegt.<sup>807</sup> Versuche ich, die Erfahrung des Beethoven-Konzerts meiner Nachbarin rein objektiv zu beschreiben, würde ich die subjektive Qualität ihrer Erfahrung nicht mit in die Beschreibung mitaufnehmen. Damit ginge aber auch der entscheidende Vergleichsmoment zu meiner Erfahrung verloren. Ich könnte nur messen, inwiefern die Schallwellen der Musik genauso ihre Ohren treffen wie meine, nicht inwieweit sie von Beethoven genauso beeindruckt ist wie ich. Darüber hinaus fehlt der Wissenschaft zur Zeit noch das Vokabular, um das Subjektive in das Objektive zu übersetzen. Antireduktionisten wie Nagel vertreten sogar die Position, dass diese Übersetzung aus den oben genannten Gründen gar nicht möglich ist.<sup>808</sup>

Beide Thesen zusammenfassend kann man sagen, dass Erfahrungen in ihrer vollen subjektiven Qualität nur dem erfahrenden Subjekt zugänglich sind. Andere Subjekte können diese Qualität zwar intersubjektiv nachfühlen, sie aber niemals umfassend objektiv beschreiben. Qualia scheinen also etwas zu sein, das sich weitgehend einer reduktionistischen naturwissenschaftlichen Beschreibung entzieht. Damit haftet aber auch dem Subjekt, dem diese Qualia zugeschrieben werden, etwas an, das sich nicht rein objektiv einholen lässt.<sup>809</sup>

Denn wenn ich die Wirklichkeit objektiv, das heißt unabhängig von meiner raumzeitlich gebundenen Ich-Perspektive und unabhängig von allen Qualia, vollständig beschreiben will, erreiche ich zwar eine ziemlich umfangreiche Deskription aller sinnlichen Phänomene. Ich kann

**806** Zur Geschichte der Objektivität in der Wissenschaft s. Lorraine Daston und Peter Galison, *Objektivität* (Berlin: Suhrkamp, 2017).

**807** Vgl. Nagel, *What is it like to be a Bat?/Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?*, S. 29–31.

**808** Vgl. ebd., S. 37–39.

**809** Ein Aspekt dieser besonders ausgezeichneten Ich-Perspektive ist die Unmöglichkeit, ob der eigenen Schmerzen zu irren, wie Hutters Argumentation in Anlehnung an Wittgenstein gezeigt hat (s. Kapitel II.4.)

auch die Person Maximilian Schalück in ihrem soziokulturellen Umfeld und ihrer aktuellen physischen Verfassung darstellen. Jedoch ist unklar, wie ich zeigen soll, dass *ich* und nur ich Maximilian Schalück bin und sonst niemand anderes, der gerade versucht, die Wirklichkeit vollständig objektiv zu beschreiben. Schließlich habe ich das, was *mich* mit meiner raumzeitlichen Gebundenheit verbunden hat, nämlich die Ich-Perspektive von Maximilian Schalück, aus der Beschreibung eliminiert. Dann würde *ich* aber in der objektiven Beschreibung nicht vorkommen, die damit unvollständig wäre. Jede objektive Beschreibung der Wirklichkeit ist abhängig von der raumzeitlich kontingenten Perspektive von *mir* und damit immer gefärbt von *meiner* subjektiven Erfahrung. Dementsprechend kann es keine rein objektive Deskription geben, sondern immer nur Annäherungen.<sup>810</sup>

Eine solche Argumentation setzt natürlich voraus, dass man den unhintergehbaren Eigenwert des Subjekts anerkennt, was bei Dennett nicht der Fall ist. Deswegen kann er auch sagen, dass einer Beschreibung der Wirklichkeit ohne Ich-Perspektive nichts fehlt. Aus fiktionstheoretischer Perspektive kann man dem, neben all den bereits genannten Schwierigkeiten mit dem reduktionistischen Ansatz, mit Blick auf die Ausführungen zu Wissenschaftsfiktionen, entgegenhalten, dass immer *ich* derjenige bin, der sich auf das Spiel einer Wissenschaftsfiktion einlässt, das wiederum von anderen Subjekten geschaffen wurde. Die Ich-Perspektive beziehungsweise das ‚Ich‘ ist deswegen immer schon im wissenschaftlichen Zugang zur Wirklichkeit zumindest performativ mitgesetzt und kann nicht aus einer wissenschaftlichen Beschreibung der Wirklichkeit eliminiert werden, selbst wenn es eine Illusion wäre.<sup>811</sup>

Folgt man diesen Argumenten, scheinen Qualia tatsächlich gegen den Reduktionismus und für die Unhintergebarkeit des Subjekts zu

**810** Vgl. Nagel, *Der Blick von nirgendwo*, S. 113–115. Für eine ausführliche Diskussion des Arguments s. Nagel, *Der Blick von nirgendwo*, S. 98–117. Nagel unterscheidet hier zwischen dem „objektiven Selbst“ das den „Blick von nirgendwo“ einnehmen und damit die Welt unabhängig von seiner raumzeitlichen Gebundenheit beschreiben kann und dem „subjektiven Selbst“, das für die nicht überwindbare Ich-Perspektive steht. In der Beschreibung der Welt stehen das objektive Selbst und das subjektive Selbst in ständiger Wechselwirkung.

**811** Wie Kapitel III.5. deutlich wurde, folgt aus der Unmöglichkeit einer vollständigen Objektivität beziehungsweise dem Eintreten in ein Fiktionsspiel nicht automatisch ein Panfunktionalismus.

sprechen. Allerdings ist der Begriff der Qualia und die Sonderstellung des Subjektiven auch unter antireduktionistischen Bedingungen keinesfalls unumstritten.<sup>812</sup>

Ein erstes Problem entsteht dabei, wenn man die Frage „Wie ist es, eine Fledermaus respektive ein Mensch zu sein?“ etwas präziser fasst. Dass es sich beim Fledermaussein und beim Menschsein um unterschiedliche Daseinsformen handelt, ist trivial und Nagel stellt zu Recht fest, dass ein Mensch niemals wissen kann, wie das Fledermaussein ist. Die Frage „Wie ist es, für einen Menschen eine Fledermaus zu sein?“ ist daher höchstens fiktiv zu beantworten. Fragt man aber präziser „Wie ist es für einen Menschen, ein Mensch zu sein?“, verkennt man, dass es sich beim ‚Menschsein‘ nicht um eine Art Rolle handelt, wie beim ‚Lehrersein‘ oder ‚Politikerinsein‘, die man annehmen und ablegen kann. Als Mensch kann ich mich fragen, wie es ist, ein menschlicher Lehrer zu sein, weil ich eben auch Nicht-Lehrer sein kann. Es gibt eine Differenz, anhand derer ich das Besondere des Lehrerseins wahrnehmen kann. Da ich nicht aufhören kann, Mensch zu sein, fehlt mir die Vergleichsgrundlage anhand derer ich meiner Beschreibung des Menschseins irgendeinen besonderen Informationsgehalt begeben kann.<sup>813</sup> Lässt sich die besondere Qualität des Menschseins aber nicht gedanklich und sprachlich fassen, kann sie auch nicht in eine Beschreibung der Wirklichkeit aufgenommen werden, auch nicht in eine antireduktionistische. Einer reduktionistischen Beschreibung ließe sich kein Vorwurf der Unvollständigkeit machen.

Diesem Einwand ist Recht zu geben. Eine globale Qualität des Menschseins lässt sich nicht fassen, nur die, ein konkreter Mensch oder genauer, ein konkretes Ich zu sein. Zwar kann man nicht Nicht-Ich sein. Doch kann man durch den intersubjektiven Austausch und die Volkpsychologie ein Gespür für den Anderen bekommen und dadurch Gemeinsamkeiten und Unterschiede zum eigenen Ich feststellen. Die Frage „Wie ist es, eine Fledermaus zu sein?“ müsste also präziser formuliert lauten „Wie ist es, eine konkrete Fledermaus (im

812 Für eine ausführliche Diskussion der verschiedenen Konzeptionen von Qualia und ihren theoretischen Schwierigkeiten in Anschluss an Wittgenstein s. Bennett et al., *Die philosophischen Grundlagen der Neurowissenschaften*, S. 366–395.

813 Vgl. Bennett et al., *Die philosophischen Grundlagen der Neurowissenschaften*, S. 378–380.

Sinne von Fledermaus A im Gegensatz zu Fledermaus B oder Mensch C) zu sein?<sup>814</sup> Nagels Argumente der Besonderheit der Erfahrung unterschiedlicher Lebewesen und der Nicht-Übersetzbarkeit von subjektiver in objektive Sprache würden dann immer noch funktionieren, auch wenn die Besonderheit der Erfahrung, ein bestimmtes Lebewesen zu sein, nur vermittelt durch allgemein subjektive Erfahrung des eigenen Seins aussagbar wäre. Die Qualität des Menschseins an sich kann folglich in einer Beschreibung der Wirklichkeit fehlen, nicht aber die des individuellen Subjektseins.

Ein zweites Problem liegt in der Zuordnung von Qualia. Da es höchst unplausibel ist, dass Qualia eigenständige Entitäten im Sinne platonischer Ideen sind, muss geklärt werden, ob sie entweder dem Gegenstand der Wahrnehmung oder der Wahrnehmung selbst zugeordnet werden müssen. Anders formuliert: Liegt der Grund für die Eindruckskraft eines Beethoven-Konzerts in den Tönen selbst oder in der subjektiven Wahrnehmung der Töne? Nagel würde für ersteres plädieren, der bereits erwähnte Neurowissenschaftler António R. Damásio beispielweise für zweiteres.<sup>814</sup> Ließen sich Qualia nicht schlüssig zuordnen, wären sie leicht als eine überflüssige Illusion abzutun, wie Dennett vorführt.

Verorten Forscherinnen den Ursprung für die Qualität der Erfahrung im Erfahrungsgegenstand, wollen sie damit üblicherweise der qualitativen Differenz der verschiedenen Erfahrungsobjekte Rechnung tragen. Die Töne ‚C‘ und ‚D‘ klingen unterschiedlich, das Holz der Stühle der Musikerinnen ist von einem anderen Braun als das ihrer Instrumente. Allerdings liegt in dieser Art der Differenz keine subjektive Besonderheit. Sie lässt sich auf die unterschiedlichen akustischen Wellenlängen sowie die Frequenzen der Töne und die unterschiedliche Pigmentzusammensetzung des jeweiligen Brauns zurückführen. Dass wiederum ein Ton mit einer bestimmten Wellenlänge und Frequenz als ‚C‘ bezeichnet oder zwischen Kastanien- und Haselnussbraun differenziert wird, ist in erster Linie sprachliche Konvention und nicht den Gegenständen inhärent.<sup>815</sup> Außerdem müssten alle genau die gleiche Erfahrung haben, wenn sie gemeinsam eine Tonabfolge hören, sollte

<sup>814</sup> Vgl. Bennett et al., *Die philosophischen Grundlagen der Neurowissenschaften*, S. 372f.

<sup>815</sup> Vgl. ebd., S. 381–383.



die Qualität tatsächlich in den Tönen selbst zu finden sein. Es ließe sich wohl leicht zeigen, dass das gesamte Publikum nicht auf identische Art und Weise auf das Konzert reagiert.

Es scheint demnach schlüssiger, die Qualität innerhalb der subjektiven Wahrnehmung zu verorten. Hier entsteht jedoch die Schwierigkeit, dass die Wahrnehmung maßgeblich von dem Gegenstand der Wahrnehmung abhängig ist. Die bloße Vorstellung eines Beethoven-Konzerts samt Orchester ist eine andere Form der Erfahrung als tatsächlich im Konzertsaal zu sitzen und die Musik sowie das Orchester direkt zu erleben. Genauso wenig kann man Helene Fischer auflegen, wenn man wissen will, wie Beethoven klingt.<sup>816</sup> Diese Bindung der subjektiven Wahrnehmung an den Gegenstand der Wahrnehmung ist wichtig, denn andernfalls wäre jede Erfahrung, die auf die Wahrnehmung folgt, willkürlich und tatsächlich privat. Was aber die sinnliche Wahrnehmung zu einer subjektiven Erfahrung macht, ist das, was die Wahrnehmung in mir auslöst. So kann ein Beethoven-Konzert bei mir als Klassikliebhaber Bewunderung auslösen, während meine Nachbarin vielleicht Black Metal bevorzugt und sich gerade langweilt. Vielleicht erinnert sie das Stück aber auch an ein schweres Kindheitstrauma und findet die Musik daher furchtbar.

Eine eindeutige Zuordnung der Qualia zu ausschließlich dem Wahrnehmungsgegenstand oder zu ausschließlich der subjektiven Wahrnehmung scheint also nicht möglich zu sein. Mit Rückgriff auf die Ausführungen zu der in Kapitel III.v skizzierten Zwei-Aspekte-Interpretation Kants und den oben dargestellten Deutungsbegriff kann vielmehr davon gesprochen werden, dass die Qualität der Erfahrung im Zusammenspiel von Erfahrungsgegenstand und Deutungsvorgang zu verorten ist. Qualia ‚entstehen‘ folglich im Moment des Zusammentreffens von Objekt und Subjekt, wobei die individuelle, soziale und kulturelle Prägung, kurz der Erfahrungshorizont, sowie die aktuelle psychische und physische Verfassung des Subjekts eine Rolle spielen.<sup>817</sup>

<sup>816</sup> Vgl. ebd., S. 375f. Für die erkenntnistheoretische Begründung dieses Phänomens in Anschluss an die Zwei-Aspekten-Interpretation Kants s. Kapitel III.4.

<sup>817</sup> Als Ausnahme kann unter anderem reflexartiger Schmerz gelten, der weniger von kulturellen Umständen und subjektiven Deutungsleistungen abhängig ist und mehr von unmittelbaren Schmerzquellen ausgelöst wird.

Erfahrungshorizont wie aktuelle Verfassung entsprechen der oben diskutierten Ich-Perspektive und es ist diese Form des komplexen Zusammenspiels von Gegenstand und Subjekt, die es verunmöglicht, Qualia direkt aus den biochemischen Prozessen im Gehirn ‚objektiv‘ ablesen zu können.<sup>818</sup> Da Qualia offensichtlich Teil der ‚natürlichen‘ Interaktion von Subjekt und Objekt sind, müssen sie daher ebenso ein genuiner Teil der Wirklichkeit sein, womit eine Beschreibung der Wirklichkeit ohne eine Berücksichtigung der Qualia unvollständig wäre.

Es sind auch die Qualia, die einen Hauptgrund für das Ausbilden einer *Theory of Mind* respektive Volkspsychologie und ihres fiktionalen Charakters darstellen. Ich kann niemals vollständig nachvollziehen, was im Inneren meines Gegenübers vorgeht, weil die Qualia unserer Erfahrungen nicht deckungsgleich sind. Es muss also nicht erst die Illusion des Selbst geschaffen werden, um einen potentiellen evolutionären Nachteil auszugleichen, wie Dennett meint. Vielmehr ist es die Unzugänglichkeit des anderen Selbst, die evolutionär überwunden beziehungsweise relativiert werden musste und muss.<sup>819</sup>

Abgesehen von der antireduktionistischen Pointe der Qualia lassen sich auch Konsequenzen für die Rede von der Erfahrung mit der Erfahrung aus diesen Überlegungen ziehen. Denn sie zeigen, dass nicht allein der Erfahrungsgegenstand oder die Wahrnehmung die beson-

**818** Angenommen meine Sitznachbarin im Konzert wäre eine Wissenschaftlerin, die sämtliche über mich verfügbaren Daten gesammelt und meinen individuellen Deutungsrahmen rekonstruiert hat, um sich möglichst umfassend in mich hineinversetzen zu können. Auch dann werden wir nicht genau die gleiche Erfahrungsqualität haben, da sie ihren eigenen Deutungsrahmen niemals gänzlich hinter sich lassen kann. Die Einordnung eines Erlebnisses läuft zwar meist unbewusst ab und es ist möglich, die mir bewussten Aspekte des Rahmens intersubjektiv zu kommunizieren. Eine vollständige Darstellung ist mir aber nicht möglich, da mir selbst nicht alles bewusst ist. In diesem Sinne kann von einem privilegierten Zugang zum eigenen Inneren gesprochen werden und es ist dieser Umstand, den Bennett et al. vernachlässigen, wenn sie dafür argumentieren, dass sich die Subjektivität eines anderen an seinem Verhalten ablesen lässt und es keinen privilegierten Zugang zu eigenen Inneren gibt (vgl. Bennett et al., *Die philosophischen Grundlagen der Neurowissenschaften*, S. 398–401). Außerdem wurde bereits in Kapitel II.3. in der Auseinandersetzung mit Dennett gezeigt, dass die Ich-Perspektive nicht durch andere Perspektiven zu ersetzen ist, da der Selbstbezug ein anderer als ein Fremdbezug ist.

**819** Damit wird auch mit Blick auf die Kritik Mühlings an der Volkspsychologie in Kapitel I.4.c) noch einmal bestärkt, dass sich die Differenz zwischen dem Selbst und dem Anderen nicht aufheben lässt.

dere Qualität einer Erfahrung ausmacht, geschweige denn das Subjekt eine Erfahrung unabhängig vom Erfahrungsgegenstand haben kann. Vielmehr konstituiert erst das Zusammenspiel von Gegenstand und deutendem Subjekt das, was dann die Qualität einer ‚religiösen‘ Erfahrung genannt werden kann. Dementsprechend bleibt die religiöse Erfahrung dem Subjekt letztendlich unverfügbar und der subjektiven Willkür entzogen. Ebenso wenig lässt sich ableiten, wie genau ein Gegenstand beschaffen sein muss, um eine religiöse Erfahrung auszulösen oder was genau den Anlass für die religiöse Erfahrung gibt. Schließlich kann das Subjekt nicht hinter den eigenen Erfahrungshorizont, der mitentscheidend für die Qualität der Erfahrung ist, zurückgehen beziehungsweise den Gegenstand an sich ‚rein‘ wahrnehmen und ohne Apperzeption verstehen.<sup>820</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die genauere Bestimmung von Qualia ein starkes antireduktionistisches Argument aus sich heraussetzt und sich damit als gewinnbringender Bestandteil der Apologetik erweist. Während der Naturalismus versucht mithilfe eines unterbestimmten Wissenschaftsbegriffs die Reduzierbarkeit der Qualia zu begründen, ist im Rahmen des Theismus der Wert des Subjekts unbestritten, weshalb die Frage nach den Qualia nicht zum Problem wird. Im Gegenteil, sie hilft sogar bei der Profilierung der religiösen Erfahrung, indem sie ihre Unverfügbarkeit und Unableitbarkeit begründet. Wie sich ebenfalls gezeigt hat, sind Qualia im Gesamtkontext des Subjekts, genauer des Selbst, zu verorten. Wie in Kapitel II.3 gesehen, ist das Selbst narrativ organisiert, womit sich eine weitere antireduktionistische Pointe verbinden lässt. Denn auch wenn jede (Selbst-)Narration aufgrund ihrer Reduzierung und Organisation der Fülle an Erfahrungen ein fiktionales Moment hat, kann man dennoch gegen Dennett sagen, dass das so konstituierte Selbst keine Illusion ist. Die Geschehnisse, aus denen die (selektive) Erzählung besteht, sind schließlich ‚tatsächlich‘ einem sinnlichen Gegenstand, nämlich dem konkreten Menschen, passiert. Die ‚tatsächliche‘ Erfahrung konstituiert die Reibung

<sup>820</sup> S. dazu die Ausführungen zur Apperzeption von Gegenständen in Kapitel III.4. und Kapitel III.5.

mit der Wirklichkeit, die die Fiktion nicht zur Illusion, sondern zur wirklichkeitsdeutenden Fiktion im oben entwickelten Sinne macht.

Auch der Verweis auf die Entstehung des basalen Selbstbewusstseins aufgrund evolutionärer Herausforderungen im Sinne Damásios ändert daran nichts, da, wie bereits festgestellt, die evolutionäre Genese eines Phänomens nicht automatisch seine Illusionshaftigkeit bedingt.<sup>821</sup> Außerdem lässt sich aus den biochemischen Prozessen im Gehirn nicht ablesen, welche Erfahrungen vom Subjekt wie eingeordnet und bewertet wurden und werden. Selbst wenn man das gesamte Leben des Subjekts von außen ‚objektiv‘ vollständig erzählen und das mit den biochemischen Prozessen korrelieren könnte,<sup>822</sup> würde sich das immer noch nicht mit der Selbst-Erzählung decken. Durch die notwendigerweise selektive Gewichtung einzelner Erfahrungen wird das Gesamtbild für das Selbst ein anderes sein wie das vermeintlich ‚objektive‘ Gesamtbild von außen. Das Selbst ließe sich also selbst dann nicht naturalisieren, wenn es keine Qualia gäbe, was die Nicht-Reduzierbarkeit beziehungsweise die Sonderstellung des Subjekts weiter plausibilisiert.<sup>823</sup>

In Anbetracht dieser Argumente lässt sich sagen, dass die Möglichkeit einer angemessenen theoretischen Aufarbeitung des Phänomens der Qualia einen Beitrag zur Justifizierung des Theismus leistet.

#### IV.4.d Das Problem der Teleologie

Qualia und narratives Selbst scheinen neben den systeminternen Schwierigkeiten des Naturalismus gute antireduktionistische Argumente zu sein. Offen ist jedoch geblieben, wie sich grundsätzlich die Möglichkeit einer Ausbildung eines selbstbewussten Subjekts im Laufe der Evolution erklären lässt. Nagel beispielsweise vertritt eine teleolo-

<sup>821</sup> S. dazu ausführlich Kapitel II.3.

<sup>822</sup> Wie das möglich sein sollte, ist allerdings schwer einzusehen. Zum einen wäre die Messung der biochemischen Prozesse eine Momentaufnahme, von der sich kaum sich auf sämtliche vergangene Zustände schließen ließe. Zum anderen lässt sich aus biochemischen Prozesse nicht ableiten, welche Selektionen und Wertungen das Subjekt vorgenommen hat.

<sup>823</sup> Eine solche Naturalisierung wäre nur dann möglich, wenn man die Ich-Perspektive auf das Selbst eliminieren wollte beziehungsweise könnte. Dass das nicht sinnvoll möglich ist, hat Kapitel II.3. ausführlich gezeigt.

gische Emergenztheorie. Ihr zufolge entwickelt sich ein Wesen mit seinem selbstbewussten Geist im Laufe der Evolution, damit sich das Universum seiner selbst bewusst werden kann.<sup>824</sup> Diese hegelianisierende Figur kennt in der Philosophie und Theologie verschiedene Vorläufer und erfreut sich auch heute wieder einiger Beliebtheit.<sup>825</sup> Zugrunde liegt dieser Figur ein teleologisches Verständnis der Geschichte, die sich hin zu einem bestimmten Ziel entwickelt und die erst einmal unabhängig von einem religiösen Fiktionsspiel entworfen werden kann, wie am Beispiel von Nagel zu sehen ist.

Für die Apologie und die Rede von Gott ist die Teleologie aus mehreren Gründen von besonderem Interesse. Erstens hat sie starke Implikationen für die Evolutionspsychologie, wie sie im ersten Kapitel beschrieben wurde. Denn sollte sich die Entwicklung des Menschen tatsächlich als eine zielgerichtete verstehen lassen, dann würde das dem *reverse engineering*, also dem Versuch, Entstehungs- und Wirkungszusammenhang einer menschlichen Fähigkeit zu rekonstruieren, eine weitere Deutungsebene hinzufügen. Die Ausbildung der Fähigkeit zur Fiktion etwa würde dann nicht nur den evolutionären Vorteil der Modellierung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sowie der Modellierung des Inneren des Anderen aus sich heraussetzen, sondern auch noch einem höheren Zweck dienen. Damit ließe sich zweitens eine Sinndeutung der Existenz des Menschen verbinden, die gegen die naturalistische Fokussierung auf blinde Prozesse, die allein auf Vermehrung angelegt sind, sprechen würde. Ausgehend vom höheren Zweck der Fiktion und der Sinndeutung der menschlichen Existenz kann drittens die Möglichkeit der Rede von Gott nicht als zufälliges Nebenprodukt fiktionaler Rede verstanden werden, sondern als höherer Zweck der Fiktion und als sinnstiftender Moment für die menschliche Existenz. Ist Geschichte ‚tatsächlich‘ zielgerichtet und nicht rein kontingent, kann viertens die bereits erwähnte Hoffnung und Trost spendende eschatologische Deutung der menschlichen Endlichkeit im Horizont des Unbedingten weiter justifiziert werden. Voraussetzung

824 Vgl. Nagel, *Geist und Kosmos*, S. 125.

825 Vgl. Jörg Lauster, *Der heilige Geist: Eine Biographie*, 1. Auflage (München: C.H.Beck, 2021), S. 353–356.

dafür ist die plausible Möglichkeit, in der Geschichte ein teleologisches Prinzip am Wirken zu sehen. Mit Blick auf die Entwicklung des Menschen und seiner Fähigkeiten wird dieses Prinzip als „anthropisches Prinzip“ bezeichnet. Es besagt, dass die physikalischen Prozesse des Universums von Beginn an darauf ausgelegt waren, selbstbewusstes Leben hervorzubringen.<sup>826</sup>

Allerdings ist die Teleologie im Allgemeinen und die Rede vom anthropischen Prinzip im Besonderen problembehaftet, da sie sowohl in der Biologie als auch in der Physik schwer umstritten sind. Während in der Biologie eine fortschreitende Höherentwicklung des Lebens im Rahmen der Evolution stark angezweifelt wird,<sup>827</sup> kann das Auftreten selbstbewussten Lebens in einem unendlichen Universum physikalisch schlicht als eine Frage der Statistik abgetan werden.<sup>828</sup> Außerdem muss jede auf das Endziel der biologischen wie physikalischen Evolution abhebende Theorie mit dem erkenntnistheoretischen Problem umgehen, dass sich dieses Endziel empirisch nicht fassen lässt.<sup>829</sup>

**826** Die Grundidee, eines auf Selbsterkenntnis ausgelegten evolutionären Prozesses, ist philosophisch bereits von Hegel eindrucksvoll systematisch umgesetzt worden. Der Begriff des anthropischen Prinzips wiederum wurde erstmals 1973 von dem australischen Kosmologen Brandon Carter verwendet, um darauf hinzuweisen, wie voraussetzungsreich die Entwicklung eines Wesens ist, das das Universum so (selbst-)bewusst beobachten kann wie der Mensch. Würde nur ein Faktor in der Feinabstimmung der physikalischen Prozesse abweichen, wäre das Leben auf der Erde unmöglich (vgl. Joseph M. Zycinski, „The Anthropic Principle and Teleological Interpretations of Nature.“ *The Review of Metaphysics* Vol. 41, No. 2 (1987): S. 318f.). Neben die hegelianisierende Figur trat also eine dezidiert physikalische Variante. In kürzester Zeit entwickelten sich viele verschiedene, unterschiedlich starke Varianten des Prinzips, sodass schon 1987 darauf hingewiesen wurde, dass die wirklich interessante Frage darin besteht, inwiefern es grundsätzlich möglich ist, die Prozesse im Universum teleologisch zu interpretieren (vgl. Zycinski, „The Anthropic Principle and Teleological Interpretations of Nature.“ S. 324f.). Für einen Überblick über die frühen verschiedenen Varianten des anthropischen Prinzips s. Zycinski, „The Anthropic Principle and Teleological Interpretations of Nature“. Für einen ausführlichen Überblick über die Geschichte der Teleologie s. Spaemann und Löw, *Natürliche Ziele*.

**827** Vgl. Allen Orr, „Awaiting a New Darwin.“ Zuletzt geprüft am 29.07.2020, <http://www.nybooks.com/articles/2013/02/07/awaiting-new-darwin/>, par. 4.

**828** Vgl. Dawkins, *Der Gotteswahn*, S. 191. Dawkins sieht in einem rein als ein Fall für die Statistik interpretierten anthropischen Prinzip sogar ein starkes Argument gegen eine Gottesvorstellung, weil es Gott als den Schöpfer überflüssig macht (vgl. ebd.).

**829** Dabei handelt es sich um ein grundsätzliches Problem der Teleologie (vgl. Ina Goy, „Die Teleologie der organischen Natur (§§ 64–68).“ In *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, hrsg. v. Otfried Höffe, 2. Auflage, Klassiker auslegen Band 33 (Berlin, Boston: De Gruyter, 2018), S. 222f.).

Den biologischen Einwänden lässt sich erwidern, dass sich sehr wohl eine Form der Höherentwicklung im Laufe der Evolution beobachten lässt. Diese ist zwar keinesfalls ungebrochen.<sup>830</sup> Es lassen sich sowohl Rückentwicklungen als auch Höherentwicklungen beobachten, die in die Leere laufen. Dennoch kann mit Blick auf die gesamte Evolutionsgeschichte von einer Höherentwicklung im Sinne einer zunehmenden Diversität und Komplexitätssteigerung, die die Artenerhaltung fördert, gesprochen werden.<sup>831</sup> Zudem kann die Biologie nicht auf die Annahme von Zwecken innerhalb der evolutionären Prozesse verzichten, was Charles Darwin sehr bewusst war und woran sogar Dennett erinnert.<sup>832</sup> Biologinnen sprechen deswegen gerne von der sogenannten Teleonomie, die sich bei genauerer Betrachtung jedoch als eine problematische Form der Teleologie entpuppt.<sup>833</sup> Biologie und Teleologie lassen sich also miteinander vereinbaren, was schon Kant vorgeführt hat (s.u.). Wogegen sich allerdings Kant selbst gewehrt hat, ist eine Übertragung teleologischer Prinzipien auf die (newtonsche) Physik.<sup>834</sup> Dennoch lässt sich mithilfe der kantischen Auffassung der Teleologie eine Antwort auf die physikalischen und erkenntnistheoretischen Zweifel finden und auf dieser Grundlage ein Konzept der Teleologie entwickeln, das einen wichtigen Beitrag zu einem angemessenen Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott leistet.

**830** Der Umstand, dass nicht alle Organismen oder Teilprozesse des übergeordneten teleologischen Prozesses auch wirklich ihren Zweck erfüllen beziehungsweise zur Erfüllung des übergeordneten Prozesses beitragen, ist an sich noch kein Argument gegen die Teleologie. Schon Aristoteles sprach davon, dass der potentielle Telos eines Prozesses entscheidend ist und nicht das aktuelle Erreichen des Zieles (vgl. Aristoteles, *Physik. Vorlesung über Natur: Erster Halbband: Bücher I(A)-IV(D)*, II/8, Philosophische Bibliothek v.380 (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987), übers. v. Hans Günter Zekl, 199a-b, 80–84).

**831** Vgl. Siegfried Roth, „Evolution und Fortschritt: Zum Problem der Höherentwicklung in der organischen Evolution.“ In *Zweck und Natur: Historische und systematische Untersuchungen zur Teleologie*, hrsg. v. Tobias Schlicht (München, 2011), S. 240–242.

**832** Vgl. Dennett, *Von den Bakterien zu Bach – und zurück*, S. 55 und S. 68f.

**833** Für eine ausführliche Diskussion der Teleonomie s. Spaemann und Löw, *Natürliche Ziele*, S. 249–258.

**834** Vgl. Otfried Höffe, „Einführung in Kants Kritik der Urteilskraft.“ In Höffe, *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft* (s. Anm. 829), S. 16..

Die Reflexion auf die Teleologie durchzieht das gesamte Werk Kants.<sup>835</sup> In der „Kritik der Urteilskraft“ (KdU) findet sie ihre ausgereifteste Form,<sup>836</sup> die auch für die Antwortsuche auf die oben genannten Zweifel am hilfreichsten ist.<sup>837</sup> Die Aufgabe der Urteilskraft besteht laut Kant darin, das Besondere mit dem Allgemeinen zu vermitteln. Er unterscheidet dabei zwischen der bestimmenden und reflektierenden Urteilskraft. Die bestimmende Urteilskraft ordnet konkrete Einzeldinge übergeordneten Regeln zu, wie zum Beispiel die Gravitation den Naturgesetzen.<sup>838</sup> Die bestimmende Urteilskraft kommt aber an ihre Grenzen, wenn es um die Bestimmung belebter Gegenstände, also um Organismen geht. Diese lassen sich nämlich nicht allein anhand der kausalen Abläufe in der Natur erklären. So lässt sich beispielsweise die Funktionsweise eines Herzens rein mechanisch beschreiben, aber seine Funktion ist damit noch nicht bestimmt. Außerdem scheint das Herz ohne den restlichen Körper nicht bestehen zu können, im Gegensatz zum Motor eines Autos. Um das Herz angemessen erklären zu können, überträgt Kant den Zweck-Begriff aus der menschlichen künstlichen Gegenstandsherstellung auf die Natur und spricht von „Naturzwecken“. Mithilfe des Zweck-Begriffes lässt sich ein Gegenstand in den größeren Zusammenhang einordnen. Der Zweck eines Motors besteht darin, ein Auto anzutreiben, während der Zweck eines Herzens darin besteht, den Körper mit Blut zu versorgen. Allerdings handelt es bei der Funktion des Motors um eine bewusste Zwecksetzung des Menschen, der den Motor genau für diesen Zweck konstruiert. Hinter Naturzwecken steht hingegen keine bewusste Setzung, denn Organismen sind genauso wenig Produkte eines höheren Wesens wie die restliche Natur.<sup>839</sup>

**835** Für einen Überblick mit weiterführender Literatur s. Paula Órdenes und Anna Pickhan, Hrsg., *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie* (Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2019).

**836** Vgl. Fernando Moledo, „Die kantische Auffassung des Menschen als Zweck der Schöpfung.“ In Órdenes; Pickhan, *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie* (s. Anm. 835), S. 155f.

**837** Für eine ausführliche Rekonstruktion der KdU mit weiterführender Literatur s. Otfried Höffe, Hrsg., *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, 2. Auflage, Klassiker auslegen Band 33 (Berlin, Boston: De Gruyter, 2018).

**838** Vgl. Otfried Höffe, „Einführung in Kants Kritik der Urteilskraft.“ In *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, S. 3.

**839** Vgl. Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie*, S. 146f.



Für Kant sind Zwecke daher subjektiv, weil sie nicht im Gegenstand respektive dem Objekt, sondern im erkennenden Subjekt verortet sind.<sup>840</sup> Da es sich bei der Setzung von Naturzwecken dementsprechend um eine Operation der menschlichen Vernunft handelt, die für ein umfassendes Verständnis der (organischen) Natur unerlässlich ist, ist diese Anwendung teleologischen Denkens Aufgabe der reflektierenden Urteilskraft. Anders als der bestimmenden Urteilskraft ist der reflektierenden Urteilskraft die Allgemeinheit respektive die übergeordnete Regel noch nicht vorgegeben. Vielmehr muss sie sich das „Gesetz“, sprich die Annahme der zweckmäßigen Naturordnung, unter dem sie die besonderen Einzeldinge einordnet, selber subjektiv setzen.<sup>841</sup>

Gerechtfertigt wird dieses Vorgehen durch zwei Beobachtungen. Die erste Beobachtung ist, wie bereits erwähnt, der Umstand, dass sich ein Organismus nicht rein kausal erklären lässt.<sup>842</sup> Die zweite Beobachtung stammt aus der Kritik der ästhetischen Urteilskraft, die Kant im ersten Teil der KdU verhandelt. Hier zeigt sich, dass das Schöne zwar nicht dabei hilft, einen Gegenstand besser zu erklären. Die Erkenntnis des Gegenstandes durch den Verstand wird aber durch die ästhetische Einbildungskraft erweitert. Das Schöne in der Natur verursacht ein „freies Spiel“ zwischen Einbildungskraft und Verstand, was wiederum vom erkennenden Subjekt als schön empfunden wird. Diese Erweiterung beziehungsweise dieses Spiel lässt sich begrifflich nicht exakt fassen, doch sie erfüllt den Zweck, den Verstand zu beleben und dem Menschen in seinem Erkenntnisvorgang Lust zu bereiten.<sup>843</sup> Kausaltheoretisch erklären lässt sich dieser Zweck allerdings nicht, auch wenn er im Einklang mit den Naturgesetzen steht. Die Wahrnehmung des

**840** Vgl. Eckart Förster, „Von der Eigentümlichkeit unseres Verstands in Ansehung der Urteilskraft (§§ 74–78).“ In Höffe, *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft* (s. Anm. 829), S. 255f.

**841** Vgl. Otfried Höffe, „Einführung in Kants Kritik der Urteilskraft.“ In *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, S. 3.

**842** Kausaltheoretisch meint hier eine moderne Fassung des Kausalitätsverständnisses, das auf die jeweiligen Ausgangsbedingungen und das entscheidend wirkende Naturgesetz abhebt (vgl. Spaemann und Löw, *Natürliche Ziele*, S. 200f.), nicht das aristotelische Verständnis, das in der Teleologie die *causa finalis* sieht (vgl. Spaemann und Löw, *Natürliche Ziele*, S. 50–52).

**843** Vgl. Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie*, S. 140f.

Schönen und dem daraus resultierenden lustvollen Spiel von Verstand und Einbildungskraft verweist also auf die Zweckmäßigkeit der Natur und schafft damit den Präzedenzfall für die reflektierende Urteilskraft, teleologisches Denken in den Erkenntnisvorgang des Subjekts einzuführen.<sup>844</sup>

Entscheidend dabei ist, dass das teleologische Denken nicht im Widerspruch mit der kausaltheoretischen Beschreibung des Gegenstandes steht, da die Kausaltheorie den Gegenstand erklärt, während die Teleologie subjektiv den Gegenstand deutet. Anders gesagt, handelt es sich um unterschiedliche Betrachtungsweisen des gleichen Gegenstands. Kausaltheoretisch lässt sich zeigen, *warum* ein Gegenstand funktioniert, wie er funktioniert, während die Teleologie urteilt, *wozu* ein (organischer) Gegenstand im Gesamtzusammenhang der Natur gut ist. Auf diese Weise ergänzen sich beide Betrachtungsweisen, denn ein Zweck lässt sich nicht ohne Mittel realisieren und ohne Einordnung in einen sinngebenden Kontext ist ein Gegenstand nicht vollständig erkannt. Allerdings handelt es sich bei dieser Zweiteilung um ein Charakteristikum des menschlichen Erkenntnisvorgangs, da das erkennende Subjekt immer nur das Einzelphänomen sinnlich wahrnehmen kann, während es die zusammenhängende Ordnung der Natur postulieren muss. Ein Verstand, der die gesamte Natur auf einmal erkennen könnte, bräuchte diese Zweiteilung nicht. Ein solcher Verstand wäre aber der göttliche.<sup>845</sup> Für den Menschen wiederum wird die Natur erst durch teleologisches Denken intelligibel.

Die teleologische Urteilskraft spielt aber nicht nur erkenntnistheoretisch eine wichtige Rolle für Kant. Weil sich der Mensch als freies Vernunftwesen gemäß dem kategorischen Imperativ selbst Zwecke setzen kann, ist er der einzige bekannte unbedingte Zweck. Kant sieht im Menschen deswegen den Endzweck der Schöpfung, deren Ziel es ist, ein unbedingtes moralisches Wesen hervorzubringen.<sup>846</sup> Die Evolutionsgeschichte kann demnach so gedeutet werden, dass sie nicht zufällig ein

<sup>844</sup> Vgl. ebd., S. 145f.

<sup>845</sup> Vgl. Eckart Förster, „Von der Eigentümlichkeit unseres Verstands in Ansehung der Urteilskraft (§§ 74–78).“ In *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, S. 254–256.

<sup>846</sup> Vgl. Fernando Moledo, „Die kantische Auffassung des Menschen als Zweck der Schöpfung.“ In *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie*, S. 160–162.

Wesen wie den Menschen hervorbrachte. Vielmehr ist diese Entwicklung teleologisch angelegt. Darüber hinaus zeigt sich, dass die Urteilskraft in der Lage ist, Natur und Freiheit, Verstand und Vernunft über den Zweckbegriff miteinander zu verbinden und so die Spannung zwischen sinnlicher und übersinnlicher Erkenntnis des Subjekts aufzulösen.<sup>847</sup>

Zusammenfassend lässt sich die Teleologie nach Kant als notwendige, heuristische Ergänzung zu kausaltheorietischen Erklärungsmuster verstehen, die einen Gegenstand in einen größeren Zusammenhang einordnet und so erst vollständige Erkenntnis für das Subjekt ermöglicht. Die Möglichkeit, die Natur zweckmäßig zu deuten, ist ein Postulat der reflektierenden Urteilskraft und nicht empirisch begründbar. Allerdings geben die Ästhetik und die Unvollständigkeit kausaler Erklärungen organischer Gegenstände einen Hinweis darauf, dass eine rein empirische Deutung der Natur zu kurz greift. Der Mensch als freies, moralisches Wesen ist als Endzweck der Natur zu verstehen und gerade hier kann für die Beantwortung der physikalischen und erkenntnistheoretischen Einwände angesetzt werden.

Denn damit es zur organischen Entwicklung des Menschen überhaupt erst kommen konnte, musste die anorganische Evolution erst zu dem Punkt der Ausbildung von Leben kommen. Physikalische teleologisch angelegte Prozesse sind folglich die Voraussetzung für die biologischen teleologisch angelegten Prozesse.<sup>848</sup> Auf diesem Umstand aufbauend, entwickelte der römisch-katholische Theologe und renommierte Paläontologe Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955) eine Deutung der Evolutionsgeschichte, die sich dezidiert nicht als naturwissenschaftliche Betrachtung, sondern eben als teleologische Deutung versteht. Der Entwicklung des Menschen wird dabei zum hermeneutischen Schlüssel, um den komplexen physikalischen Prozessen eine sinnstiftende Richtung zu geben.<sup>849</sup> Ziel der physikalischen wie der biologischen Entwicklung ist laut Teilhard der sogenannte Punkt Omega, dem zwar alle Organismen in ihrer Entwicklung entgegen streben, dabei aber

847 Vgl. Otfried Höffe, „Einführung in Kants Kritik der Urteilskraft.“ In *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, S. 11.

848 Vgl. Pierre Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, 4. Auflage, Beck'sche Reihe 1055 (München: Beck, 2010), S. 61–63.

849 Vgl. ebd., S. 21–23.

verschiedene Strategien verfolgen. So kommt es zu der Diversität und Komplexität der Evolution. Dass ausgerechnet der Mensch ein Selbstbewusstsein entwickelt und damit den nächsten Schritt bei seinem Streben zum Punkt Omega gemacht hat, ist völlig kontingent. Es hätte auch jeder andere Organismus schaffen können, womit die Engführung auf den Menschen, die im anthropologischen Prinzip angelegt ist, relativiert wird.<sup>850</sup> Punkt Omega erweist sich bei Teilhard schließlich als Jesus Christus, der die Vervollkommnung des Kosmos und damit auch des Menschen darstellt.<sup>851</sup>

Unabhängig davon, ob man als Telos der Evolution ein freies, morales Wesen wie Kant oder die Vervollkommnung des Kosmos in Christus wie Teilhard oder das sich selbst bewusstwerdende Universum wie Nagel setzt, ist doch entscheidend, dass damit nicht der Anspruch einer empirisch ‚beweisbaren‘ Erklärung physikalischer Prozesse gegeben werden soll. Vielmehr handelt es sich erkenntnistheoretisch um eine teleologische Deutung auf der Grundlage der reflektierenden Urteilskraft, deren Setzung des Zielpunktes als Fiktion im oben ausgeführten Sinne verstanden werden kann. Die teleologische Fiktion soll die komplexe Wirklichkeit intelligibel machen. Ihr Anlass ist das Verlangen des Subjekts, sein eigenes Vorkommen in der Evolutionsgeschichte zu verstehen, und die Erfahrung, dass die evolutionären Prozesse zweckmäßig angelegt sind. Sie ist damit ein genuiner Bestandteil metaphysischer Wirklichkeitsdeutung, wobei ihre Reibung mit der Wirklichkeit durch die biologischen sowie physikalischen Befunde und die Subjektivitätstheoretische Fassung des menschlichen Geistes zur Verfügung gestellt wird.

Legt man sich auf die teleologische Fiktion im Rahmen des Theismus fest, dann kann man sagen, dass die Ausbildung der Fähigkeit zur Fiktion nicht nur Vorteile im Überlebenskampf des Menschen bringt, sondern ihm auch ermöglicht, einen Sinn in seiner Evolutionsgeschichte zu erkennen. Ein möglicher Moment der Sinnstiftung könnte in der Ausbildung der Fähigkeit zur fiktionalen Rede von Gott gesehen werden, mit deren Hilfe der Mensch die Wirklichkeit auf eine tiefere

850 Vgl. ebd., S. 105–107.

851 Vgl. ebd., S. 266–268 und S. 270f.

Sinndimension hin durchsichtig macht, indem er sie im Horizont des Unbedingten deutet.

Auf der theoretischen Ebene kann man also sagen, dass ein fiktionstheoretisches Verständnis der Teleologie nicht im Widerstreit mit kausalththeoretischen beziehungsweise naturwissenschaftlichen Erklärungen der Wirklichkeit im Konflikt steht, sondern sie vielmehr gewinnbringend ergänzt. Darüber hinaus ermöglicht es ein vertieftes Verständnis der Wirklichkeit. Auf der praktischen Ebene kann in der Festlegung auf eine bestimmte Sinnsetzung insoweit ein Mehrgewinn gesehen werden, als dass der Druck des Absolutismus der Wirklichkeit, der unter anderem durch die Komplexität und Kontingenz der Wirklichkeit aufgebaut wird, durch die Verortung des Menschen und seiner Geschichte innerhalb dieser Komplexität und Kontingenz erleichtert wird. Außerdem kann die Zielgerichtetheit der Geschichte hin zu einem Ende der Geschichte weitergedacht werden,<sup>852</sup> das mit eschatologischen symbolisierenden Fiktionen, wie einem gerechtigkeitsherrstellenden und tröstenden Gott,<sup>853</sup> gedeutet werden kann. Auch das kann den Druck des Absolutismus der Wirklichkeit angesichts all des herrschenden Leids und der ungesühnten Ungerechtigkeit erleichtern. Es lassen sich also mehrere theoretische und praktische Vorteile einer teleologischen Wirklichkeitsdeutung festhalten, die im Rahmen des Naturalismus so nicht zur Verfügung stehen.

Ob nun eine Form der Emergenztheorie plausibler ist, um das Auftreten psychischer Phänomene auf der Grundlage physikalischer Prozesse zu erklären, wie bei Nagel,<sup>854</sup> oder ein Panpsychismus, der davon ausgeht, dass den materiellen Teilchen geistige vorläufig sind, wie Teilhard,<sup>855</sup> kann im vorliegenden Kontext nicht diskutiert werden. Entscheidend ist, dass es alternative Erklärungsmodelle zu reduktionistischen Ansätzen gibt. Denn selbst wenn der Ursprung des Geistes nicht geklärt ist, kann vor dem hier entwickelten Hintergrund festgehalten werden, dass in einer antireduktionistischen, theistischen Wirklichkeitsdeutung Subjektivität nichts Fremdes ist. Die teleologische Ent-

852 Vgl. Lauster, *Der heilige Geist*, S. 362–364.

853 Vgl. Tetens, *Gott denken*, S. 68–70.

854 Vgl. Nagel, *Geist und Kosmos*, S. 126–128.

855 Vgl. Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, S. 64.

wicklung eines selbstbewussten Subjekts ist daher systemintern keine Überraschung und sein Ursprung ebenso wenig abschließend zu klären, wie die Frage, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts. Ein realistisches, teleologisch aufgeladenes Verständnis des Subjekts steht jedenfalls nicht im Konflikt mit den Naturwissenschaften und lässt sich auch nicht wegdiskutieren, weshalb sein geschichtlicher Ursprung hier offen gelassen und sich auf seine gegenwärtige Leistungskraft konzentriert werden kann. Festzuhalten ist, dass die Deutung der Evolutionstheorie als eine Abfolge blinder Prozesse nicht zwingend ist. Die Entwicklung einer Kultur als Zwischenwelt, die die Prozesse der Evolution als zielgerichtet deuten kann, indem sie fiktionale Gegenstände hervorbringt, kann entsprechend als Teil dieser zielgerichteten Evolution verstanden werden. Hinzu kommen die theoretischen und praktischen Vorteile, die durch die teleologische Fiktion gegeben sind, wie eine vertiefte Deutung der Wirklichkeit und eine Relativierung des Absolutismus der Wirklichkeit. Folglich kann die fiktionstheoretisch verstandene Teleologie ebenfalls einen Beitrag zur Justifizierung symbolisierender Fiktionen und zu einem angemessenen Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott leisten.

#### IV.4.e Das Problem der Freiheit

Die Frage nach der Freiheit ist ebenfalls kein Spezifikum des Theismus, sondern kennt eine Vielzahl an philosophische Einzeldebatten.<sup>856</sup> Gerade in der Gegenüberstellung von Naturalismus und Theismus ist die Freiheitsfrage aber von besonderem Interesse, weil sich dafür argumentieren lässt, dass im Rahmen des Naturalismus das Subjekt nicht als frei gelten kann, während der Theismus es erlaubt, den Menschen als freies Subjekt zu denken.<sup>857</sup> Aus fiktionstheoretischer Sicht ist der Freiheitsgedanke zentral, da die Festlegung auf eine Fiktion Ausdruck bedingter Freiheit ist und gleichzeitig Freiheitsräume ermöglicht. Ein

<sup>856</sup> Für einen Überblick über philosophische und theologische Fragestellungen zur Freiheit s. Klaus von Stosch et al., Hrsg., *Streit um die Freiheit: Philosophische und theologische Perspektiven*, 1. Auflage (Paderborn, Deutschland: Ferdinand Schöningh, 2019).

<sup>857</sup> S. dazu ausführlich Holm Tetens, „An Outline of a Rational Theology.“ *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 59, Nr. 4 (2017), besonders S. 540.

freies Subjekt ist in diesem Sinne Grundvoraussetzung für die oben entwickelte Ontologie der Fiktion. Aus der Perspektive des praktischen metaphysischen Vergleichs ist die Ermöglichung eines Freiheitsgedanken deswegen ein Argument für den Theismus, weil in kantischer Tradition nur ein Subjekt, das sich frei für seine Taten entscheiden kann, auch für diese Taten verantwortlich gemacht werden kann.<sup>858</sup> Will man also den Menschen als selbstverantwortliches, moralisches Wesen fassen, dann kann der Theismus im Gegensatz zum Naturalismus dafür eine Rahmentheorie bieten.<sup>859</sup> Der Gottesgedanke kann dann entweder wie bei Kant als Garant der Sinnhaftigkeit moralischen Handelns gesetzt werden,<sup>860</sup> oder für einen Antideterminismus stehen, der den freien Willen des Menschen garantiert.<sup>861</sup>

Für Dennett sind beide Ansätze nicht überzeugend. Denn auch wenn Sinnhaftigkeit und freier Wille Illusionen sind, können sie aufgrund ihrer Nützlichkeit im manifesten Weltbild beibehalten werden und dem Menschen weiterhin gute Dienste leisten. Das Moral- und Rechtssystem soll dann auf anderen Prinzipien als den bisherigen aufgebaut werden.<sup>862</sup> Es ist Dennett darin Recht zu geben, dass sich der freie Wille nicht empirisch beweisen lässt. Auch Kant geht davon aus, dass Freiheit keine Frage der Empirie ist. Vielmehr ist Freiheit eine Form der Selbstdeutung, die ergänzend neben dem kausalen Verstehen des Menschen steht.<sup>863</sup> Für Kant ist sie allerdings keine Fiktion, sondern ein notwendiges Postulat der praktischen Vernunft.<sup>864</sup> Erst Vaihinger bestimmt den kantischen Freiheitsbegriff als Fiktion und betont ähnlich wie Dennett seine Nützlichkeit bei gleichzeitiger Unwahrheit.<sup>865</sup> Nun wurde an mehreren Stellen deutlich, dass die Panfiktionalismen Vaihingers und Dennetts ihre Schwierigkeiten haben.

858 Vgl. Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie*, S. 74.

859 Vgl. Tetens, „An Outline of a Rational Theology,“ S. 537f.

860 Vgl. Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie*, S. 128f. und S. 132f.

861 Vgl. Tetens, „An Outline of a Rational Theology,“ S. 540f.

862 Vgl. Dennett, *Von den Bakterien zu Bach – und zurück*, S. 404f.

863 Vgl. Martin Laube, Hrsg., *Freiheit*, UTB Evangelische Theologie 3771 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), S. 144.

864 Zur Begründung des Freiheitsgedankens bei Kant s. Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie*, S. 74–77.

865 S. dazu ausführlich Kapitel III.4.

Hinzu kommt im Falle Dennetts, dass er einerseits die Unterlegenheit des manifesten Weltbilds immer wieder betont. Bei den praktischen Konsequenzen, der im manifesten Weltbild zu verordnenden Illusionen, wie dem Selbst und dem freien Willen, will er andererseits daran festhalten. Scheinbar fallen nur die „Illusionen“, die laut Dennett ihre Nützlichkeit verloren haben, dem Verdikt der Superiorität der Naturwissenschaften und des wissenschaftlichen Weltbilds zum Opfer. Diejenigen, von deren Nützlichkeit er überzeugt ist, müssen zwar anders gedacht werden, dürfen aber als Illusionen entlarvt bestehen bleiben. Wie diese Nützlichkeit im kulturellen Kontext naturwissenschaftlich zu bemessen ist, ist fraglich und selbst wenn das möglich wäre, dann müsste man diese Messung in Dennetts System konsequenterweise als Kampf der Meme verstehen und nicht als tatsächliche Nützlichkeitsanalyse. Ein Moral- und Rechtssystem, das letzten Endes auf blinden Prozessen aufbaut, deren einziges ‚Ziel‘ die eigene Vermehrung ist, scheint wenig erstrebenswert.

Im Gegensatz dazu kann vor dem hier entwickelten fiktionstheoretischen Hintergrund Freiheit ohne derartige Implikationen als Fiktion verstanden werden. Der jeweilige Freiheitsbegriff muss sich anhand der Reibung mit der Wirklichkeit, die in diesem Fall durch das Selbsterleben respektive der Selbstdeutung sowie durch die herrschenden Vorstellungen von Moral, Autonomie und so weiter konstituiert wird, justifizieren lassen. Der entsprechende Aushandlungsprozess besteht allerdings nicht aus blinden Prozessen, sondern wird von aktiven Subjekten geführt, die das Für und Wider verschiedener Instanzierungen bewusst abwägen und anerkennen oder auch ablehnen können. Ein Vorteil, Freiheit als Fiktion zu bestimmen, besteht in dem stets mitgedachten abstrakten Charakter jeder Fiktion, der Versuche einer Reduzierung der Freiheit auf rein materielle Bestimmungen beziehungsweise der Diskussion um die naturwissenschaftliche ‚Beweisbarkeit‘ vorbeugt. Außerdem wird eine dogmatische Festlegung auf eine einseitige Bestimmung des Freiheitsbegriffs durch die inhärenten Dynamik der Fiktion verhindert.

Ein weiterer wichtiger Aspekt des kantischen Freiheitsbegriffs, der die Pointe von Brandoms Antireduktionismus darstellt, ist das spontane Urteil. Spontanität ist bei Kant die Fähigkeit des Menschen, Urteile



zu bilden beziehungsweise Begriffe zu verwenden.<sup>866</sup> Ihr antireduktionistisches Argument liegt zum einen darin, dass Urteile normative Größen im Raum der Gründe sind, wie in Kapitel III.5. ausführlich dargelegt wurde.<sup>867</sup> Inwieweit der Naturalismus in der Lage ist, Normen in seine Theoriebildung einzubinden, ist eine ausführliche Debatte, die hier nicht nachgezeichnet werden kann.<sup>868</sup> Für den fiktionstheoretischen Antireduktionismus ist zum anderen entscheidend, dass mit der freien Urteilsbildung auch eine freie Selbstbindung an den repräsentierten Gegenstand stattfindet. Sie ist ein Ausdruck positiver Freiheit und ermöglicht die oben mehrfach erwähnten Freiheitsräume. Die Freiheitsräume, die das Subjekt durch das Eintreten in Fiktionsspiele in Anspruch nehmen kann, sind nämlich ein weiteres Phänomen, das der Naturalismus nicht angemessen beschreiben kann.

Die Freiheitsräume ermöglichen dem autonomen Subjekt durch das freie Selbstverpflichten auf die jeweilige Fiktion eine relative Freiheit vom Absolutismus der Wirklichkeit, da sie ein Sich-Lösen von seiner unmittelbaren Umgebung erlaubt und ihm eine Chance gibt, die Wirklichkeit in Ansätzen zu verstehen. Ein solches Lösen von der unmittelbaren Umgebung und das Verstehen der Wirklichkeit kann der Naturalismus nicht richtig fassen, da sowohl der Illusionismus als auch der Abschlussgedanke der vollständigen Erklärung der Wirklichkeit mithilfe positivistisch verstandener Naturwissenschaften keinen theoretischen Raum für diese Freiheit vom Absolutismus der Wirklichkeit lassen. Dem Naturalisten bleiben also auf der praktischen Ebene die positiven Konsequenzen der Fiktion unerklärlich beziehungsweise verwehrt, weil er sich nicht auf die Fiktionsspiele einlassen kann. Letzteres bieten hingegen symbolisierende Fiktionen, die eine Relativierung des Drucks vom Absolutismus der Wirklichkeit versprechen.

866 Vgl. Brandom, *Wiedererinnerter Idealismus*, S. 56f.

867 Zu den antireduktionistischen, ideellen Momenten jeder Begriffsbildung s. auch Ulrich Barth, „Gehirn und Geist.“ In *Religion in der Moderne*, S. 444.

868 Für eine Darstellung der Problemlage, die vor allem auf die Frage nach der Möglichkeit objektiv gültiger Werte eingeht s. Nagel, *Geist und Kosmos*, S. 140–180.

Die bedingte Freiheit, die der theoretisch abgesicherte Abschlussgedanke des Theismus ermöglicht,<sup>869</sup> hat also ein doppeltes fiktionstheoretisches Moment, das in ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott integriert werden muss. Zum einen verdankt sie sich der negativen Freiheit des Menschen, nicht auf seine unmittelbare Umgebung allein festgelegt zu sein, sondern von ihr abstrahieren und sie so deuten zu können.<sup>870</sup> Zum anderen ist sie Ausdruck der menschlichen Fähigkeit zur positiven Freiheit, durch das autonome Verpflichten auf bestimmte, produktiv und kreativ geschaffene fiktionale Gegenstände Freiheitsräume zu nutzen.<sup>871</sup>

#### IV.4.f Das Problem des Leids

Eine große theoretische wie praktische Herausforderung für den Theismus und für die Justifizierung der Rede von Gott ist das Leid auf der Welt und die damit verbundene Theodizee-Frage.<sup>872</sup> Auf der theoretischen Ebene wird die Theodizee-Frage vor allem dann zu einem Problem, wenn sich keine guten Gründe für das Leid auf der Welt anbringen ließen.<sup>873</sup> Ein solcher Grund mag der Verweis auf den freien Willen des Menschen sein, der das Leid verursacht und für das nicht Gott verantwortlich gemacht werden kann.<sup>874</sup> Aus naturalistischer Perspektive ist das Leid auf der Welt hingegen kein theoretisches Problem. Dass eine Abfolge von blinden Prozessen auch negative Phänomene aus sich heraussetzt, ist nicht verwunderlich. Interessant ist, dass auf der praktischen Ebene der Umgang mit Leid im Theismus eines der stärksten

**869** Zum theologischen Umgang mit der Freiheitsthematik s. Laube, *Freiheit*. Zu ‚Gott‘ als symbolischer Grund der Freiheit s. Martin Laube, „Die Dialektik der Freiheit.“ In *Freiheit*, besonders S. 181f.

**870** Zur Verdanktheit der Freiheit aus theologischer Perspektive s. Martin Laube, „Die Dialektik der Freiheit.“ In *Freiheit*, S. 163.

**871** Zur Verwirklichung der Freiheit durch ihre Inanspruchnahme s. ebd., S. 134.

**872** Für eine kurze Darstellung der Probleme, vor die das Theodizee-Problem die Rede von Gott, etwa mit Blick auf die Gottesvorstellung und den Verdacht des Wunschdenkens, stellt, s. Georg Gasser, „Holm Tetens on the Moral-Existential Argument for Theism: Reasonable Hope and Wishful Thinking.“ *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 59, Nr. 4 (2017).

**873** Vgl. Tetens, „An Outline of a Rational Theology,“ S. 545f.

**874** Vgl. ebd.

Argumente für die Justifizierung der Rede von Gott sein kann. Wie bereits angeklungen, können dafür eschatologische Überlegungen herangezogen werden. Ausgangspunkt der Überlegungen ist die Hoffnung auf Gerechtigkeit und Trost im Eschaton, die durch die symbolisierende Fiktion von ‚Gott‘ verbürgt wird.<sup>875</sup>

Der starke positive praktische Effekt der eschatologischen Rede von Gott ist, dass das Leben weniger trostlos und sinnlos erscheinen mag. So verspricht die eschatologische symbolisierende Fiktion von der Ewigkeit beispielsweise die Möglichkeit, dass auch vergangenes Unrecht ausgeglichen und unschuldige Opfer zumindest in der Ewigkeit eine Form der Gerechtigkeit erfahren. Eine derart ‚rückwirkende‘ Bewältigung des Leids ist in einem naturalistischen Kontext, der höchstens eine künftige Beseitigung allen Leidens im Sinne des Transhumanismus zulassen kann, nicht möglich.<sup>876</sup> Der religionskritische Vorwurf, eine solche Hoffnung auf die Überwindung vergangenen wie künftigen Leids sei Wunschdenken, würde nur dann verfangen, wenn sich der Theismus als nicht justifizierbare metaphysische Rahmung für diese Hoffnung ausweisen ließe. Da aber die Justifizierung möglich ist und der Naturalismus als stärkste Anfrage an den Theismus nicht notwendigerweise als plausibler gelten muss, kann die eschatologische Hoffnung als eine vernünftige Hoffnung beschrieben werden.<sup>877</sup>

Die eschatologische Rede von Gott verspricht folglich ebenfalls eine relative Freiheit vom Druck des Absolutismus der Wirklichkeit. Fiktionsanlass ist die drohende Trost- und Sinnlosigkeit, die aus den scheinbar unüberwindbaren Ungerechtigkeiten und sinnlosem Leid des Lebens entsteht. Dabei handelt es sich nicht um ein spezifisch religiöses oder theologisches Problem, sondern um eine Herausforderung, die sich auch mithilfe philosophischer Ansätze, wie dem Naturalismus, angehen ließe. Damit entspricht die symbolisierende Fiktion der eschatologischen Rede von Gott ebenfalls der Anforderung, nicht nur auf selbstgeschaffene Probleme zu reagieren. Der Deutungsspielraum setzt sich unter anderem aus den soteriologischen Rahmenbedingungen, wie etwa, ob man von

875 Zu Trost und Gerechtigkeit als zentrale Elemente des (eschatologischen) Gottesgedankens s. Tetens, „An Outline of a Rational Theology,“ S. 539.

876 Vgl. ebd., S. 534f.

877 Vgl. ebd., S. 543–545.

einer Allversöhnung ausgehen kann oder nicht, und dem, was sich im Rahmen einer vernünftigen Hoffnung denken lässt, zusammen.

Wichtiger Bestandteil der Justifizierung der eschatologischen Hoffnung ist die Teleologie, die sich oben als legitime Deutung der Wirklichkeit erwiesen hat und bei der es sich ebenfalls nicht um einen exklusiv theologischen Deutungsansatz handelt.<sup>878</sup> Wäre eine zielgerichtete Geschichte nicht denkbar, dann würde sich die eschatologische Hoffnung schnell als ein nie ‚erreichbares‘ Wunschdenken herausstellen. Schließlich würde sich die erhoffte Gerechtigkeit und der erhoffte Trost nie einstellen können. So kann aber als Zielpunkt der Evolution die symbolisierende Fiktion der Ewigkeit gesetzt werden. Denjenigen, die sich auf das Fiktionsspiel einlassen, wird so ein weiterer Freiheitsraum zur Verfügung gestellt, der im Naturalismus nicht möglich ist. Andere wichtige Bestandteile der Justifizierung sind der positive praktische Effekt der Fiktion sowie ihre theoretische Fundierung im Theismus. Es kann also von einer gewissen Reibung mit der Wirklichkeit ausgegangen werden, die die eschatologische Hoffnung über reines Wunschdenken erhebt.

Man könnte demgegenüber starkmachen, dass der Naturalismus zwar keine derartige Hoffnung oder derartigen Trost zur Verfügung stellen kann. Dafür kann er von Dogmatismen, Angstmacherei und Konfliktpotenzial befreien, die jeweils (potentiell) mit religiösen Fiktionen verbunden sind.<sup>879</sup> Allerdings verfällt der Naturalismus aufgrund der Schwierigkeiten der Begründung seines Abschlussgedankens selbst leicht in eine Form des Dogmatismus,<sup>880</sup> während Angstmacherei und Konfliktpotenzial sehr von der jeweiligen Instanziierung der religiösen Fiktionen abhängig sind. Zweifellos kann die symbolisierende Fiktion eines rachsüchtigen, intoleranten Gottes, der die Menschen in die Hölle verbannt, zu Fundamentalismus, Islamophobie und Homophobie oder

**878** Das teleologische Deutungsmuster nicht allein der Theologie vorbehalten sind, wurde am Beispiel von Nagels Rede vom Erwachen des Universums deutlich (s. Kapitel IV.4.c).

**879** Wie bereits erwähnt, vertritt etwa Dawkins die Auffassung, eine Welt ohne Religion wäre eine friedliche.

**880** Der Naturalismus muss beispielsweise an seinem Abschlussgedanken festhalten, obwohl die Möglichkeit der vollständigen Beschreibung der Wirklichkeit allein mit naturwissenschaftlichen Mitteln weder wissenschaftstheoretisch noch erkenntnistheoretisch gegeben ist. Gegen diese eigentliche Unmöglichkeit muss er die Möglichkeit einfach dogmatisch setzen, ohne sie richtig justifizieren zu können.

ähnlichem führen. Ob sich eine solche symbolisierende Fiktion durchsetzen kann beziehungsweise anerkannt wird, hängt jedoch vom laufenden Aushandlungsprozess ab, in dem auch eine berechtigte (interne) Religionskritik eine wichtige Rolle spielt. Auf den Naturalismus muss man dafür nicht notwendigerweise zurückgreifen.

#### IV.4.g Fiktionen im Rahmen des Theismus und des Naturalismus

Die bisherige Gegenüberstellung von Theismus und Naturalismus hat unter anderem gezeigt, dass metaphysische Fiktionen wie teleologische Zielsetzungen<sup>881</sup> oder die Deutungsleistung symbolisierender Fiktionen einen wichtigen Beitrag zur Justifizierung des Theismus leisten können. Gleichzeitig wurde deutlich, dass der Naturalismus die Phänomene, die im Hintergrund der jeweiligen Problemstellungen stehen, weniger überzeugend bearbeiten kann. Damit bestätigt sich, was sich im Zuge der Bestimmung des Fiktionsbegriffs schon abgezeichnet hat: Im Rahmen des Naturalismus kann das Phänomen der Fiktion nicht zu seiner vollen Geltung kommen. Man kann sogar sagen, dass die Bestimmung des Fiktionsbegriffs gezeigt hat, dass reduktionistische Versuche, den jeweiligen Aspekt der Fiktion zu fassen, fehlerhaft sind.

Das beginnt schon bei der Frage nach der Konstitution und Rezeption von Fiktion. Wie sich gezeigt hat, ist die Bestimmung des Fiktionsstatus eines Gegenstandes, wie etwa ‚Gott‘, abhängig vom pragmatisch-gesellschaftlichen Aushandlungsprozess.<sup>882</sup> Gleichzeitig gibt es abstrakte Gegenstände, die keine Fiktionen sind, wie Kompositionen und Bauanleitungen.<sup>883</sup> Wenn aber der Fiktionsstatus eines Gegenstandes in erster Linie pragmatisch bestimmt wird und es nicht-sinnlich wahrnehmbare Gegenstände gibt, dann ist das nichts, was man objektivierbaren Prozessen im Sinne einer reduktionistisch-naturalistischen Erkenntnistheorie ablesen könnte.

<sup>881</sup> Solche metaphysischen Fiktionen können natürlich auch symbolisierende Fiktionen, wie eschatologische Zielsetzungen, sein.

<sup>882</sup> Vgl. Kapitel III.2.

<sup>883</sup> Vgl. Kapitel III.3.

Ebenso scheitern reduktionistische Versuche, die Referenz auf Fiktion zu erklären. Sie treten als antirealistische Theorien auf, die fiktionale und fiktive Sprechakte als uneigentliche Rede charakterisieren, die sich letztendlich auf nichts bezieht. Allerdings widerspricht das sowohl der Intuition als auch dem Umgang mit Fiktionen.<sup>884</sup> Im Kontext religiöser Fiktionen ist beispielsweise die Rede vom Wirken Gottes sicherlich eine Form der Wirklichkeitsdeutung, die einen anderen (nämlich fiktionalen) Status hat, als die Rede vom Handeln eines Menschen. Doch ist diese Rede nicht uneigentlich zu verstehen, im Sinne leerer Aussagen. Vielmehr wird damit eine eigentliche Erfahrung des Subjekts gedeutet, die die Reibung mit der Wirklichkeit herstellt.<sup>885</sup>

Folglich ist die Referenz auf fiktive und fiktionale Gegenstände realistisch zu denken, weshalb Reicher-Mareks Theorie abstrakter Gegenstände aufgegriffen wurde. Allein die Aufnahme abstrakter Gegenstände als ontologisch vollwertige Entitäten in die Wirklichkeitsdeutung hat an sich schon eine antireduktionistische Pointe, da sie empirisch nicht messbar sind.<sup>886</sup> Man könnte sie zwar im Sinne Dennetts als Meme und damit als Illusion verstehen. Aber das würde bedeuten, dass perfekte Kreise und perfekte Geraden sich als Lösung eines mathematischen Problems ohne dem Zutun eines aktiven Subjekts, das sich bewusst ebenjenes Problems angenommen hat, blind entwickelt haben. Sie wären das Ergebnis einer zufälligen ‚Zellteilung‘, um in der biologischen Sprache der Memtheorie zu bleiben, und hätten sich dann in der Evolutionsgeschichte der mathematischen Probleme durchgesetzt. Übertragen auf symbolisierende Fiktionen würde das bedeuten, dass die Trinitätslehre ebenfalls das Ergebnis blinder Prozesse ist, die auf die Frage nach der Göttlichkeit Jesu und der Denkbarkeit eines monotheistischen absoluten Gottes, der in der Welt wirkt, reagieren. Wohlgermerkt wären der Typus ‚Gott‘ und seine verschiedenen Instanzierungen selbst Meme, also blinde Prozesse, die ihrerseits als Reaktion auf ein Problem entstanden sind und sich entwickelt haben.

884 Vgl. Kapitel III.3.

885 Vgl. Kapitel IV.3.

886 Vgl. Kapitel III.3.

Wie genau die Zellteilung beim Vorlauf und bei jeder weiteren Instanzierung der perfekten Kreise und Geraden sowie der Trinitätslehre bei abstrakten Gegenständen vonstattengehen soll, ist zwar aufgrund der Unschärfe der Mem-Metapher etwas unklar.<sup>887</sup> Doch gerade mit Blick auf theologische Konzepte könnte man, ähnlich dem Offenbarungspositivismus, davon ausgehen, dass das Subjekt (oder blinde Prozesse) bei der Entwicklung der Trinitätslehre nicht aktiv ein Problem bearbeitet, sondern passiv darauf hofft, die richtige Lösung beziehungsweise die richtige Beschreibung dank einer Inspiration oder eines Gedankenblitzes für das Phänomen gefunden zu haben. Eine solche Auffassung unterschlägt allerdings die aktive Rolle, die das Subjekt neben all der zugestandenen passiven Momente bei der Bearbeitung des Problems einnimmt. Zuerst hat es sich entschieden, das Problem zu bearbeiten. Dann hat es das Fiktionsspiel gewählt, in dessen Rahmen und gemäß dessen Spielregeln das Problem bearbeitet werden soll. Schließ-

887 Eine Möglichkeit, die Zellteilung zu verstehen, wäre, davon auszugehen, dass bei jeder Weitergabe des Mems von Mensch zu Mensch minimale ‚Kopierfehler‘ auftreten, also jeder Mensch das Mem vom Kreis so lange leicht verfälscht weitergibt, bis man beim perfekten Kreis als der Lösung des mathematischen Problems angekommen ist. Die Kopierfehler wären aber völlig unbewusst, denn es gibt ja kein aktives Subjekt, das die Änderungen vornehmen könnte. Das gleiche würde für Albert Einsteins Relativitätstheorie oder die Quantenphysik gelten, die dann keine bewusste Korrektur einer unzureichenden Physik, sondern eine glückliche evolutionäre Entwicklung in die ‚richtige‘ Richtung wäre. Es steht außer Frage, dass die physikalische und biologische Evolution hochkomplexe Strukturen hervorgebracht hat, sodass auch hochkomplexe Meme möglich wären. Allerdings ist fraglich, ob die kulturelle Evolution wirklich analog zur physikalischen und biologischen gedacht werden kann. Der entscheidende Unterschied ist, dass die kulturelle Evolution nicht allein von unbewussten Prozessen vorangebracht wird, sondern vom Menschen zumindest begleitet wird. Zum einen durchschaut der Mensch den Zweck einer kulturellen Entwicklung und kann sie voranbringen oder verhindern. Zum anderen kann der Mensch von seiner unmittelbaren Umgebung abstrahieren, Zukunftspläne entwerfen und potentielle Gefahren antizipieren. Selbst wenn man ersteres noch als Ausdruck unbewusster Prozesse verstehen kann, so geht zweiteres sicherlich über die Fähigkeit eines Mems, sei es ein blinder Prozess oder doch eine Art Entität, hinaus. Gerade aber der bewusste und gezielte gestaltende Umgang mit der Zukunft ist ein zentraler Aspekt der Kultur als Zwischenwelt, wie im ersten Kapitel dargestellt wurde. Der gezielte Bau eines Staudamms an der richtigen Stelle, um die Felder zu bewässern oder Überflutungen zu verhindern oder das bewusste Ansetzen eines Bildungs- und Förderprogrammes für weniger privilegierte Kinder tragen auf ihre Weise einen Teil zum Überleben der Menschheit bei und fördern die Kultur. Beides ist jedoch kaum analog zur Entstehung zuerst leichter und später schwerer Elemente oder der Entwicklung des Auges oder als Folge von zufälliger Kopierfehler zu denken. Es ist also nach wie vor unklar, wie genau Meme sich ‚fortpflanzen‘.

lich macht sich das Subjekt sich selbst, dem Gegenstand und anderen Subjekten gegenüber verantwortlich, das Problem so oder so zu lösen beziehungsweise den Gegenstand so oder so zu repräsentieren. Es schafft oder instanziiert den fiktionalen Gegenstand und andere Subjekte können das anerkennen oder ablehnen.<sup>888</sup>

Man kann zwar darauf beharren, dass all diese bewussten Entscheidungen eigentlich eine Form der Illusion oder eine unangebrachte Selbstermächtigung des Subjekts sind und die aktiven Aspekte damit ausblenden. Aber das führt zu einem unterkomplexen Verständnis des Aushandlungsprozesses um die Bestimmung des Gegenstandes beziehungsweise der Lösung des Problems. Denn selbst wenn man den subjektiven Anteil passiv verstehen möchte, kann man den intersubjektiven Anteil oder die Sozialreferenz, wie etwa übergeordnete (politische) Interessen bei der Entscheidung für oder gegen eine konkrete Instanzierung der Trinitätslehre, die bei der Entscheidung eine Rolle spielen, nicht oder nur unzureichend in den Blick nehmen.<sup>889</sup> Es zeigt sich einmal mehr, dass das Festhalten an passiven Erklärungsmustern, wie der Memtheorie, nicht besonders leistungsfähig sind und deswegen die realistische, aktiv orientierte Fiktionstheorie vorzuziehen ist. Sie kann nicht nur die Referenz von Fiktion gut erklären, sondern auch machttheoretische und andere Fragestellungen über das Anerkennungsmodell inkorporieren.

Auch bei der Epistemologie der Fiktion zeigen sich Schwierigkeiten. Wenn gemäß Dennett nur ein „naturwissenschaftliches Weltbild“ wahres Wissen vermitteln kann, dann sind Fiktionen nicht wahrheitsfähig. Wissenschaftsfiktionen kann der Naturalismus aufgrund seines positivistischen Wissenschaftsbildes nicht als solche erkennen und andere Fiktionen sind Illusionen und daher nicht wahrheitsfähig. Das widerspricht nicht nur dem Selbstverständnis der Fiktionen, sondern entspricht auch nicht den Befunden, wie sie in Kapitel III.4. zusammengetragen wurden. Fiktionen können unterschiedliche Formen von ‚wahrem‘ Wissen vermitteln, sei es allgemeines Wissen über die Welt,

<sup>888</sup> S. dazu ausführlich Kapitel III.5.

<sup>889</sup> Man kann es einmal mehr als Kampf der Meme verstehen, aber das ist wie deutlich wurde, nicht plausibel.



praktisches Wissen über den gesellschaftlichen Umgang oder propositionales Wissen im Rahmen von Wissenschaftsfiktionen. Werden diese Formen der Wissensvermittlung ausgeklammert, erfasst man nicht die gesamte Wirklichkeit.<sup>890</sup>

Außerdem zeigt die Epistemologie der Fiktion, dass zwischen abstrakten und materiellen Gegenständen zwar ein Unterschied, aber keine unüberbrückbare epistemologische Kluft besteht. Im Gegenteil, beide sind eng miteinander verwoben. Während abstrakte Gegenstände mithilfe von sinnlichem Anschauungsmaterial intelligibel gemacht werden müssen, helfen abstrakte Gegenstände materielle Gegenstände beispielsweise zu ordnen und so ebenfalls intelligibel zu machen, wie die Ausführungen zur Teleologie gezeigt haben. Diese enge Verwobenheit verhindert einen Panfiktionalismus und ermöglicht auch die Schaffung von symbolisierenden Fiktionen, die etwas über die Wirklichkeit aussagen. Würden symbolisierende Fiktionen nur auf die Anschauung zurückgreifen, ohne auf materielle Gegenstände zumindest epistemologisch rück zu wirken, dann könnten symbolisierende Fiktionen zwar das Übersinnliche versinnlichen. Das hätte dann aber keinen Bezug mehr zur sinnlichen Welt. Das würde zu einem Dualismus führen, in dem das Verhältnis vom Abstrakten und Materiellen wieder zu einem Rätsel werden würde. Sollte man versuchen, den Dualismus auf das Verhältnis von symbolisierender Fiktion und materieller Welt zu beschränken, würde das eine erklärungsbedürftige epistemologische und ontologische Sonderstellung der symbolisierenden Fiktionen ergeben. Ihre Fähigkeit, Phänomene der Wirklichkeit zu beschreiben, würde wieder fraglich sein. Doch unabhängig vom konkreten Verständnis der symbolisierenden Fiktionen zeigt sich, dass ein Wirklichkeitsverständnis, das nur materielle Gegenstände als ‚wirklich‘ beziehungsweise wahrheitsfähig zulässt, unterkomplex ist, was einmal mehr gegen den Naturalis-

**890** Selbst wenn man davon ausgeht, dass beispielsweise Sozialfiktionen, wie die richtigen gesellschaftlichen Umgangsformen, als nicht-empirische Größen keinen Platz in der Wirklichkeit haben, so sind doch die Konsequenzen, die aus ihnen folgen, wie körperliche Verletzungen, die infolge eines Streites aufgrund eines zwischenmenschlichen Missverständnisses entstanden sind, durchaus empirisch messbar und man muss ihre Ursache bestimmen können, um die Wirklichkeit vollständig beschreiben zu können.

mus spricht. Anstatt von der objektiven Wirklichkeit sollte daher besser vom Faktum der Wirklichkeit die Rede sein.

Kurzum ist die gesamte Ontologie der Fiktion antireduktionistisch, weil sie auf mehreren Ebenen vorführt, dass man die Wirklichkeit nicht vollständig allein mithilfe der Naturwissenschaft beschreiben kann. Vor allem aber zeigt eine angemessene Bestimmung des Fiktionsbegriffs, dass es verschiedene Arten von Fiktionen, mit verschiedenen epistemologischen Ansprüchen und Funktionsweisen, gibt. Ein Figment ist nicht gleichzusetzen mit einer Wissenschaftsfiktion und eine Sozialfiktion ist nicht gleichzusetzen mit einer religiösen Fiktion und so weiter. Radikal-religionskritische Argumente, die vor dem Hintergrund einer naturalistischen Wirklichkeitsdeutung versuchen, die Rede von Gott mit der Rede vom Osterhasen und dem Weihnachtsmann gleichzusetzen, weil es sich bei allen um die gleiche Art der Fiktion handeln würde, greifen daher offensichtlich zu kurz.<sup>891</sup> Doch auch eine elaboriertere Religionskritik, die in der historischen und kulturellen Kontingenz von Instanzierungen des Gottessymbols beziehungsweise in der damit verbundenen Produktivität und Kreativität des Subjekts ein Argument gegen den Theismus sehen, geht fehl. Denn Produktivität und Kreativität in Form von Fiktionalität sind gerade die Voraussetzung für eine leistungsfähige Wirklichkeitsdeutung und eignen nicht ausschließlich religiösen Fiktionen an. Durch ihre Reibung mit der Wirklichkeit sind Fiktionen fähig, Aussagen über die Wirklichkeit zu treffen und sind deswegen auch justifizierbar. Das gilt für religiöse Fiktionen genauso wie für andere Fiktionen, wie die deutungs- symboltheoretischen Ausführungen gezeigt haben.

Es lässt sich also sagen, dass der reduktionistische Naturalismus auf der theoretischen wie auf der praktischen Ebene mehrere Schwierigkeiten hat, während sich der fiktionstheoretisch fundierte Theismus auf beiden Ebenen gegenüber dem Naturalismus justifizieren lässt. Wichtig ist festzuhalten, dass sich alle Problemstellungen auch philosophisch herleiten lassen. Die Qualia-Debatte sowie die Teleologie und die

<sup>891</sup> Ebenso unsinnig ist es natürlich, den Glauben an Gott mit den Glauben an Osterhasen und Weihnachtsmann gleichzusetzen, da die symbolisierende Fiktion ‚Gott‘ eine andere Funktion als die Figmente ‚Osterhasen‘ und ‚Weihnachtsmann‘ hat.

Phänomene der Freiheit und des Leids stellen auch unabhängig einer religiösen beziehungsweise theologischen Wirklichkeitsdeutung eine Herausforderung für das deutende Subjekt dar. Die symbolisierende Fiktion ‚Gott‘ steht dementsprechend nicht für ein rein selbstreferentielles religiöses Fiktionsspiel, das über die Grenzen seines Spiels nichts über die Wirklichkeit zu sagen hat. Vielmehr hat es großes Potential für eine leistungsstarke Wirklichkeitsdeutung.

#### IV.4.h Der fiktionstheoretisch fundierte Theismus als vernünftige Wirklichkeitsdeutung

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass ein fiktionstheoretisch fundierter Theismus im Vergleich zu einem reduktionistischen Naturalismus, sowohl auf theoretischer als auch auf praktischer Ebene, zentrale Phänomene der menschlichen Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit plausibler deuten und sich selbst dabei besser durchschauen kann. Er ist in seinem Antireduktionismus nicht allein auf fiktionstheoretische Argumente festgelegt, sondern kann auch andere Phänomene, wie das Qualia-Problem konstruktiv aufgreifen und sogar für ein besseres Selbstverständnis fruchtbar machen. Daraus folgt nicht notwendigerweise, dass der Theismus den bestmöglichen Abschlussgedanken für eine Wirklichkeitsdeutung zur Verfügung stellt. Es wurde aber deutlich, dass der Theismus gegenüber dem Naturalismus keinesfalls als das schlechter justifizierbare metaphysische System gelten muss und eine legitime sowie genuine Wirklichkeitsdeutung aus sich heraussetzt. Für die symbolisierenden Fiktionen, die Teil des Fiktionsspiels des Theismus sind, bedeutet das, dass eine Reduktion symbolisierender Fiktionen auf mehr oder weniger überflüssige Figuren oder Sozialfiktionen nicht möglich ist. Vielmehr haben symbolisierende Fiktionen einen Eigenwert für die Wirklichkeitsdeutung und sind damit ein leistungsfähiger und gewinnbringender Bestandteil der Kultur als Zwischenwelt. Es ist allerdings deutlich zu betonen, dass religiöse und symbolisierende Fiktionen nicht in ihrer Funktionalität beziehungsweise ihrer Nützlichkeit aufgehen, genauso wenig wie gelebte Religion und theologische Reflexion miteinander identisch sind. Religiöse Menschen folgen nicht allein aufgrund ihrer Nützlichkeit einer Religion,

sondern reagieren deutend auf eine Vielzahl von Erfahrungen<sup>892</sup> und eine Glaubensgewissheit ist von einer apologetischen Justifizierung zu unterscheiden. Allerdings kann die reflektierende Theologie im Rahmen der Apologie zeigen, dass diese Deutungen nicht zwingend der (naturalistischen) Religionskritik zum Opfer fallen. Die zuerst kontraintuitiv erscheinende Bestimmung von Symbolen als Fiktionen hat es ermöglicht ihre produktiven und kreativen Aspekte konstruktiv aufzugreifen und sie gegen die darauf rekurrierende Religionskritik besser zu wappnen. Der Fiktionsbegriff wird damit für die Theologie fruchtbar gemacht und die Rede von Gott kann nicht mehr einfach als Wunschenken oder Illusion abgetan werden.

So gewendet, führen weder die Evolutionspsychologie noch das ‚Entlarven‘ religiöser Vorstellungen als eine Form der Fiktion zu einer Relativierung oder Dejustifizierung der Religion. Im Gegenteil kann mithilfe der Evolutionspsychologie gezeigt werden, dass Fiktion und Narration wichtige Werkzeuge der menschlichen Wirklichkeitsdeutung sind. Sie sind als solche ein elementarer Bestandteil der Kultur, die als Zwischenwelt dem Menschen bei der Wirklichkeitsbewältigung hilft. Die Kultur ist nicht das Andere zur Natur, genauso wenig wie Fiktionen das Andere zur Wirklichkeit sind. Kultur entsteht aus Natur, Fiktion ist genuiner Teil der Wirklichkeit und konsequenterweise stehen sie in einer ständigen Wechselwirkung. Entsprechend sind auch symbolisierende Fiktionen ein genuiner Teil der Wirklichkeit, die genauso wie andere Fiktionen in bedingter Freiheit geschaffen und durch ihre Reibung mit der Wirklichkeit im intersubjektiven Aushandlungsprozess anerkannt und justifiziert werden können. Die Rede von Gott greift auf (symbolisierende) Fiktionen zurück und kann dadurch leistungsstarke Deutungen vornehmen und eine tiefere Sinndimension der Wirklichkeit erschließen.

Will man die Ausbildung der Fähigkeit zur Schaffung symbolisierender Fiktionen teleologisch deuten, dann kann man sie als angelegte Entwicklung des Menschen zum *homo fingens* verstehen, der durch die Fiktion die Wirklichkeit auf eine tiefere Sinndimension hin durchsichtig machen kann. Das Faktum der Wirklichkeit erscheint so als

892 Vgl. Barth, „Was ist Religion?“, S. 543.

Ermöglichungsgrund des menschlichen Gottesbezugs. Nikolaus von Kues (1401–1464) mag im Recht gewesen sein, als er die produktive und kreative Leistungsfähigkeit des Subjekts nicht als eine Verfälschung der Wirklichkeit verstanden hat, sondern als Ausdruck der Ebenbildlichkeit des Menschen mit dem Schöpfer.<sup>893</sup>

<sup>893</sup> Vgl. Wolfhart Pannenberg, „Verdinglichung und Transfiguration.“ In *Funktionen des Fiktiven*, S. 522.

# Das Faktum der Wirklichkeit

Ohne Fiktion keine Rede von Gott. Denn: Die Rede von Gott ist notwendigerweise fiktional. Wie die vorliegende Studie gezeigt hat, handelt es sich bei dieser These nicht um den Ausgangspunkt einer Religionskritik. Im Gegenteil versetzt der Entwurf eines angemessenen Verständnisses der Fiktionalität der Rede von Gott dazu in die Lage, die Rede von Gott als eine vertiefte Form der menschlichen Wirklichkeitsdeutung zu begreifen und dadurch die Wirklichkeit auf eine tiefere Sinndimension hin durchsichtig zu machen. Als solche ist sie ein genuiner Teil der menschlichen Wirklichkeitsbewältigung im Raum der Kultur als Zwischenwelt. Fiktionen erscheinen dabei als artefaktuelle abstrakte Gegenstände, die nicht nur im religiösen Bereich Mittel der Wirklichkeitsdeutung sind. Vielmehr werden sie auch in Bereichen wie der Ästhetik, der Gesellschaft und der Wissenschaft eingesetzt, um die Wirklichkeit intelligibel zu machen. Religiöse Fiktionen im Allgemeinen und symbolisierende Fiktionen im Besonderen sind damit kein Sonderfall der Religion, sondern eine Fiktionsart neben anderen. Gleichwohl unterscheiden sie sich von anderen Fiktionen dadurch, dass sie sich selbst als Fiktionen durchschauen, die das Phänomen, das sie deutend repräsentieren sollen, nur annähernd fassen können. Außerdem lässt sich der Anlass, der die religiöse Erfahrung verursacht und der mithilfe symbolisierender Fiktionen gedeutet werden soll, nicht vollständig ableiten. Dennoch kann die fiktionale Rede von Gott, die durch symbolisierende Fiktionen konstituiert wird, eine genuine, gewinnbringende Wirklichkeitsdeutung vornehmen, die etwa den Druck des Absolutismus der Wirklichkeit relativieren kann. Vor allem aber erweist sich die Fiktion als Ermöglichungsgrund der Rede von Gott, da sie das Unsagbare sagbar machen kann. Schließlich ist es die fiktionale Rede von Gott, die die Idee des Unbedingten mit sinnlichen Anschauungsgehalten anreichert und einer unfassbaren (religiösen) Erfahrung mit der Erfahrung einen konkreten Deutungsrahmen und eine konkrete Deutung gibt, die die Erfahrung mit einem bestimmten Sinngehalt verbindet.

Das ist wiederum möglich, weil Fiktionen selbst Bestandteil der Wirklichkeit sind und durch die Reibung mit der Wirklichkeit in einem ständigen Wechselverhältnis mit ihr stehen. Das Wechselverhältnis besteht nicht zuletzt darin, dass Fiktionen Komposita von Phänomenen der Wirklichkeit sind und gleichzeitig diese Phänomene in einer bedingten Freiheit (re-)kombinieren und damit neue Gegenstände der Wirklichkeit schaffen. Dieses Oszillieren zwischen ‚Gegebenem‘ und ‚Gemachtem‘ kann als Faktum der Wirklichkeit beschrieben werden. Das Faktum der Wirklichkeit wird damit zum Ausdruck der Besonderheit der Fiktion als Form der Wirklichkeitsdeutung, die weder in einen radikalen Konstruktivismus respektive Panfiktionalismus noch in einen reduktionistischen Naturalismus verfällt. Gleichzeitig kann sie die Anliegen einer subjektivitäts- und kulturtheoretischen sowie einer hermeneutischen Theologie integrieren und sie mit Rückgriff auf metaphysische Überlegungen plausibilisieren respektive justifizieren. Das Faktum der Wirklichkeit steht damit auch für die Möglichkeit, über die Grenzen theologischer Traditionen hinweg die Wirklichkeit auf ihre tiefere Sinndimension hin durchsichtig zu machen. Darüber hinaus erscheint der Mensch als *homo fingens*, der die Wirklichkeit mithilfe von Fiktionen deutet und sie damit gleichzeitig auch verändert. Im Rahmen der Rede von Gott lässt sich die Entwicklung des Menschen zum *homo fingens* als die Evolution eines Wesens deuten, dessen kreativer und produktiver Umgang mit der Wirklichkeit Ausdruck seiner Ebenbildlichkeit mit Gott ist und das durch die fiktionale Rede von Gott die Wirklichkeit vertieft deuten kann.

Dieses Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott lässt sich durch eine Reflexion der evolutionspsychologischen Einsichten zu Fiktion und Narration sowie einer differenzierten Bestimmung jeweils des Fiktions- und Narrationsbegriffs entwickeln. Im Zuge der Auseinandersetzung mit der Evolutionspsychologie und der interdisziplinären Forschung zu Fiktion und Narration kann zudem eine antireduktionistische Interpretation evolutionspsychologischer Einsichten plausibilisiert und die Attraktivität des Narrationsbegriffs für die aktuelle Forschung nachvollzogen werden. Dabei wird deutlich, dass der Narrationsbegriff ein gutes Mittel ist, um gesellschaftliche Prozesse und die Konstituierung des Selbst zu analysieren. Erzählungen haben stets

fiktionale Anteile und können als Medium des Anerkennungs- und Aushandlungsprozesses von Fiktionen fungieren. Durch die Ausdifferenzierung der Funktionen und Ansprüche unterschiedlicher Fiktionsarten kann zusätzlich ein Beitrag zur aktuellen Forschung zum Fiktionsbegriff geleistet werden.

Für die Theologie ist eine solch umfassende Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Fiktion aus zwei Gründen fruchtbar. Erstens kann für die innertheologische Debatte um die angemessene Rede von Gott ein Entwurf vorgelegt werden, der vom aktiven symbolischen Deutungsansatz subjektivitäts- und kulturtheoretischer Provenienz ausgeht und Anliegen des passiven hermeneutischen Ansatzes, wie die Souveränität Gottes, die Unverfügbarkeit religiöser Erfahrung und eine Einhegung subjektiver Willkür aufgreifen kann. Zweitens kann durch metaphysische Überlegungen eine fiktionstheoretisch basierte Apologie plausibilisiert werden, die eine theistische Wirklichkeitsdeutung auch in der direkten Gegenüberstellung mit dem Naturalismus als einen vernünftigen Zugang zur Wirklichkeit ausweist. Auf diese Weise wird nicht nur vorgeführt, wie ein angemessenes Verständnis der Fiktionalität der Rede von Gott die Gräben zwischen den verschiedenen theologischen Ansätzen der Gegenwart überbrücken kann, sondern auch, dass die Fiktionalität der Rede von Gott keinesfalls Grund für religiöse oder theologische Beunruhigung ist.

Die weitere theologische Forschung kann auf diesen Befunden aufbauen, indem sie evolutionspsychologische Einsichten verstärkt in die Theoriebildung mit einbindet, apologetische Fragestellungen aus einer fiktionstheoretischen Perspektive in den Blick nimmt und die verschiedenen Facetten der Fiktion hin auf ihre unterschiedlichen Zugänge zur tieferen Sinndimension der Wirklichkeit durchleuchtet.





# Literaturverzeichnis

- Achermann, Eric. „Review: Albrecht Koschorke, Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie.“ *Arbitrium* 32, Nr. 2 (2014).
- Aristoteles. *Physik. Vorlesung über Natur: Erster Halbband: Bücher I(A)-IV(D), II/8*. Philosophische Bibliothek v.380. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987. übers. v. Hans Günter Zekl.
- Assmann, Jan. „Als ob: Religion und Fiktion.“ In *Als ob!: Die Kraft der Fiktion*. Hrsg. von Konrad P. Liessmann. 1. Auflage, S. 86–107. Philosophicum Lech Band 24. Wien: Paul Zsolnay Verlag, 2022.
- Bareis, J. A. „Fiktionen als Make-Believe.“ In Klauk; Köppe, *Fiktionalität*, S. 50–67.
- Barratt, Bethany. *The politics of Harry Potter*. 1. Auflage. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Barresi, John und Raymond Martin. „History as Prologue: Western Theories of the Self.“ In Gallagher, *The Oxford handbook of the self*, S. 33–55.
- Barth, Karl. „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie.“ In *Dialektische Theologie*. Hrsg. von Dietrich Korsch. 1. Auflage, S. 46–77. Große Texte der Christenheit (GTCh) 3. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018.
- Barth, Roderich. „Gebrochener Mythos: Tillichs religionsphilosophischer Mythosbegriff.“ In Danz; Schüßler, *Die Macht des Mythos*, S. 73–90.
- Barth, Ulrich. „Was ist Religion?“ *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 93 (1996): S. 538–560.
- Gehirn und Geist: Transzendentalphilosophie und Evolutionstheorie.“ In *Religion in der Moderne*. Hrsg. von Ulrich Barth. 1. Auflage, S. 427–460. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- „Die religiöse Selbstdeutung der praktischen Vernunft: Kants Grundlegung der Ethiktheologie.“ In Barth, *Gott als Projekt der Vernunft*, S. 263–308.
- „Gott als Grenzbegriff der Vernunft: Kants Destruktion des vorkritisch-ontologischen Theismus.“ In Barth, *Gott als Projekt der Vernunft*, S. 235–262.
- , Hrsg. *Gott als Projekt der Vernunft*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

- „Letzte Gedanken: Dieter Henrichs Umformung der Metaphysik in Lebensdeutung.“ In Barth, *Gott als Projekt der Vernunft*, S. 465–489.
- „Subjektphilosophie, Kulturtheorie und Religionswissenschaft: Kritische Anfragen an Schleiermachers Theologieprogramm.“ In *Kritischer Religionsdiskurs*. Hrsg. von Ulrich Barth, S. 293–320. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- *Symbole des Christentums: Berliner Dogmatikvorlesung*. 1. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.
- Bennett, Maxwell R., Peter M. S. Hacker, Axel Walter und Annemarie Gethmann-Siefert. *Die philosophischen Grundlagen der Neurowissenschaften*. 2. Auflage. Darmstadt: WBG (Wiss. Buchges.), 2012.
- Blumenberg, Hans. *Arbeit am Mythos*. 7. Auflage. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1805. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.
- Boyd, Brian. *On the origin of stories: Evolution, cognition, and fiction*. Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 2009.
- „For Evocriticism: Minds Shaped to Be Reshaped.“ *Critical Inquiry* 38, Nr. 2 (2012): S. 394–404.
- „Experiments with Experience.“ In Carroll; McAdams; Wilson, *Darwin's bridge*, S. 223–244.
- „The evolution of stories: from mimesis to language, from fact to fiction.“ *Wiley interdisciplinary reviews. Cognitive science* 9, Nr. 1 (2018): S. 1–16.
- Boyd, Brian, Joseph Carroll und Jonathan Gottschall, Hrsg. *Evolution, literature, and film: A reader*. New York, NY: Columbia Univ. Press, 2010.
- Brandom, Robert. *Wiedererinnertes Idealismus*. 1. Auflage. Analytischer deutscher Idealismus 2104. Berlin: Suhrkamp, 2015.
- Bregman, Rutger. *Im Grunde gut: Eine neue Geschichte der Menschheit*. 1. Auflage. rororo 00416. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2023.
- Burke, Michael, Anezka Kuzmicova, Anne Mangel und Theresa Schilhab. „Empathy at the confluence of neuroscience and empirical literary studies.“ In *Transdisciplinary Approaches to Literature and Empathy*. Hrsg. von Paul Sopčák, Massimo Salgaro und J. B. Herrmann, S. 6–41. *Scientific Study of Literature* 6(1). Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2016.
- Carroll, Joseph, Jonathan Gottschall, John A. Johnson und Daniel Kruger. „Agonistic Structure in Canonical British Novels of the Nineteenth Century.“ In Carroll; McAdams; Wilson, *Darwin's bridge*, S. S. 195–222.

- Carroll, Joseph, Dan P. McAdams und Edward O. Wilson, Hrsg. *Darwin's bridge: Uniting the humanities and sciences*. New York: Oxford University Press, 2016.
- Chorost, Michael. „Where Thomas Nagel Went Wrong: The philosopher's critique of evolution wasn't shocking. So why is he being raked over the coals?“. Zuletzt geprüft am 29.05.2020. <https://www.chronicle.com/article/Where-Thomas-Nagel-Went-Wrong/139129>.
- Cooke, Brett und Clinton Machann. „Applied Evolutionary Criticism.“ *Style* 46, 3–4 (2012): S. 277–296.
- Damasio, Antonio R. *Im Anfang war das Gefühl: Der biologische Ursprung menschlicher Kultur*. 1. Auflage. München: Siedler, 2017.
- Danz, Christian und Werner Schüßler, Hrsg. *Die Macht des Mythos: Das Mythosverständnis Paul Tillichs im Kontext*. Tillich research 5. Berlin: De Gruyter, 2014.
- „Die Macht des Mythos: Einleitung.“ In Danz; Schüßler, *Die Macht des Mythos*, S. 1–8.
- Daston, Lorraine und Peter Galison. *Objektivität*. Berlin: Suhrkamp, 2017.
- Dawkins, Richard. *Der Gotteswahn*. 10. Auflage. Berlin: Ullstein, 2007.
- Delgado, Mariano, Gregor Emmenegger und Volker Leppin, Hrsg. *Apolo- gie, Polemik, Dialog: Religionsgespräche in der Christentumsgeschichte und in der Religionsgeschichte*. Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte Band 29. Stuttgart, Basel, Schweiz: Kohlhammer; Schwabe Verlag, 2021.
- Dennett, Daniel C. *Von den Bakterien zu Bach – und zurück: Die Evolution des Geistes*. 2. Auflage. Berlin: Suhrkamp, 2018.
- Easterlin, Nancy. *A biocultural approach to literary theory and interpretation*. Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press, 2012.
- Eibl, Karl. *Kultur als Zwischenwelt: Eine evolutionsbiologische Perspektive*. 1. Auflage. Edition Unselde 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- „Literaturwissenschaft.“ In Sarasin; Sommer, *Evolution*, S. 257–266.
- El Ouassil, Samira und Friedemann Karig. *Erzählende Affen: Mythen, Lügen, Utopien : wie Geschichten unser Leben bestimmen*. Berlin: Ullstein, 2022.
- Evers, Dirk. „Neuere Tendenzen in der deutschsprachigen evangelischen Dogmatik.“ *Theologische Literaturzeitung* 140, 1/2 (2015): Sp. 3–22.

- Firchow, Markus und Michael Moxter, Hrsg. *Vernunft – Fiktion – Glaube*. 1. Auflage. Marburger Theologische Studien 134. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt Leipzig, 2020.
- Fludernik, Monika und Marie-Laure Ryan. „Factual Narrative: An Introduction.“ In Fludernik; Ryan, *Narrative Factuality*, S. 1–26.
- , Hrsg. *Narrative Factuality*. De Gruyter, 2020.
- Förster, Eckart. *Die 25 Jahre der Philosophie: Eine systematische Rekonstruktion*. 3. Auflage. Klostermann Rote Reihe 51. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2018.
- „Von der Eigentümlichkeit unseres Verstands in Ansehung der Urteilskraft (§§ 74–78).“ In Höffe, *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, S. 243–257.
- Freitag, Wolfgang. „Reference in Philosophy.“ In Fludernik; Ryan, *Narrative Factuality*, S. 245–257.
- Frisch, Ralf. *Atheismus adieu: Warum das, was ist, nicht alles ist*. 1. Auflage. München: Claudius, 2018.
- Gabriel, Gottfried. „Der Begriff der Fiktion: Zur systematischen Bedeutung der Dichtungstheorie der Aufklärung.“ In *Mimesis – Repräsentation – Imagination: Literaturtheoretische Positionen von Aristoteles bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*. Hrsg. von Jörg Schönert und Ulrike Zeuch, S. 231–240. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2004.
- Gabriel, Markus. *Fiktionen*. 1. Auflage. Berlin: Suhrkamp, 2020.
- Gallagher, Shaun, Hrsg. *The Oxford handbook of the self*. Oxford handbooks online. Oxford: Oxford Univ. Press, 2011.
- Gasperoni, Lidia. „Fiktionen als heuristische Paradigmen.“ *Areté. International Journal of Philosophy, Human and Social Sciences*, Nr. 4 (2018): S. 139–152.
- Gasser, Georg. „Holm Tetens on the Moral-Existential Argument for Theism: Reasonable Hope and Wishful Thinking.“ *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 59, Nr. 4 (2017): S. 495–513.
- Goy, Ina. „Die Teleologie der organischen Natur (§§ 64–68).“ In Höffe, *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, S. 209–224.
- Greuter, Beat. „Der Mythos des Gegebenen – Vernunft und Welt bei Kant und Hegel in der Perspektive der jüngeren analytischen Philo-

- sophie bei John McDowell und Robert B. Brandom. "Hegel-Jahrbuch, Nr. 1 (2016): S. 91–96.
- Haardt, Maaike de, Michael Scherer-Rath und Reinder R. Ganzevoort, Hrsg. *Religious stories we live by: Narrative approaches in theology and religious studies*. Studies in theology and religion (STAR) 19. Leiden, The Netherlands: Brill, 2014.
- Hanke, Thomas. *Normativität als Metaphysik: Brandom und die Performanz der Philosophiegeschichte*. 1. Auflage. Quellen und Studien zur Philosophie 146. Berlin, Boston: De Gruyter, 2020.
- Harari, Yuval N. *Eine kurze Geschichte der Menschheit*. 38. Auflage. München: Pantheon, 2015.
- Harari, Yuval N. *Homo Deus: Eine Geschichte von Morgen*. 16. Auflage. München: C.H.Beck, 2020.
- Henrich, Dieter und Wolfgang Iser, Hrsg. *Funktionen des Fiktiven*. 2. Auflage. Poetik und Hermeneutik 10. München: Fink, 2007.
- Hiller, Doris. *Gottes Geschichte: Hermeneutische und theologische Reflexionen zum Geschehen der Gottesgeschichte, orientiert an der Erzählkonzeption Paul Ricoeurs*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2009.
- Höffe, Otfried. „Einführung in Kants Kritik der Urteilskraft.“ In Höffe, *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, 1–20.
- , Hrsg. *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*. 2. Auflage. Klassiker auslegen Band 33. Berlin, Boston: De Gruyter, 2018.
- Hutter, Axel. *Narrative Ontologie*. 1. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
- Hutto, Daniel D. „Narrative self-shaping: a modest proposal.“ *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 15, Nr. 1 (2016): 21–41.
- Isberner, Maj-Britt, Tobias Richter, Constanze Schreiner, Yanina Eisenbach, Christin Sommer und Markus Appel. „Empowering Stories: Transportation into Narratives with Strong Protagonists Increases Self-Related Control Beliefs.“ *Discourse Processes* 56, Nr. 8 (2019): 575–598.
- Kern, Andrea. „Warum kommen unsere Gründe an ein Ende?“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52, Nr. 1 (2004): S. 25–43.
- Kidd, David und Emanuele Castano. „Reading Literary Fiction and Theory of Mind: Three Preregistered Replications and Extensions of Kidd and Castano (2013).“ *Social Psychological and Personality Science* 10, Nr. 4 (2019): 522–531.

- Klauk, Tobias und Tilmann Köppe, Hrsg. *Fiktionalität: Ein interdisziplinäres Handbuch*. Revisionen. Grundbegriffe der Literaturtheorie 4. Berlin, Boston: De Gruyter, 2016.
- Koopman, Eva M. *Reading suffering: An empirical inquiry into empathic and reflective responses to literary narratives*. Unter Mitarbeit von M. S. S. E. Janssen. Rotterdam: Erasmus University Rotterdam, 2016.
- Köppe, Tilmann. „Die Institution Fiktionalität.“ In Klauk; Köppe, *Fiktionalität*, S. 35–49.
- Kornmesser, Stephan und Wilhelm Büttemeyer. *Wissenschaftstheorie: Eine Einführung*. 1. Auflage 2020. Stuttgart: J.B. Metzler, 2020.
- Körtner, Ulrich H. J. „Nicht der Philosophen Gott? Denken Gottes zwischen Mythos und Metaphysik.“ In *Religion – Metaphysik(kritik) – Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne*. Hrsg. von Markus Knapp und Theo Kobusch. 1. Auflage, S. 213–229. Theologische Bibliothek Töpelmann 112. Berlin, New York: De Gruyter, 2001.
- Koschorke, Albrecht. *Wahrheit und Erfindung: Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie*. 4. Auflage. Frankfurt am Main: S. Fischer, 2017.
- Kramnick, Jonathan. „Against Literary Darwinism.“ *Critical Inquiry* 37, Nr. 2 (2011): S. 315–347.
- „Literary Studies and Science: A Reply to My Critics.“ *Critical Inquiry* 38, Nr. 2 (2012): S. 431–460.
- Krannich, Laura-Christin. „„Erfahrung mit der Erfahrung“: Gottes Wort als Ereignis neuer Wirklichkeit.“ In *Die Theologie Eberhard Jüngels: Kontexte, Themen, Perspektiven*. Hrsg. von Dirk Evers und Malte D. Krüger. 1. Auflage, S. 107–120. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.
- Kreis, Guido. *Negative Dialektik des Unendlichen: Kant, Hegel, Cantor*. 1. Auflage. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2162. Berlin: Suhrkamp, 2015.
- Krüger, Malte D., Hrsg. *Religion, Fiktion, Wirklichkeit: Philosophische und theologische Beiträge zum Gottesverständnis in der Moderne*. 1. Auflage. Hermeneutik und Ästhetik (HuÄ) 7. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2021.
- Kuhn, Thomas S. *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. 26. Auflage. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 25. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2020.

- Kutzer, Mirja. „Fiktionalität und Theologie.“ In *Grundthemen der Literaturwissenschaft: Fiktionalität*. Hrsg. von Lut Missinne, Ralf Schneider und Beatrix T. van Dam, S. 380–408. Grundthemen der Literaturwissenschaft. Berlin, Boston: De Gruyter, 2020.
- Laland, Kevin, Tobias Uller, Marc Feldman, Kim Sterelny, Gerd B. Müller, Armin Moczek und Eva Jablonka et al. „Does evolutionary theory need a rethink?“ *Nature* 514, Nr. 7521 (2014): S. 161–164.
- Lange, Friedrich A. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart: Zweites Buch. Geschichte des Materialismus seit Kant*. Unter Mitarbeit von Alfred Schmidt. 1. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974.
- Laube, Martin. „Die Dialektik der Freiheit: Systematisch-theologische Perspektiven.“ In *Freiheit*. Hrsg. von Martin Laube, S. 119–191. UTB Evangelische Theologie 3771. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- , Hrsg. *Freiheit*. UTB Evangelische Theologie 3771. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- Lauster, Jörg. *Religion als Lebensdeutung: Theologische Hermeneutik heute*. 1. Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.
- „Die Aura des Fiktiven: Überlegungen zu Größe und Grenze der Fiktion für die Religion.“ In *Literatur/Religion: Bilanz und Perspektiven eines interdisziplinären Forschungsgebietes*. Hrsg. von Wolfgang Braungart. 1. Auflage, S. 143–156. Studien zu Literatur und Religion / Studies on Literature and Religion 1. Stuttgart: J.B. Metzler, 2019.
- *Der heilige Geist: Eine Biographie*. 1. Auflage. München: C.H.Beck, 2021.
- Lewens, Tim. „A Surfeit of Naturalism.“ *Metaphilosophy*, Vol. 43, Nos. 1–2 (2012): S. 46–57.
- Liessmann, Konrad P., Hrsg. *Als ob! Die Kraft der Fiktion*. 1. Auflage. Philosophicum Lech Band 24. Wien: Paul Zsolnay Verlag, 2022.
- Lübbe, Hermann. *Religion nach der Aufklärung*. 3. Auflage. München: Fink, 2004.
- Mar, Raymond A. „The neuropsychology of narrative: story comprehension, story production and their interrelation.“ *Neuropsychologia* 42, Nr. 10 (2004): S. 1414–1434.
- „Evaluating whether stories can promote social cognition: Introducing the Social Processes and Content Entrained by Narrative (SPaCEN) framework.“ *Discourse Processes* 55, 5–6 (2018): 454–479.



- „Stories and the Promotion of Social Cognition.“ *Current Directions in Psychological Science* 27, Nr. 4 (2018): 257–262.
- Mar, Raymond A., Keith Oatley und Jordan B. Peterson. „Exploring the link between reading fiction and empathy: Ruling out individual differences and examining outcomes.“ *Communications* 34, Nr. 4 (2009): S. 407–428.
- Mauz, Andreas. „Theology and Narration: Reflections on the „Narrative Theology“ – Debate and Beyond.“ In *Narratology in the age of cross-disciplinary narrative research*. Hrsg. von Sandra Heinen und Roy Sommer, S. 261–285. *Narratologia* 20. Berlin: De Gruyter, 2009.
- McAdams, Dan P. „From Actor to Agent to Author.“ In Carroll; McAdams; Wilson, *Darwin's bridge*, S. 144–163.
- McCauley, Robert N. *Philosophical foundations of the cognitive science of religion: A head start*. Scientific studies of religion. New York: Bloomsbury Academic, 2017.
- Meister, Jan C., John Pier und Wolf Schmid, Hrsg. *Handbook of Narratology*. 1. Auflage. De Gruyter Handbook Ser. Berlin/Boston: De Gruyter, 2014.
- Midgley, Mary. *The Myths We Live By*. Routledge classics. Abingdon, Oxon, New York: Routledge, 2011.
- Missinne, Lut, Ralf Schneider und Beatrix T. van Dam, Hrsg. *Grundthemen der Literaturwissenschaft: Fiktionalität*. Grundthemen der Literaturwissenschaft. Berlin, Boston: De Gruyter, 2020.
- Mohn, Jürgen. *Mythostheorien: Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zu Mythos und Interkulturalität*. München: Fink, 1998.
- Moledo, Fernando. „Die kantische Auffassung des Menschen als Zweck der Schöpfung.“ In *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie*. Hrsg. von Paula Órdenes und Anna Pickhan, S. 155–164. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2019.
- Mühling, Markus. *Resonanzen: Neurobiologie, Evolution und Theologie: Evolutionäre Nischenkonstruktion, das ökologische Gehirn und narrativ-relationale Theologie*. 1. Auflage. Religion, Theologie und Naturwissenschaft / Religion, Theology, and Natural Science – (RThN) Band 30. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.
- *Post-Systematische Theologie I: Denkwege – eine theologische Philosophie*. 1. Auflage. Paderborn: Brill Wilhelm Fink, 2020.

- Musolff, Andreas. „Factual Narrative and Truth in Political Discourse.“  
In Fludernik; Ryan, *Narrative Factuality*, S. 351–365.
- Nagel, Thomas. *Der Blick von nirgendwo*. 2. Auflage. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 2035. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015.
- *Geist und Kosmos: Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist*. 2. Auflage. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 2151. Berlin: Suhrkamp, 2016.
- *What is it like to be a Bat?/Wie ist es, eine Fledermaus zu sein? Was bedeutet das alles?* 19324. Ditzingen: Reclam Verlag, 2016.
- Neubauer, John. „Recent Theories and Debates about Evolution and the Arts: A Critical Review.“ *arcadia* 51, Nr. 1 (2016): S. 3–21.
- Órdenes, Paula und Anna Pickhan, Hrsg. *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie*. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2019.
- Orr, Allen. „Awaiting a New Darwin.“ Zuletzt geprüft am 29.07.2020.  
<http://www.nybooks.com/articles/2013/02/07/awaiting-new-darwin/>.
- Panero, Maria E., Deena S. Weisberg, Jessica Black, Thalia R. Goldstein, Jennifer L. Barnes, Hiram Brownell und Ellen Winner. „No support for the claim that literary fiction uniquely and immediately improves theory of mind: A reply to Kidd and Castano’s commentary on Panero et al. (2016).“ *Journal of personality and social psychology* 112, Nr. 3 (2017): S. e5–e8.
- Pannenberg, Wolfhart. „Das Irreale des Glaubens.“ In Henrich; Iser, *Funktionen des Fiktiven*, S. 17–34.
- „Verdinglichung und Transfiguration.“ In Henrich; Iser, *Funktionen des Fiktiven*, S. 521–527.
- Pigliucci, Massimo. „The Limits of Consilience and the Problem of Scientism.“ In Carroll; McAdams; Wilson, *Darwin’s bridge*, S. 247–264.
- Pinker, Steven. „The Biology of Fiction.“ In *Human nature: Fact and fiction*. Hrsg. von Robin H. Wells und John Joe McFadden, S. 27–40. New York, NY: Continuum International Pub. Group, 2006.
- Reicher, Maria E. *Referenz, Quantifikation und ontologische Festlegung*. 1. Auflage. Philosophische Analyse 10. s.l.: De Gruyter, 2013.
- „Ontologie fiktiver Gegenstände.“ In Klauk; Köppe, *Fiktionalität*, S. 159–189.
- Rieger, Sophie C. und Timo Grampes. „Schwarz, weiblich, 007. Wieviel Diversität verträgt James Bond?“. Zuletzt geprüft am 03.08.2021.

- [https://www.deutschlandfunkkultur.de/schwarz-weiblich-007-wie-viel-diversitaet-vertraegt-james.2156.de.html?dram:article\\_id=454006](https://www.deutschlandfunkkultur.de/schwarz-weiblich-007-wie-viel-diversitaet-vertraegt-james.2156.de.html?dram:article_id=454006).
- Rodriguez, Victoria. „Dumbledore’s Army is real and ready to vote.“ *Mashable*, 01.11.2018. Zuletzt geprüft am 01.03.2021. <https://mashable.com/article/harry-potter-alliance-midterm-elections/?europe=true>.
- Rose, Nikolas S. und Joelle M. Abi-Rached. *Neuro: The new brain sciences and the management of the mind*. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Roth, Siegfried. „Evolution und Fortschritt: Zum Problem der Höherentwicklung in der organischen Evolution.“ In *Zweck und Natur: Historische und systematische Untersuchungen zur Teleologie*. Hrsg. von Tobias Schlicht, S. 195–247. München 2011.
- Sarasin, Philipp und Marianne Sommer, Hrsg. *Evolution: Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart, Weimar: Verlag J.B. Metzler, 2010.
- Sass, Hartmut von. *Atheistisch glauben: Ein theologischer Essay*. 1. Auflage. Fröhliche Wissenschaft 208. Berlin: Matthes & Seitz Berlin, 2022.
- Schechtman, Marya. *The constitution of selves*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.
- „The Narrative Self.“ In Gallagher, *The Oxford handbook of the self*, S. 394–416.
- Scheffel, Michael. „Im Dickicht von Kultur und Narration Albrecht zu vereinen: Koschorke versucht Kulturtheorie und Erzählforschung.“ *Diegesis* 2, Nr. 1 (2013): 160–166.
- Schneider-Flume, Gunda und Doris Hiller, Hrsg. *Dogmatik erzählen? Die Bedeutung des Erzählens für eine biblisch orientierte Dogmatik*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener-Verl., 2005.
- Scholz, Oliver R. „Fiktionen, Wissen und andere kognitive Güter.“ In Klauk; Köppe, *Fiktionalität*, S. 209–234.
- Schulz, Heiko. „Daniel Denett (2006), Den Bann brechen.“ In *Religionsphilosophie und Religionskritik: Ein Handbuch*. Hrsg. von Michael Kühnlein. 1. Auflage, S. 894–905. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2140. Berlin: Suhrkamp, 2018.
- Shapere, Dudley. „The Structure of Scientific Revolutions.“ *The Philosophical Review* 73, Nr. 3 (1964): S. 383–394.

- Slone, D. J. und William W. McCorkle. *The cognitive science of religion: A methodological introduction to key imperical studies*. Scientific studies of religion: inquiry and explanation. London: Bloomsbury, 2019.
- Sloterdijk, Peter. *Den Himmel zum Sprechen bringen: Über Theopoesie*. 1. Auflage. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2020.
- Spaemann, Robert und Reinhard Löw. *Natürliche Ziele: Geschichte und Wiederentdeckung teleologischen Denkens*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2005.
- Stosch, Klaus von, Saskia Wendel, Aaron Langenfeld und Martin Breul, Hrsg. *Streit um die Freiheit: Philosophische und theologische Perspektiven*. 1. Auflage. Paderborn, Deutschland: Ferdinand Schöningh, 2019.
- Sturma, Dieter, Hrsg. *Philosophie und Neurowissenschaften*. 1. Auflage. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1770. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.
- Teilhard de Chardin, Pierre. *Der Mensch im Kosmos*. 4. Auflage. Beck'sche Reihe 1055. München: Beck, 2010.
- Tetens, Holm. *Wissenschaftstheorie: Eine Einführung*. 1. Auflage. Wissen 2808. München: Beck, 2013.
- „Der Gott der Philosophen: Überlegungen zur Natürlichen Theologie.“ *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 57, Nr. 1 (2015): S. 1–13.
- *Gott denken: Ein Versuch über rationale Theologie (Was bedeutet das alles?)*. 1. Auflage. Reclams Universal-Bibliothek 19295. Ditzingen: Reclam, Philipp, 2015.
- „An Outline of a Rational Theology.“ *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 59, Nr. 4 (2017): S. 531–547.
- Tillich, Paul. *Systematische Theologie I-II*. de Gruyter Texte. Berlin/Boston: De Gruyter, 2017.
- Toepfer, Georg. „Kultur und Kulturwissenschaft.“ In Sarasin; Sommer, *Evolution*, S. 252–257.
- Tomasi, David L. *Critical neuroscience and philosophy: A scientific re-examination of the mind-body problem*. Cham: Palgrave Macmillan, 2020.
- Urbich, Jan. „Sinn als Existenz.“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 66, Nr. 6 (2018): S. 882–891.
- Vaihinger, Hans. *Die Philosophie des Als Ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit*. 9. und 10. Auflage. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1927.

- Verpooten, Jan. „Brian Boyd’s Evolutionary Account of Art: Fiction or Future?“ *Biological Theory* 6, Nr. 2 (2011): S. 176–183.
- Vice, Samantha. „Literature and the Narrative Self.“ *Philosophy* Vol. 78, No. 303 (2003): S. 93–108.
- Walter, Sven. „Psychologie und Psychiatrie.“ In Sarasin; Sommer, *Evolution*, S. 295–302.
- Wilson, Edward O. „The Meaning of Human Existence.“ In Carroll; McAdams; Wilson, *Darwin’s bridge*, S. 4–7.
- Wunn, Ina und Constantin Klein. „Evolutionary processes in early religion: The psychological interpretation of the earliest indicators of a religious sentiment.“ *Braunschweiger Naturkundliche Schriften*, Nr. 11 (2012): S. 129–140.
- Zipfel, Frank. „Fiktionssignale.“ In Klauk; Köppe, *Fiktionalität*, S. 97–124.
- Zycinski, Joseph M. „The Anthropic Principle and Teleological Interpretations of Nature.“ *The Review of Metaphysics* Vol. 41, No. 2 (1987): S. 317–333.

# Index

## Personenregister

- Barth, Karl 3, 247
- Barth, Ulrich 4, 22, 69, 244–246, 252, 253–258, 268, 271, 273, 304
- Baumgarten, Alexander Gottlieb 191
- Blumenberg, Hans 15, 184
- Boyd, Brian 26–28, 30–33, 35, 37, 39, 40, 44, 45, 48, 49, 55–57, 59–61, 64–66, 69, 76, 106
- Brandom, Robert 18, 166, 211, 217–229, 303, 304
- Carroll, Joseph 25–27, 43, 44, 55, 56, 67
- Cassirer, Ernst 11
- Damásio, António R. 22, 118, 287, 291
- Dawkins, Richard 105, 107, 243, 293, 307
- Dennett, Daniel C. 36, 41, 66, 71, 77, 89, 91, 105–109, 112, 113, 118, 120–123, 125, 272, 274, 277, 278–282, 285, 287, 289, 290, 294, 302, 303, 309, 311
- Derrida, Jacques 93
- Descartes, René 191
- Eibl, Karl 26–29, 31–34, 38, 39, 46, 47, 49, 50–52, 54–57, 60, 62, 65, 66, 68, 71, 73, 80, 106–108, 158
- Feuerbach, Ludwig 3
- Frege, Gottlob 216
- Friedrich, Caspar David 236
- Frisch, Ralf 22
- Gabriel, Markus 6, 171, 187
- Gottschall, Jonathan 44, 58
- Hegel, Georg W. F. 14, 131, 166, 202, 210, 211, 217, 218, 222, 223, 225, 292, 293
- Hutter, Axel 81, 117, 123–125, 284
- Hutto, Daniel D. 65, 119
- Jünger, Eberhard 242, 256, 257
- Kafka, Franz 74
- Kant, Immanuel 10, 11, 14, 130, 131, 141, 162, 166, 178, 191, 204, 209, 210, 211, 216, 218, 222, 253–256, 258, 259, 261, 273, 277, 288, 293–299, 302, 303
- Koschorke, Albrecht 7, 21, 35, 42, 51, 53, 72, 89, 91–106, 110, 114, 115, 117, 127–131, 139–146, 149, 151, 152, 154–157, 162, 165, 174, 175, 179, 201, 210, 212, 231, 232, 235, 236, 243
- Kramnick, Jonathan 29, 53, 56, 57–59, 60, 61, 73
- Kues, Nikolaus von 19, 316
- Kuhn, Thomas S. 129, 148–150, 180–182
- Lange, Friedrich Albert 276, 277
- Lotman, Jurij 94
- MacIntyre, Alisdair 113
- Mann, Thomas 81, 125
- McDowell, John 15, 63, 133, 211
- Merleau-Ponty, Maurice 127, 132, 141
- Metz, Jean Baptiste 241
- Mühling, Markus 7, 22, 56, 58, 62–64, 91, 94, 112, 127, 131–141, 144–155, 157, 158, 162, 213, 233, 235, 236, 242, 243, 246, 248–253, 269, 289
- Nagel, Thomas 31, 41, 78, 279, 282–287, 291, 292, 299, 300, 304, 307
- Nietzsche, Friedrich 204
- Pannenberg, Wolfhart 1, 17, 19, 244, 316
- Pigliucci, Massimo 66–69
- Pinker, Steven 42, 59–61, 73

Platon 1, 110, 162, 188, 189, 193, 195  
 Popper, Karl 276  
 Reicher-Marek, Maria Elisabeth 165, 185,  
 187, 189, 190, 192, 195, 216–218, 227,  
 231, 309  
 Ritschl, Dietrich 242  
 Sass, Hartmut von 271  
 Schechtman, Marya 91, 111–119, 121,  
 154, 156  
 Schneider-Flume, Gunda 242, 243  
 Strawson, Galen 119  
 Taylor, Charles 113  
 Teilhard de Chardin, Pierre 298–300  
 Tetens, Holm 4, 18, 213, 271–273, 276,  
 300–302, 305, 306  
 Tillich, Paul 241, 252, 264  
 Uexküll, Jakob von 31  
 Vaihinger, Hans 15, 130, 166, 167,  
 177–181, 191, 193, 202, 204–210, 212,  
 213, 231, 232, 243, 244, 254, 258, 259,  
 264, 278, 302  
 Walton, Kendall L. 169–171, 174  
 Weinrich, Harald 242  
 Wittgenstein, Ludwig 123, 146, 283, 284,  
 286  
 Xenophanes 3, 162, 243

## Sachregister

Absolutismus der Wirklichkeit 15, 19, 80,  
 183–185, 229, 261, 274, 300, 301, 304,  
 306, 317  
 Anerkennungstheorie 14, 166, 217  
 Apologie/Apologetik 2, 3, 5, 9, 10, 11,  
 13, 17, 22, 63, 66, 79, 83, 90, 110, 112,  
 120, 158, 161–163, 165, 197, 237, 240,  
 246, 253, 259, 265, 269, 272, 275, 279,  
 280, 290, 292, 315, 319  
 Deutungsspielraum 15, 58, 135, 171–176,  
 181, 183, 191, 193, 195, 212, 214, 215,  
 227, 228, 230, 232, 240, 255, 268, 306  
 Evolutionäre Erkenntnistheorie 68, 69,  
 76, 77, 81, 83, 204, 207  
 Evolutionstheorie 24, 25, 27, 57, 58, 66,  
 69, 105, 106, 194, 277, 278, 301  
 extradiegetisch 43, 45, 100, 129, 139, 142,  
 168, 169, 171, 172, 175, 176, 183, 186,  
 194, 196, 201, 234, 264, 265, 269, 274  
 Faktum der Wirklichkeit 15, 19, 233, 241,  
 313, 315, 317, 318  
 Fiktionssignale 168, 169  
 Fiktionsspiel 176, 180–183, 195, 197,  
 203, 215, 228, 230, 262, 264, 269, 274,  
 280, 285, 292, 307, 310, 314  
 Freiheit 15, 18, 38, 50, 71, 102, 117, 120,  
 125, 127, 148, 154, 156–158, 173, 178,  
 201, 202, 207, 212, 213, 215, 221, 229,  
 232, 233, 235, 255, 262, 267, 268, 274,  
 298, 301–306, 314, 315, 318  
 Heterophänomenologie 122, 125, 282  
 Hyperactive Agency Detection Device 4,  
 49, 51, 52, 81, 278  
 Illusionismus 122, 123, 126, 157, 304  
 Instanziierung 176, 192, 194, 195, 197,

- 218, 231, 232, 234, 236, 261–263, 265,  
268, 269, 271, 303, 307, 309–311, 313
- Institutionstheorie 168, 169, 171, 201,  
265
- Justifizierung 15, 179, 181, 183, 246, 264,  
265, 267, 269–272, 274, 279, 291, 301,  
305–308, 315
- Kultur als Zwischenwelt 15, 26, 29, 31,  
33, 34, 38, 46, 47, 49, 50, 51, 53, 62,  
65, 66, 71, 81, 83, 85–87, 89, 92, 95,  
98, 103, 105, 106, 108, 110, 118, 142,  
157, 176, 182, 202, 213, 215, 232, 233,  
237, 239, 262–265, 267, 270, 275, 301,  
310, 314, 317
- Make-Believe-Theorie 169–171
- Meinongianismus 188
- Memtheorie 66, 105, 279, 282, 309, 311
- Metaphysik 17, 18, 26, 156, 218, 246, 259,  
260, 271–273, 275
- Methodischer Atheismus 22, 272
- Mythos des Gegebenen 211, 218
- Narratives Selbst 13, 90, 91, 110–112,  
115–117, 119, 120, 122, 125, 126, 154,  
156, 158, 159, 170, 239, 249, 279, 291
- Neuer Atheismus 4, 78, 243
- Noneismus 186
- Pantheismus 248
- Panfiktionalismus 10, 32, 84, 89, 91, 110,  
130, 143, 156, 157, 161, 166, 180, 187,  
194, 197, 204, 208, 212, 213, 215, 218,  
232, 233, 246, 279, 282, 285, 312, 318
- Qualia-Problem 277, 280–282, 314
- (Reduktionistischer) Naturalismus 11,  
14, 17, 18, 23, 26, 60, 63, 69, 70, 71,  
78, 86, 89, 91, 104, 123, 126, 154, 161,  
207, 208, 211, 267, 270, 272–276, 278,  
279, 282, 290, 291, 300, 301, 304,  
306–308, 311, 313, 314, 318, 319
- Reibung mit der Wirklichkeit 15, 32, 42,  
50, 64, 74, 97, 100, 157, 174, 176, 181,  
184, 193, 200, 215, 218, 226, 228, 234,  
240, 262, 263, 266, 279, 291, 299, 303,  
307, 309, 313, 315, 318
- Religion 3, 4, 6, 22, 23, 35, 49, 51, 69, 80,  
81, 99–102, 140, 164, 241, 243–245,  
256, 257, 266, 267, 269, 273, 304, 307,  
314, 315, 317
- Religionskritik 1, 3–5, 7, 14, 24, 80, 159,  
162, 163, 184, 185, 239, 243, 251–253,  
264, 270, 272, 308, 313, 315, 317
- Symbol 2, 255, 257
- Teleologie 18, 77, 274, 291, 292–298, 300,  
301, 307, 312, 313
- Theismus 17, 18, 78, 91, 254, 260, 267,  
271–276, 279, 290, 291, 299, 301–308,  
313, 314
- Theodizee 102, 305
- Theory of Mind 32, 35, 38–40, 42–44, 46,  
47, 54, 56, 61–65, 75, 132, 146, 155, 289
- Typus 192–195, 197, 200, 218, 230, 232,  
236, 260, 263, 265, 309
- Uneigentliche Rede 163, 196, 268, 309
- Volkpsychologie 65, 75, 81, 146, 147,  
155, 286, 289
- Wahrheit 5, 10, 19, 35, 53, 67, 72, 89, 93,  
95–97, 99, 101–104, 128–130, 137,  
142, 143, 145, 149, 164, 181, 203–205,  
212, 213, 234, 250, 275
- Zwei-Aspekten-Interpretation Kants 130,  
209, 216, 288
- Zwei-Welten-Interpretation Kants 130,  
141, 147, 166, 179, 204, 208, 209





Ohne Fiktion keine Rede von Gott. Denn allein die Fiktion ermöglicht es dem Menschen über etwas zu reden, über das man eigentlich nicht reden kann. Aus dieser notwendigen Fiktionalität folgt allerdings nicht, dass „Gott“ oder Religion mit Illusionen, nützlichen Unwahrheiten oder gar Märchen gleichzusetzen sind. Bei genauer Betrachtung erscheinen solch religionskritische Verkürzungen des Phänomens der Fiktion schnell als unangemessen. Vielmehr zeigt sich die Fiktion als das evolvierte Werkzeug menschlicher Wirklichkeitsbewältigung, das in Kunst, Gesellschaft und Wissenschaft eine tragende Rolle spielt. Entgegen der landläufigen Annahme können Fiktionen wahre Aussagen über die Welt treffen. Mehr noch, indem sie das Unsagbare sagbar machen, ermöglichen Fiktionen dem Menschen den Zugang zu einer tieferen Sinndimension der Wirklichkeit. Fiktionen avancieren so zum Ermöglichungsgrund jeder Religion.

Um zu einem solchen Verständnis des Fiktionsbegriffs zu gelangen, sind Streifzüge durch die Evolutionspsychologie und Wissenschaftstheorie sowie die Erzähl- und Kulturtheorie vonnöten. Am Ende steht ein Fiktionsbegriff, der innertheologische Gräben überwinden und apologetisch die Rede von Gott plausibilisieren kann.

**Maximilian Schalück** studierte evangelische Theologie, Germanistik und Erziehungswissenschaften an der LMU München und der Universität Helsinki. Er schloss seine Promotion 2023 in der evangelischen Theologie als Stipendiat der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und der Konrad-Adenauer-Stiftung und 2024 sein Referendariat für das Lehramt am Gymnasium in Bayern ab. Seine Interessensgebiete liegen in der Religionsphilosophie, der Theologie des 20. Jahrhunderts und der interdisziplinären Forschung.

ISBN 978-3-487-17108-1

