



**Universität
Zürich** ^{UZH}

**Theologische Fakultät
Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie (IHR)**

Netzwerk Hermeneutik Interpretationstheorie (NHI) Newsletter

Nr. 9 · Dezember 2021

Inhalt

Editorial 3

Rezensionen

Michael Hartmann, *Die Metaphorik des Immateriellen bei George Berkeley* (2020) 5

Markus Zimmermann, *Schriftsinn und theologisches Verstehen. Die heutige hermeneutische Frage im Ausgang von Origenes* (2017) 9

Günter Figal, *Philosophy as Metaphysics. The Torino Lectures* (2019) 12

Neuerscheinungen 15

Veranstaltungshinweise/Ausschreibungen

Tagungen, Workshops 16

Call for Papers 16

Tagungsbericht 17



Editorial

Weshalb messen wir etwas Bedeutung zu und anderem nicht? Wie kommt es, dass dasselbe Gesprächsthema hier für angeregte Diskussionen und dort für betretenes Schweigen sorgt? Dass wir einen Aspekt beim Erzählen einer Geschichte mit Nachdruck hervorheben und andere nicht benennen? Dass für einige Forschungsprojekte grosse Geldsummen gesprochen werden und anderen kein besonderer Erkenntniswert beigemessen wird? Der Frage, wie man etwas verstehen soll, geht hierbei die Frage voraus, was überhaupt als Gegenstand des Verstehens in den Blick kommt. Jedem expliziten Verstehen von etwas geht ein Verständnis desselben als verstehenswert oder verstehenswürdig voraus. Wie es zu diesem Urteil kommt, lässt sich als die Frage nach Relevanz untersuchen.

„Relevanz? Relevanz!“ So lautete der Titel einer Ringvorlesung des vergangenen Frühjahrssemesters, die von der Initiative Geisteswissenschaften der Universität Zürich in Kooperation mit dem Dalheim Humanities Center der Freien Universität Berlin angeboten wurde.¹ Jeweils im Tandem trugen Dozierende zur Relevanz aus der Perspektive ihrer geisteswissenschaftlichen Disziplinen vor. Die Frage nach der Relevanz geisteswissenschaftlicher Forschung sei oft nur eine rhetorische und zumeist eine implizite Mangelanzeige. Dennoch gebe dies weder Anlass dazu, den Begriff aufzugeben, noch dazu, vehement auf der eigenen Relevanz zu bestehen. Stattdessen gelte es gerade zu untersuchen, was mit Relevanz gemeint ist und was für Relevanzen in verschiedenen Forschungsbereichen bestehen. Das entspricht dem Selbstverständnis der Initiative:

„Angesichts der aktuellen gesellschaftlichen, politischen, kulturellen, wirtschaftlichen und ökologischen Transformationen und Herausforderungen sind die Erkenntnisse

aus den Geisteswissenschaften besonders gefordert. Sie helfen dabei, Informationen einzuschätzen, die Grundlagen von Wertungen und Weltdeutungen zu verstehen und technische wie methodische Innovationen kritisch abzuwägen und umzusetzen. Die Geisteswissenschaften bieten Orientierungswissen, das die notwendigen Reflexionsräume zum Entwickeln von Problemlösungen und die Grundlage dafür bietet, verantwortlich zu handeln.“²

Relevanz liesse sich im Anschluss daran etwa zur Beschreibung der „Grundlagen von Wertungen und Weltdeutungen“ ins Spiel bringen. Gleichzeitig ist die eigene Relevanz mit der Forderung nach dieser Erörterung bereits gesetzt. Worin besteht Relevanz also, zumindest in wissenschaftstheoretischer Perspektive? Ist sie mit Wertbarkeit gleichzusetzen, mithin nur solche Forschung relevant, deren unmittelbarer Nutzen einsichtig ist? Wie verhält es sich mit Forschung, deren Ergebnisse völlig unvorhersehbar sind? Und wie sind binnenwissenschaftliche, interdisziplinäre und gesamtgesellschaftliche Relevanzen miteinander ins Verhältnis zu setzen?

Eine Annäherung an diese Fragen bietet das 2020 in der „blauen Reihe“ erschienene Büchlein „Relevanz. Über den Erkenntniswert wissenschaftlicher Forschung“³ von Lara Huber. Huber stellt fest: „Relevanz ist ein Kernkriterium für die Bewertung von Forschungsansätzen wie auch von Ergebnissen wissenschaftlicher Verfahren“.⁴ Im Hinblick auf die Konzeption, Durchführung und Anwendung von Forschung untersucht sie, wann Relevanz zum Thema wird, weshalb etwas als relevant in den Blick kommt oder nicht. Als konkrete

² <https://www.initiative-geisteswissenschaften.uzh.ch/de.html> (25.11.2021).

³ Lara Huber, *Relevanz. Über den Erkenntniswert wissenschaftlicher Forschung*, Hamburg 2020.

⁴ Ebd., 7.

¹ <https://www.initiative-geisteswissenschaften.uzh.ch/de/Ringvorlesung.html> (25.11.2021).

4

Beispiele dienen ihr dazu Debatten der Krebs- und der Klimaforschung, einerseits in binnenwissenschaftlicher Perspektive und andererseits hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Relevanz. Hätten auch Soziologie, Kunstwissenschaft oder Philosophie als Beispiele dienen können? Analog zur vorhin erwähnten Ringvorlesung werden die Geisteswissenschaften zu Rate gezogen, um an den Begriff der Relevanz selbst heranzuführen, wobei Huber eine theoretische Unterdeterminiertheit feststellen muss. Einzig Alfred Schütz' Überlegungen in seinem Fragment gebliebenen Werk „Das Problem der Relevanz“⁵ dienen ihr als Leitlinie für die Untersuchung. Relevanz erscheint hier eng an den Begriff der Deutung geknüpft: Wann und wie ein Sachverhalt für uns als thematisch in Erscheinung tritt, ist eine Frage nach der Struktur unseres deutenden Umgangs mit der Welt.

Wie steht es um die Relevanz der Hermeneutik? Ihre „Unverwüstlichkeit“ ist erst vor Kurzem wieder festgehalten worden.⁶ Zumindest hinsichtlich der hier dargestellten Überlegungen scheinen die Anknüpfungsmöglichkeiten auf der Hand zu liegen. Wir freuen uns, Ihnen mit dieser neuen Ausgabe des Newsletters allerlei Relevantes aus dem Bereich der Hermeneutik präsentieren zu dürfen!

Viel Vergnügen bei der Lektüre!

Michael N. Goldberg / Christiane Tietz

⁵ Alfred Schütz, *Das Problem der Relevanz*, hg. und erläutert von Richard M. Zaner; mit einer Einleitung von Thomas Luckmann (1971), Frankfurt a. M. 2016.

⁶ Jean Grondin, *Die Unverwüstlichkeit der Hermeneutik*, in: PhR 68/2 (2021).

Rezensionen

Die Metaphorik des Immateriellen bei George Berkeley

Michael Hartmann, *Die Metaphorik des Immateriellen bei George Berkeley*, Paderborn: Brill/mentis 2020, 132 S., € 29.90, ISBN 9783957431998.

Jan Kerkmann
(Philosophie, Freiburg i. Br.)

Wohl kein Philosoph der Neuzeit war (und ist) derart gründlichen Missdeutungen ausgesetzt wie der irische Denker *George Berkeley* (1685–1753). Dies mutet umso überraschender an, als Berkeley selbst fast alle Einwürfe mitsamt der daraus resultierenden Indignation über die Konsequenzen seiner Lehre vorweggenommen und luzide zurückgewiesen hat. Dem Verfasser der ersten und nach wie vor maßgebenden Berkeley-Monographie im deutschsprachigen Raum, Rudolf Metz, ist daher voll auf beizupflichten, wenn er in seinem Buch *George Berkeley. Leben und Lehre* (1925) schreibt:

„Ferner müssen wir den Vorwurf des *Illusionismus* entschieden von Berkeley abwehren, der zuerst von Zeitgenossen erhoben, dann durch *Kant* sanktioniert wurde und erst neuerdings auszusterben scheint. Die äußeren Dinge sind für Berkeley kein Schein; es kommt ihnen, wie er nicht oft genug hervorheben kann, *volle Wirklichkeit* zu; sie sind so real wie die Dinge, mit denen der Mensch im praktischen Leben zu tun hat. Daran ändert ihr Vorstellungscharakter, der ihre Wirklichkeit völlig unangetastet läßt, nicht das geringste.“¹

In die realistische Deutungslinie der Philosophie Berkeleys reiht sich auch die unlängst erschienene Monographie von Michael Hartmann ein. Diese Feststellung bedarf der rechtfertigenden Erläuterung, insofern der Titel des Werkes lautet: *Die Metaphorik des Immateriellen bei George Berkeley*. Auf den ersten Blick muss die von Hartmann gewählte Formulierung den Berkeley-Kenner verwundern, versteht Berkeley selbst den – mit der Exposition einer dualistischen Ontologie von Geist und Idee sowie der Leugnung der Materie verbundenen – *Immaterialismus* doch keineswegs als Metapher. Vielmehr bezeichnet der Immaterialismus das Herzstück seiner Philosophie, die sich auf den erkenntnistheoretischen Grundsatz des *esse est percipi* (*Sein ist Wahrgenommenwerden*) stützt und das Dasein einer subjektunabhängigen Außenwelt negiert.

Dass Hartmanns Fokussierung auf den Topos der Metapher innerhalb der inhaltlichen Architektonik der vorliegenden Monographie nichtsdestotrotz stringent begründet wird, lässt sich anhand von *drei Sachverhalten* veranschaulichen.

Zum ersten wird das Modell der *camera obscura* in Anknüpfung an Hans Blumenbergs metaphorologische Freilegung der „Substrukturen des Denkens“ (vgl. XV) als Hintergrundfolie sichtbar gemacht, auf der die epistemologischen Überlegungen von Berkeleys zentralen Vorgängern – Descartes und Locke – aufrufen (vgl. 58–68). Unter Bezugnahme auf einschlägige Zitate aus Descartes' *Dioptrik* (1637) kann der Verfasser den Nachweis erbringen, dass Descartes die *camera obscura* als Chiffre aufruft, um die Anatomie des Sehvorganges zu erläutern. Überzeugend zeichnet Hartmann nach, dass Descartes auch im methodischen Zweifelsgeschehen der *Meditationes* (1641) subkutan auf das Paradigma der *camera obscura* rekurriert. Der in einer dunklen Kammer sitzende Beobachter kann allein die kausal verursachten Abbilder der Dinge perzipieren. Ebenso darf der zweifelnde Denker niemals sicher sein, dass seine Vorstellungen den äußeren Gegenständen wahrhaft korrespondieren, zumal der *Genius malignus* ihn täuschen könnte.

Locke radikalisiert diesen Ansatz, indem er die Technologie der *camera obscura* als Verdeutlichungsgrundlage für sämtliche mentale Prozesse und damit als Realerklärung für das Bewusstsein überhaupt heranzieht. Obwohl er dabei – anders als Descartes – die Option des Zweifels auszuklammern sucht, schließt sich der Verfasser der Kritik Berkeleys an, dass Lockes Ziel der Erkenntnissicherung in das Gegenteil umschlägt und in eine fallibilistische Grundhaltung mündet. Nach Locke besitzen die sekundären Qualitäten (Farben, Klänge, Geschmacksempfindungen) einen rein phänomenalen Status, da sie vollständig mit den vermittels der Sinnesorgane wahrgenommenen Eigenschaften zusammenfallen. Demgegenüber sind es nach Locke die primären Qualitäten (wie etwa Größe, Ausdehnung, Bewegung und Figur), die einem materiellen Substrat inhärieren und dem jeweiligen Körper ohne eine subjektive Vermittlungsleistung zukommen. Doch nicht nur das: Im vollständigen Einklang mit der Mustervorlage der *camera obscura* stehend, führen die Sinne laut Locke bei der Berührung mit bestimmten äußeren Objekten dem Geist

5

¹ Rudolf Metz, *George Berkeley. Leben und Lehre*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968, 94f.

diverse Wahrnehmungen der Dinge zu (vgl. 62). Diese Wahrnehmungen entsprechen in der Erkenntnistheorie Lockes der spezifischen Art, wie die außenweltlichen Gegenstände zuvor auf die Sinne einwirkten.

Die Metapher erfüllt hier eine kritische Funktion, insofern Berkeley die fatalen Folgen aufzeigt, die sich aus der Übertragung eines technischen Modells auf den menschlichen Wahrnehmungsprozess ergeben. So hebt Berkeley hervor, dass Lockes Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten mitsamt der Repräsentationstheorie der Erkenntnis das Einfallstor für den Skeptizismus eröffnet: Die Annahme einer geistunabhängigen, materiellen Substanz sowie abstrakter Ideen wie der Ausdehnung *an sich* oder der Bewegung *an sich* kann dem Skeptizismus nichts mehr entgegensetzen. Dergestalt lässt sich nämlich niemals einwandfrei bestimmen, inwieweit die bewusst erfassten Sinnesdinge adäquate Abbildungen der erfahrungstranszendenten Entitäten darstellen.

Gegen die Veranschaulichung des Perzeptionsvorganges nach Maßgabe der *camera obscura* betont der Verfasser mit gutem Recht, dass die aus verschiedenen Empfindungsqualitäten zusammengesetzten Sinnesideen für Berkeley keine schattenhaften Ausstrahlungen der Dinge repräsentieren. Vielmehr sind sie nichts anderes als die wirklichen Dinge selbst, sodass auf keine substrathaft-verborgene Tiefenschicht zurückgegriffen werden muss, die in den Phänomenen nur ansatzweise oder verdeckt erschiene. Mit Nachdruck weist der Verfasser auf jene wichtige Textstelle aus den *Drei Dialogen zwischen Hylas und Philonous* (1713) hin, in der Philonous als Sprachrohr Berkeleys darauf insistiert, dass er keineswegs die Dinge in Vorstellungen verwandeln wolle, sondern umgekehrt die Vorstellungen (d. h. die Sinnesideen) in Dinge.²

Vor diesem Hintergrund würdigt der Verfasser es als eine Kernintention des irischen Bischofs, in Übereinstimmung mit dem *common-sense-Realismus* zu argumentieren. Angesichts dieser realistischen Prämisse muss Berkeleys im § 33 der *Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis* (1709) getroffene Aussage, dass „die den Sinnen vom Urheber der Natur ein-

geprägten Ideen *wirkliche Dinge* [heißen]“³ nach Hartmann ebenfalls metaphorisch verstanden werden. Einerseits kann sich der Verfasser hinsichtlich der Metaphorizität des Einprägungsbegriffes auf den § 2 der *Prinzipien* berufen. Dort identifiziert Berkeley die problematische, räumliche Assoziationen nahelegende Inhärenz der Dinge im Geist („worin sie existieren“) unmittelbar („was dasselbe besagt“) mit ihrem Wahrgenommenwerden („wodurch sie wahrgenommen werden“).⁴ Andererseits hätte jedoch erwähnt werden sollen, dass Berkeley von der kausallogischen Assertion: ‚Keine Idee ohne Ursache‘ zu einem epistemologischen Gottesbeweis fortschreitet. Demnach wird die Objektconstitution durch die ungebrochene Aktivität des göttlichen Willens hervorgerufen, während die Fortexistenz der Ideen durch das unendliche Bewusstsein Gottes gesichert wird. Programmatisch heißt es dazu im § 72 der *Prinzipien*:

„Wenn wir dem Licht der Vernunft folgen, werden wir aus der beständigen, gleichförmigen Daseinsweise unserer Sinneempfindungen auf die Güte und Weisheit des Geistes schließen, der sie in uns hervorruft. Aber das ist auch alles, was meines Erachtens vernunftgemäß daraus geschlossen werden kann. Für mich, sage ich, leidet es keinen Zweifel, daß die Existenz eines *unendlich weisen, gütigen und mächtigen Geistes* völlig hinreicht, um sämtliche Naturerscheinungen zu erklären.“⁵

Generell ist kritisch anzumerken, dass der Verfasser die theologisch-metaphysische Dimension in Berkeleys Denken nahezu vollständig ausspart, wodurch dessen eigenem Selbstverständnis partiell widersprochen wird.

Ein zweites Anwendungsfeld der Metapher erörtert der Verfasser im Hinblick auf Berkeleys bemerkenswert fortschrittliche Ablehnung jener Verdinglichungstendenz des Geistes, die sich auf der Wortebene bereits in Descartes' Theorem einer apersonalen *res cogitans* findet. Die im § 2 der *Prinzipien* als „Subjekt, Geist, Seele oder *mich selbst*“⁶ benannte Instanz wird als unperzipierbares, schlechthin aktives und individuelles Bewusstsein umrandet. Nach Berkeley kann keine Vorstel-

³ Berkeley, *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis*, übers. und hg. von Arend Kulenkampff, Hamburg 2004, § 33, 41.

⁴ Ebd., § 2, 26.

⁵ Ebd., § 72, 62.

⁶ Ebd., § 2, 26.

² Vgl. George Berkeley, *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, EA London 1713, 119; dt.: *Drei Dialoge zwischen Hylas und Philonous*, Hamburg 2005.

lung den Geist repräsentieren, weil Ideen stets *passiv*, flüchtig und sensuell vermittelt sind. Deswegen können sie keine Ähnlichkeitsbeziehung zu dem *aktiven* Vermögen des wollenden und denkenden Geistes stiften. Die doppelte Applikation des Existenzprädikates „sein“ auf den Geist und die Ideen täuscht über die Äquivozität hinweg, wonach derselbe sprachliche Ausdruck auf zwei inkommensurable Sphären angewendet wird.

Entscheidende transzendentalphilosophische Einsichten Kants, Schopenhauers und Wittgensteins vorwegnehmend, ergibt sich aus Berkeleys Geist-Ideen-Dualismus das Resultat, dass das Erkennende sich nicht selbst erkennen kann. Daraus entwickelt Hartmann die fundamentale Schlussfolgerung, dass der Geist sich für Berkeley nicht auf dem Wege der reflektierten Selbstunterscheidung, sondern nur in einem intuitiven und existenziellen Vollzug erfassen lässt. Hier wäre es wünschenswert gewesen, wenn der Verfasser näher auf Berkeleys Theorie der *Notion* eingegangen wäre, demgemäß „ich eine gewisse Kenntnis oder einen Begriff von meinem Geist und seinen auf Ideen bezogenen Handlungen [habe], insofern ich weiß oder verstehe, was diese Wörter bedeuten“.⁷

Ogleich der Verfasser auf der einen Seite in Harmonie mit Berkeleys Kritik an der Verdinglichung des Geistes argumentiert, weicht er auf der anderen Seite durchaus vom Iren ab, wenn er den Ausdruck „geistige Substanz“⁸ als eine *absolute Metapher* im Sinne Blumenbergs enthüllen möchte. Der Topos der *immaterial substance* verweise auf jenen „Totalhorizont“ (87), der den Ideen ihr Sich-Zeigen gestatte. Es ist dem Verfasser vorbehaltlos zuzugestehen, dass Berkeley den tradierten Bedeutungsgehalt der Substanz-Terminologie entscheidend verändert, indem er diese nicht mehr als dingliches und statisch-beharendes Substrat konzipiert. Indes darf nicht unterschlagen werden, dass sich eines der – gegen den atheistischen Materialismus und empirischen Positivismus mobilisierten – Kernelemente des Immaterialismus darin äußert, am substantiellen, d. h. ontologisch primären Status der Seele festzuhalten:

„Nichts kann offenkundiger sein, als daß die Bewegungen und Veränderungen, Auflösungen und Zersetzungen, die wir jederzeit an natürlichen Körpern beobachten [...] einer

aktiven, einfachen, nicht zusammengesetzten Substanz nichts anzuhaben vermögen. Ein solches Seiendes kann daher durch die Kraft der Natur nicht vernichtet werden, und das besagt: *Der menschlichen Seele eignet eine natürliche Unsterblichkeit.*“⁹

Neben den *dekonstruierend-kritischen* und den *absolut-grenzanzeigenden* Charakteristika der ‚Metaphorik des Immateriellen‘ wird eine dritte Verwendungsweise der Metapher im abschließenden Kapitel 2.7 (115–128) eingehend reflektiert. Ohne eine eigene Metaphertheorie entworfen zu haben, gebraucht Berkeley den Terminus der Metapher nicht erst im späten Dialog *Alciphron* (1732), sondern bereits im *Philosophischen Tagebuch* (1707/08) in einer sprachkritischen Zielrichtung. Hartmann vertritt die These, dass Berkeley auf die Limitation der menschlichen Sprache hinsichtlich erfahrungsentzogener Wesenheiten hinweisen möchte. Dadurch soll der metaphysischen Spekulation die Grundlage entzogen werden. Mit einer akribischen Sensibilität arbeitet Berkeley im *Philosophischen Tagebuch* heraus, dass die Objektsprache allein auf innerweltliche Beziehungen zu referieren imstande ist. Eine triftige Gültigkeit kann sie daher nur im Bereich der Sinnesideen respektive der Dingrelationen beanspruchen.¹⁰ Darauf aufbauend, gelangt der Verfasser in einer aufschlussreichen Parallelführung mit Wittgenstein zu dem wohlbegründeten Fazit, dass Berkeleys Immaterialismus vornehmlich eine therapeutische und aufklärerische Intention verfolge:

„Die wohl beachtlichste Leistung George Berkeleys besteht darin, dass er uns mit seinem Immaterialismus ein mehr oder weniger brauchbares Programm zur Verfügung stellt, durch dessen selbstständige Anwendung man sich zu jeder Zeit von jedweder Art verbaler Konstruktion befreien kann.“ (128)

Insgesamt ist zu resümieren, dass es dem Verfasser trotz des geringen Umfangs der vorliegenden Studie in einer virtuosen Weise gelingt, die gravierende Bedeutung

⁹ Ebd., § 141, 100.

¹⁰ Vgl. Berkeley, *Philosophisches Tagebuch*, übers. und hg. von Wolfgang Breidert, Hamburg 1979, Nr. 671, 90f.: „Dessen bin ich gewiß, ich habe keine solche oder mit dem Wort ‚Existenz‘ verknüpfte Vorstellung von Existenz. Und wenn andere sie haben, bedeutet das nichts für mich. Sie können mir niemals eine Empfindung davon verschaffen, da einfache Vorstellungen nicht durch Sprache mitteilbar sind.“

⁷ Ebd., § 142, 101.

⁸ Vgl. ebd., § 27, 38.

der Metapher im Hinblick auf die Sprach- und Metaphysikskepsis Berkeleys aufzuzeigen. Des Weiteren trägt die kenntnisreiche Darlegung der ideengeschichtlichen Ausgangslage Berkeleys eminent zum positiven Gesamteindruck der Untersuchung bei. Nach einer interessierten Lektüre der Monographie wird die Leserin dem Verfasser nur umso mehr beizupflichten geneigt sein, dass die Rezeption der beeindruckend konzisen Philosophie des Immaterialismus zumeist weniger auf detaillierter Textkritik denn auf moralischen Affekten beruhte. So verwechselten beispielsweise Denis Diderot und Ernst Bloch die in Berkeleys Idealismus angestrebte ‚Rettung der Phänomene‘ mit jenem Solipsismus und Außenweltskeptizismus, gegen den sich der irische Bischof in der wirkmächtigen Gestalt von Descartes' *Meditationes* und Lockes *Versuch über den menschlichen Verstand* (1690) wandte.

8

Schriftsinn bei Origenes

Markus Zimmermann, *Schriftsinn und theologisches Verstehen. Die heutige hermeneutische Frage im Ausgang von Origenes*, Münster: Aschendorff 2017 (Adamantina 9), 347 S., geb. € 59,00, ISBN 9783402137215.

Nikolai Kiel
(Ev. Theologie, Münster)

Die hier vorgelegte Studie ist als Dissertation von der Fakultät Humanwissenschaften und Theologie im Institut für Katholische Theologie der Technischen Universität Dortmund angenommen worden. Ausgehend von einer hermeneutischen Perspektive möchte der Verfasser das Schriftverständnis des Origenes rekonstruieren und für die heutige theologische Praxis fruchtbar machen. Der Verfasser setzt eine gewisse Problemstellung in der gegenwärtigen Theologie voraus, die sein erkenntnisleitendes Interesse bestimmt. Aus dem Klappentext geht bereits hervor, dass die biblische Fachexegese in ihren Arbeitsvollzügen und einzelnen Methodenschritten „zu einer theologiefernen Disziplin“ erstarrt sei und auf diese Weise „für den persönlichen Glauben und die kirchliche Gemeinschaft irrelevant“ wurde. Als Problemanzeige macht der Verfasser die eigene subjektive Erfahrungswirklichkeit geltend, dass nämlich „Absolventen der Theologie in ihrem kirchlichen Beruf für eine Homilie oder einen pastoralen Vortrag keine fachexegetischen Kommentare oder exegetische Handbücher mehr verwenden und keine wissenschaftliche Exegese durchführen“ (33). Der historisch-kritische Zugang zu den kanonischen Texten stehe im Widerspruch zur „menschlich berührende[n] Unbefangenheit des Lebens und der Wirklichkeit Gottes“ (33), die in der Heiligen Schrift für die heutige Gegenwart hörbar zu machen wäre. Auf diese Weise wird ein Widerspruch zwischen der historisch-kritischen Exegese und einem „geistig-geistliche[n] Verstehen“ (32) der biblischen Texte postuliert.

Nun erhofft sich der Verfasser, dass ein Blick auf Origenes und dessen biblisch-hermeneutischen Zugriff eine Lösung des bestehenden Problems bieten und somit eine neue Zugangsweise zum Verstehen der autoritativen Texte eröffnen kann. Der Verfasser möchte „die allegorische Interpretation (ohne enthistorisierende Implikation)“ des Alexandriners verständlich machen und

so „den pneumatischen Sinn der Schrift“ enthüllen (24). Die Unterscheidung des Origenes zwischen dem buchstäblichen und pneumatischen Schriftsinn wird in diesem Zusammenhang nicht erwähnt. Insbesondere diese Differenzierung könnte aber eine Brücke zwischen den scheinbar unvereinbaren Zugangsweisen bieten; denn Origenes verbindet bekanntermaßen die buchstäbliche Sinnenebene mit der pneumatischen und betreibt auf diese Weise nach dem antiken Verständnis eine „historische“ Exegese, die zum geistlich-systematischen Gesamtverständnis der Glaubensaussagen zu führen vermag.

Im Unterschied zu den früheren Studien der Hermeneutik des Alexandriners möchte der Verfasser also „die heutige Bedeutung der origeneischen Schriftauslegung aufzeigen“ (24f. Anm. 40). Dabei will er weder nur den bibelhermeneutischen Hintergrund der Zeit des Origenes untersuchen noch allein das platonische Aufstiegschema der Seele und den umfassend erzieherisch wirkenden Logos als ein vergangenes Verständnis der origeneischen Hermeneutik begreifen; vielmehr sollen dessen Aufstiegschemata und Modelle der Seelenpädagogik für die heutige Schriftauslegung hinsichtlich der „Relation und Realisation des Gott-Mensch-Verhältnisses“ fruchtbar gemacht werden (25 Anm. 40). Zu diesem Zweck konzentriert sich die Studie im ersten Hauptteil auf die Untersuchung der zentralen Ausführungen des Origenes zu dieser Thematik in *De principiis* (Princ.) IV,1–3 (35–176). Im zweiten Hauptteil wird ganz konsequent das origeneische Bibelverständnis auf die heutige hermeneutische Problematik mit ihren Herausforderungen angewandt (177–293).

Im ersten Hauptteil seiner Studie arbeitet der Verfasser die hermeneutische Theorie des Origenes heraus. Der Alexandriner unterscheidet in Princ. IV,2,4f. ein dreifaches Schriftverständnis: Er spricht dabei von einem „fleischlichen/leiblichen“, einem „seelischen“ und einem „pneumatischen“ Schriftsinn. Der erste Sinn beschreibt das augenscheinliche Verstehen sowie die wortgetreue und grammatikalisch richtige Bedeutungsebene der Textaussagen. Dieser Schriftsinn richtet sich vor allem an die „einfachen“ Gläubigen, die noch nicht zu der „tieferen“ Erkenntnisebene vorgedrungen sind. Hingegen betrifft die „seelische“ und „pneumatische“ Bedeutung die in den göttlichen Geheimnissen schon Fortgeschrittenen und Vollkommenen. Der Verfasser stellt überzeugend heraus, dass Origenes seine „dreifache“

Schriftbedeutung insbesondere an den Rezipienten ausgerichtet.

Der „wortwörtliche“ Schriftsinn ist für den Verfasser nicht mit dem Literalsinn der patristischen Epoche deckungsgleich (129f.), dennoch kann dieser als „historisch“ oder „geschichtlich“ in Abgrenzung zur metaphysischen Bedeutungsebene bezeichnet werden. Der Verfasser weigert sich zu Recht, darin die historisch-kritische Auslegungsmethode der neuzeitlichen exegetischen Methodenbücher zu sehen. Er fasst diesen Sinn so auf: Das wörtliche Verstehen „bezeichnet die vom einfachen Leser auf den ersten Blick erfassbare, im Text unmittelbar dargestellte und aus den Wörtern selbst unvermittelt und nicht übertragen aufgefasste Bedeutung“ (129). Es muss die Frage erlaubt sein, ob nicht mit dieser Kennzeichnung die wesentlichen Grundlagen des historisch-kritischen Verständnisses gelegt sind. Wenn nämlich ein solches Begreifen des vorliegenden Textes auf der semantisch-syntaktischen Ebene gewonnen ist, ist ein wichtiges Element der historisch-kritischen Zugangsweise erreicht. Der Alexandriner nimmt in dieser Weise die neuzeitlichen Entwicklungen der historisch-kritischen Lektüre der Heiligen Schrift vorweg und verzichtet keineswegs auf eine gründliche Textanalyse auf der buchstäblichen Bedeutungsebene.

Der „seelische“ Schriftsinn wird von Origenes gelegentlich mit dem „moralischen“ identifiziert, kann zugunsten eines binarischen Modells auch entfallen. Der Verfasser zeigt, dass dieser Sinn von Origenes weniger deutlich präzisiert und expliziert wird. Der Alexandriner kann die „moralische“ Erklärung auch zur höchsten Ebene ziehen. Generell hält er sich nicht starr an die trichotomische Deutungsstruktur aus Princ. IV,2,4f.; bei seinen exegetischen Ausführungen ist vielmehr mit „fließenden Übergängen“ zu rechnen (127). Das Moralische kann sowohl eine „Vorstufe zum Pneumatischen als auch erfüllte Freiheit“ der höchsten Verständnisebene sein (128).

Die ausschlaggebende Bedeutungsebene ist die „pneumatische“ Auffassung der biblischen Texte. Diese ist nur für den sich um tiefere Geheimnisse der göttlichen Worte Bemühenden zugänglich. Was hier zunächst als „elitäres“ Auffassungsvermögen klingt, ist gemäß Origenes allen Gläubigen möglich, wenn sie sich nur vom Geist Gottes dazu anleiten lassen (119). Mit welchen Methoden dieses pneumatische Verstehen der Bibel zu

erlangen ist, bestimmt der Verfasser als das entscheidende „bibelhermeneutische Kriterium“ des Origenes: Gleiches mit Gleichem zu vergleichen, was aufgrund der Ähnlichkeit des Ausdrucks mit ein oder zwei Parallelen erreicht werden kann (135). Der hier vorausgesetzte hermeneutische Grundsatz lautet: die Schrift durch sich selbst auszulegen (135. 169). In diesem Sinn begründet Origenes die typologische und allegorische Schriftauslegung, die er aus den paulinischen Ausführungen in 1Kor 10,4.6 und Gal 4,24 erschließt. Ohne vom Verfasser explizit kenntlich zu machen, betreibt Origenes in dieser Weise eine systematisch-theologische Deutung der aus dem buchstäblichen Verständnis gewonnenen Aussagen.

Im zweiten Hauptteil der Untersuchung (177–293) stellt sich der Verfasser den zentralen Fragen: Wie kann heute noch das hermeneutische Verfahren des Origenes angewandt werden? Ist es aus der neuzeitlichen historisch-kritischen Perspektive überhaupt möglich und verantwortbar, die Heilige Schrift gleichsam mit Origenes auszulegen? Der Verfasser bejaht diese Vorgehensweise und plädiert für eine allegorische Bibelauslegung, die jedoch nicht willkürlich, sondern christozentrisch ausgerichtet sein muss. Dabei dürfen die Literalexegese und die allegorische Deutung nicht als Gegensätze, sondern sollten vielmehr im Sinne des Origenes als gegenseitige Ergänzungen verstanden werden (253. 261). Die aus der gründlichen historisch-kritischen Analyse der Texte gewonnenen Aussagen bedürfen einer Applikation auf die Gegenwart der heutigen Zuhörerschaft. Eine „historisierende“ Wissenschaft der Bibelauslegung verfehlt ihre Sinnhaftigkeit, wenn sie allein in der Erhebung des historischen Verständnisses und der Entstehungszusammenhänge verhaftet bleibt. Die „pneumatische“ Deutung der Schrift muss im Sinne des Origenes die Rezipienten der heutigen Zeit zum Nachdenken über ihren Gottesbezug herausfordern und theologisch vertretbare Antworten auf ihre Fragen bieten.

Der Verfasser betreibt dabei eine selektive Relektüre der origeneischen Hermeneutik: Die Ausführungen des Origenes in Princ. IV,3,6–13 zur Lehre der präexistenten Seelen seien obsolet (270); hier habe er sich von seinen „philosophisch zeitgenössischen Voraussetzungen“ leiten lassen (271). Nun interpretiert der Alexandriner aus seinem philosophisch-theologischen Denken bestimmte Schriftaussagen auf die Präexistenz der Seelen und auf

ihren Abfall aus der vorkosmischen Gegenwart Gottes hin. Sein systematisch-theologischer Ansatz bestimmt die Interpretation der Schrift und auf diese Weise seine „pneumatische“ Exegese. An dieser Stelle hätte der Verfasser eine Analogie zum heutigen zeitgenössischen Verstehen der Schrift herstellen können. Er stellt jedoch die origeneische Präexistenzlehre als überholt dar, obgleich Origenes selbst die Gesamtheit aller Vernunftwesen präfiguriert im Logos bzw. in der Weisheit *vor* ihrer faktischen Verwirklichung auf Erden überzeugend und auf diese Weise auch heute noch theologisch verantwortbar erwogen hat (vgl. Princ. I,2,2; I,4,4: „In dieser Weisheit, die immer beim Vater war, befand sich also immer die Schöpfung vorgebildet und gestaltet, und es gab niemals [eine Zeit], da es keine Vorgestaltung [*praefiguratio*] der zukünftigen Dinge in der Weisheit gab“).

Aus der Sicht des Verfassers muss die heutige exegetische Praxis überdacht und gemäß den hermeneutischen Prinzipien des Origenes korrigiert werden: „Die origeneisch-patristische, christologisch-pneumatische Hermeneutik und noch die mittelalterlichen Sinnschemata der Schriftinterpretation bieten [...] Korrekturchancen und Impulse gegenüber der hermeneutischen Naivität einer einseitig historisch-kritischen Methodologie (284).“ Hierbei argumentiert der Verfasser nicht gegen die historisch-kritischen Methodenschritte an sich, sondern für den „rechten“ Einsatz dieser. So haben sich die historisch-kritischen Exegeten von der Inspiration der Bibel her ihres Glaubens im Lichte der Offenbarung Gottes zu vergewissern (291). Dabei darf die Exegese nicht zu einer rein historischen Wissenschaft degradiert werden, sondern hat sich vielmehr als eine theologische Disziplin zu begreifen (291). Auf diese Weise kann die historisch-kritische Herangehensweise an die biblischen Texte als eine theologietreibende Wissenschaft neu erkannt und bewertet werden.

Obgleich der Verfasser von den „hermeneutischen Mängel(n)“ der origeneischen Bibeldeutung spricht (288), stellt diese Studie eine beachtenswerte Untersuchung der Schrifttheorie des Alexandriners dar. Die Anwendung der origeneischen Schriftsinne in der heutigen hermeneutischen Praxis kann aufschlussreiche Zugangsweisen bei der Interpretation des gesamtbiblischen Befunds eröffnen und zu neuen Erkenntnissen führen.

Philosophie als Metaphysik?

Günter Figal, *Philosophy as Metaphysics. The Torino Lectures*, Tübingen: Mohr Siebeck 2019, 177 S., € 24,00, ISBN 9783161557347.

Paula Sophia Budde
(Theologie, Wien)

12

Bereits zu Beginn der Lektüre macht Günter Figal den Lesenden – und ehemals den Hörenden, denn das Buch ist aus Vorträgen an der Universität Turin hervorgegangen – klar, dass seine Darstellung nicht *über* Philosophie sprechen möchte, sondern vielmehr Philosophie *sein* möchte, ein Versuch philosophischer Selbsterklärung (1).

Dabei gliedert sich das überschaubare Buch – fast ein Büchlein – in acht Kapitel, die organisch ineinandergreifen und deren Themen Figal jeweils aus der Besprechung des jeweils vorhergehenden generiert.

Im ersten Abschnitt *Before Beginning* erläutert er sein allgemeines Verständnis philosophischer Konzepte. Gerade durch die Erkundung von Philosophien *entsteht* Philosophie selbst. Jede konzeptionelle Darstellung ist keine einfache Wiederholung von bereits Bestehendem, sondern bietet eine eigene Version desselben. Dabei begegnet man der Herausforderung, dass Philosophien immer bereits in einem Diskurs, in einer Tradition stehen (2). Im Raum der Philosophie kann neu, aber nicht absolut neu begonnen werden. Figal benennt klar die Perspektive seiner folgenden Erläuterungen: Philosophie als Metaphysik. Dieser Prämisse gehen die folgenden Kapitel schrittweise nach (3).

Im zweiten Kapitel *How to Philosophize* bietet Figal einleitende methodische Reflexionen. Dafür klärt er zunächst, was Philosophie überhaupt ausmacht, wenn sie als Metaphysik verstanden werden soll. Dabei kann das Gemeinsame der Philosophie seiner Meinung nach nicht thematisch oder stilistisch bestimmt werden (4), sondern in einer bestimmten Intention, die sich unterschiedlich auszudrücken vermag. In der Uneinigkeit darüber, wie zu philosophieren ist, liegt seiner Einsicht nach ein Hinweis dafür, was es heißt, zu philosophieren (5). Auch der Begriff der Metaphysik stellt vor Probleme. Figal entscheidet sich gegen das emphatische *beyond the physical* für einen fast formalen Begriff. Metaphysik ist das, was in Aristoteles *Metaphysik* artikuliert wird.

Diese versteht Figal als philosophischen Standard. „Intellectual endeavors without any reference to this standard, however, would not be philosophical at all.“ (7) Aus diesen Begriffsklärungen folgert Figal dann, dass der eigentlich philosophische Impuls die Klärung von Begriffen ist (10). Kriterium gelingender Philosophie ist ihre Fähigkeit, die Welt zu erläutern, also einen *wahren* Zugang zur Welt zu bieten. Hier kommt Figal dann wieder auf die Metaphysik zu sprechen: Metaphysische Konzepte müssen immer ein Konzept von Wahrheit umfassen (12). Dies belegt er an den Beispielen Parmenides, Heraklits, Platons und Aristoteles. Selbst der später erwähnte Nietzsche arbeitet sich – wenn auch kritisch – an der Frage nach Wahrheit ab (22). Nicht die Frage, ob Wahrheit thematisiert wird, ist demnach das Problem philosophischer Erkundungen, sondern die Entscheidungen, *wie* diese genau zu verstehen ist (24). Da – wie bereits erwähnt – jede philosophische Erkundung bereits in einem Kontext steht, plädiert Figal dafür, sich in grundlegenden Fragen auf die klassische, kanonische und damit griechische Philosophie zu beziehen (27). Dies spiegelt sich auch in den folgenden Kapiteln. Figal versteht Philosophie als konzeptionelles Denken, als ein Netz von Konzepten, das im besten Fall gut zusammenpasst. Die Konzepte, die für seine Philosophie als Metaphysik zentral sind, werden in den nächsten Abschnitten daher nacheinander behandelt: *Wahrheit, Sein, Erscheinen* (31).

Im dritten Kapitel behandelt Figal demnach *Truth*. Einen ersten Zugang nimmt er über das Wort ‚Wahrheit‘ in der gewöhnlichen Sprache (32). Meinungen können *wahr* sein. Fakten können *wahr* sein. Zwischen subjektiver und objektiver Wahrheit besteht eine asymmetrische Korrelation: Meinungen können nur *wahr* sein in Bezug auf etwas, das wirklich das *ist*, was es ist, das also wirklich *wahr* ist (34). Trotzdem möchte Figal *wahr sein* nicht einfach auf *sein* reduzieren (38). Er nimmt an, dass bereits im alltäglichen Leben eine Suche nach Wahrheit durch die Erfahrung des Seins und die Möglichkeit von Wissen als Erfüllung dieser Suche erlebt werden kann (40). In Bezug auf Aristoteles schließt Figal daraus, dass die Frage nach Wahrheit eine Diskussion des Seins bedarf (42). Diese folgt in den nächsten drei Kapiteln bevor in Kapitel sieben wieder auf die Frage nach Wahrheit zurückgekommen wird.

Im vierten Kapitel *Being* bezieht sich Figal zunächst großflächig auf die Frage nach dem Sein bei Parmenides und Sokrates, wie er in den platonischen Dialogen zu Wort kommt. Letzter unterscheidet zwischen Erscheinungen, die unterschiedlich wahrgenommen werden, und dem Sein als immer gleichbleibend (51). Diese ‚Ideen‘ versteht Figal hier als „eidetic knowledge“, als das Wissen um die Bestimmtheit einer gewissen Art von Sache, die nur durch dieses Wissen als solche zugänglich ist (56). Die Dinge repräsentieren die Ideen folglich nicht wie ein Bild eine Sache repräsentiert, sondern sie werden durch diese direkt determiniert. Figal möchte hier lieber von ‚eidetic determinations‘ statt von ‚Ideen‘ sprechen (58). Nach einer Diskussion der Unterschiede zwischen verschiedenen platonischen Dialogen, kommt Figal dann auf das Konzept des Aristoteles zu sprechen, welcher die dargestellte platonisch-sokratische Position ablehnt. Für diesen ist das *being-ness* (οὐσία) der zentrale Begriff seiner ontologischen Konzeption und nimmt die Position der *eidetic determination* ein (65).

Folglich geht es im fünften Kapitel um das Aristotelische Konzept von *being-ness*. Dieses ist das Prinzip oder Wesen des Seins, welches das Sein ermöglicht: „the essence of being is the being-ness of being“ (68). Bei Aristoteles hat die Beschreibung von *being-ness* zwei Teile: zum einen die Frage *was ist es?* und zum anderen der Hinweis, dass es sich um *etwas* handelt (71). Das *being-ness* einer Sache liegt hinter oder unter allen Determinierungen als *basic determination*, von der alle anderen Bestimmungen abhängig sind (78). Materie ist bei Aristoteles wesentlich funktional als Materie für ein Produkt (80). Das *being-ness* ist zunächst im Geist als Wissen (*eidetic knowledge*), bevor es als das *being-ness* eines Produktes materiell manifest wird (85). Die Materie wird hier zum Medium der Manifestation marginalisiert (87). Alle Dinge können mit Aristoteles demnach nach ihrem Potential (Beispiel: Was ist ein Haus? Ein Gebilde aus Steinen etc.) oder nach ihrer Wirklichkeit (*actuality*) beschrieben werden (Was ist ein Haus? Ein Schutz, eine Herberge etc.). Für das *being-ness* ist nicht das Material, sondern die Bedeutung entscheidend (89). Die Materie wird durch die Wirklichkeit und ihre Bedeutung dominiert (90). Jedoch kann die Determinierung oder auch die Bedeutung einer Sache auch unterschiedlich verwirklicht werden und muss daher ein gewisses Maß an Undeterminiertheit umfassen (96).

Being-ness ist demnach als Potential zu verstehen, auf welches ein Sein zwar nicht reduziert werden kann, ohne welches aber auch nicht wäre, was es *ist* (105). Dies erläutert Figal immer wieder anschaulich an den aristotelischen Beispielen des Hauses und der menschlichen Seele.

Im sechsten Kapitel *Appearance* macht sich Figal dann auf die Suche nach einem Konzept von Erscheinung, das angemessener als das platonisch-sokratische sein soll. Letzterem sind seine Perspektivität und der Kontrast zum Sein wesentlich (109). Gerade darin sieht Figal ein Problem. Er betont, dass jede Erscheinung zu einem Sein gehört, welches nicht auf diese Erscheinung reduziert werden kann, aber auch nicht ohne diese erfassbar ist (110). Erscheinungen sind nicht zufällig, wenn auch immer plural und divers, was räumlich ermöglicht wird (114). Damit sind sie nicht rein subjektiv (115). Erst die Einheit von Erscheinungen als eine Art Grenze (*boundary*) ermöglicht es, die Pluralität von Erscheinungen als diejenigen eines Seins zu verstehen (118). Dies ist wiederum das *being-ness* einer Sache oder eines Lebewesens, welches als *eidetic horizon* bestimmte Erscheinungen und Funktionen ermöglicht (123). Aus diesen Überlegungen folgert Figal dann, dass die Ontologie als Frage nach dem *being-ness* ein integraler Bestandteil von Phänomenologie werden muss, da im erscheinenden Phänomen das Sein immer mehr oder weniger thematisch ist.

Im Folgenden wird nun erneut die Frage nach Wahrheit aufgenommen, nun aber unter Bezug auf die gewonnenen Einsichten: es muss zwischen der Wahrheit des *being-ness* und der Wahrheit des *being* unterschieden werden (129).

Entsprechend heißt das siebte Kapitel *Twofold Truth*. Wie oben bereits festgehalten, ist Wahrheit die Korrelation zwischen dem, was ist, und dem, was behauptet wird. Anders als Aristoteles geht Figal nicht mehr davon aus, dass die komplexe Wahrheit des *being-ness* vollständig gewusst werden kann (131). Diese ist eher ein Versprechen, eine Reihe von Möglichkeiten als provisorische Wahrheiten. Wahrheit ist zweifach als eine erfüllte und eine provisorische Version, die sich gegenseitig ergänzen (132). Daran schließt Figal eine Diskussion des zweifachen Wahrheits-Konzeptes und des Freiheits-Verständnisses bei Heidegger an. Aus dieser folgert er, dass Richtigkeit erst durch wesentliche Wahrheit ermöglicht wird: nur wenn etwas *als etwas* determiniert

ist, kann eine Determinierung angemessen sein (142). Dies verdeutlicht Figal anschaulich an Beispielen. Dabei unterscheiden sich Lebewesen von Dingen. Anders als bei einem Klumpen Gold, erschöpft das katzen-hafte Verhalten einer Katze niemals die Möglichkeiten des Katzen-Seins, da dies eher ein Versprechen ist als ein Resultat. Das Verhalten einer Katze muss in den Horizont der Möglichkeiten des Katzen-Seins passen (148). Dieser Horizont des *being-ness* schließt Möglichkeiten aus, die nicht mit dem *being-ness* übereinstimmen, und schließt Möglichkeiten ein, die zu diesem Potential gehören (149). Figal hält fest, dass für die Erfahrung von Wahrheit Wahrnehmung (*perception*) eine notwendige Voraussetzung ist. Doch wenn das Wahrgenommene nicht erkannt wird oder angeschaut wird, ohne den Willen es zu erkennen, verliert die Frage nach Wahrheit an Wichtigkeit. Die Beschäftigung mit einem solchen *ambiguous object* geht dann über die Frage nach Sein und Wahrheit und damit auch über die Metaphysik hinaus (157).

Folglich wagt Figal im letzten Kapitel den Blick *Beyond Metaphysics*. Es ist das *primordial*, das nicht als Sein im metaphysischen Sinne verstanden werden kann und daher auch nicht der metaphysischen Frage nach Wahrheit unterzuordnen ist (159). Es ist „indefinite variety and thus *inexhaustible*, it appears immediately and is thus *encountered*, without limits, allowing limitation, but essentially being *beyond* it.“ (161). Figal unterscheidet einen ästhetischen, einen ethischen und einen mystischen Aspekt des *primordial* (163). Folglich wurden seiner Einsicht nach auch Argumente aus diesen drei Bereichen genutzt, um gegen Metaphysik zu argumentieren. Hier nennt er Beispiele bei Nietzsche, Heidegger, Levinas und Wittgenstein (166). Doch auch wenn diese *jenseits* der Metaphysik sind, so sind sie doch Figal zufolge keine besseren philosophischen Alternativen, sondern jeweils nur philosophische Projekte mit einer anderen Themenauswahl (169). Trotzdem beruhen auch die Ästhetik, die Ethik und die Mystik seiner Einsicht nach auf metaphysischen Fragen. Seine eigenen Überlegungen will Figal unter dem Schlagwort „*Metaphysics contextualized*“ (170) zusammenfassen. Er plädiert dafür, dass Metaphysik auch heute benötigt wird, als ein normales philosophisches Projekt neben anderen, nicht als rein historische Frage. Mit diesem emphatischen Appell schließt das Buch.

Die Ausführungen dieses kleinen Büchleins sind dicht und doch nicht undurchdringlich, sondern gerade in seiner Klarheit und Verständlichkeit jedem zu empfehlen, der auf diese ‚Rundreise‘ durch die Grundfragen der Metaphysik mitgenommen werden will. Figal schafft es seine eigene Forderung nach dem Bezug auf die klassische griechische Philosophie einzulösen. Doch trotz der vielen Verweise auf Größen wie Platon und Aristoteles, Heidegger und Husserl hat er einen eigenen roten Faden. Die einzelnen Abschnitte bauen stark aufeinander auf und nehmen auch Lesende ohne viel Vorkenntnis mit – eine Eigenschaft, die die Lektüre empfehlenswert macht, wenn von einer damit einhergehenden Vereinfachung, die sicher geschieht, abgesehen wird. Durch die häufige Einbindung anschaulicher Beispiele, auch immer wiederkehrenden, wird die Entwicklung des Gedankengangs veranschaulicht. Seine Darstellung der Metaphysik als eines philosophischen Projekts mit einer bestimmten Zielsetzung ist eine Revision der Tradition und explizit keine Verabschiedung von derselben. Er weist ihr einen eigenen Platz innerhalb der Philosophie zu – einen grundlegenden.

Neuerscheinungen

Angehrn, Emil, *Zur Sprache kommen. Von der Sprachlichkeit des Menschseins*, Basel: Schwabe Verlag 2021.

Arndt, Andreas, *Schleiermachers Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner 2021.

Becker, Ralf, *Qualitätsunterschiede. Kulturphänomenologie als kritische Theorie*, Hamburg: Felix Meiner 2021.

Bonimeier, Manuel, *Relecture im Johannesevangelium. Perspektiven für eine kulturwissenschaftlich-gedächtnistheoretische Hermeneutik*, Leiden: Brill Schöningh 2021.

Bräuer, Felix, *Die Worte der Anderen. Eine Untersuchung Zur Epistemischen Abhängigkeit*, Leiden: Brill mentis 2021.

Charbonnier, Ralph/Dierken, Jörg/Krüger, Malte Dominik, *Eindeutigkeit und Ambivalenzen. Theologie und Digitalisierungsdiskurs*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2021.

Christen, Felix, »ins Sprachdunkle«. *Theoriegeschichte der Unverständlichkeit 1870–1970*, Göttingen: Wallstein 2021.

Constanza, Christina/Kessler, Martin/Ohlemacher, Andreas (Hg.), *Claritas scripturae? Schrifthermeneutik aus evangelischer Sicht*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2021.

Dalferth, Ingolf U., *Gegenwart. Eine philosophische Studie in theologischer Absicht*, Tübingen: Mohr Siebeck 2021.

Danner, Helmut, *Hermeneutik. Zugänge, Perspektiven, Positionen*, Darmstadt: wbg Academic 2021.

Drees, Willem B., *What Are the Humanities For?*, Cambridge: Cambridge University Press 2021.

Eckholt, Margit, *Offenbarung und Sprache. Hermeneutische und theologische Zugänge aus christlicher und islamischer Perspektive*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2021.

Fasko, Manuel, *Die Sprache Gottes. George Berkeleys Auffassung des Naturgeschehens*, Basel: Schwabe 2021.

Geisenhanslüke, Achim, *Der feste Buchstabe. Studien zur Hermeneutik, Psychoanalyse und Literatur*, Bielefeld: transcript-Verlag 2021.

Grimm, Dieter/König, Christoph (Hg.), *Lektüre und Geltung. Zur Verstehenspraxis in der Rechtswissenschaft und in der Literaturwissenschaft*, Göttingen: Wallstein 2020.

Ivanoff-Sabogal, Christian, *Mitdasein und Seinsfrage. Systematische Untersuchung der Interexistenzialität in Heideggers Fundamentalontologie*, Berlin: Duncker & Humblot 2021.

Job, Ulrike (Hg.), *Kritisches Denken. Verantwortung der Geisteswissenschaften*, Tübingen: Narr Francke Attempto 2021.

Kablitz, Andreas/Markschies, Christoph/Strohschneider, Peter (Hg.), *Hermeneutik unter Verdacht*, Berlin: De Gruyter 2021.

Katzenstein, Johannes Corrodi/ Mauz, Andreas/Tietz, Christiane (Hg.), *Doing Interpretation. Perspektiven praxeologischer Hermeneutik*, Paderborn: Brill Ferdinand Schöningh 2021.

Krüger, Malte Dominik, *Erkenntnis des Göttlichen im Bild? Perspektiven hermeneutischer Theologie und antiker Philosophie*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2021.

Lenzen, Wolfgang, *Abaelards Logik*, Paderborn: Brill, mentis 2021.

Liesch, Burkhard/Taureck, Bernhard, *Trostlose Vernunft? Vier Kommentare zu Jürgen Habermas' Konstellation von Philosophie und Geschichte, Glauben und Wissen*, Hamburg: Felix Meiner 2021.

Liss, Hanna, *Jüdische Bibelauslegung*, Tübingen: Mohr Siebeck 2020.

Mallouki, Habib El, *Sprechakttheorie als pragmatische Wende in der Linguistik und ihre Wirkung auf die Rezeption religiös-normativer Texte*, Göttingen: V&R unipress 2021.

Noveanu, Alina, *Vernehmen – Wahrnehmen – Sinngehen. Heideggers Hermeneutik der Gelassenheit*, Tübingen: Morphé 2021.

Rheinberger, Hans-Jörg, *Spalt und Fuge. Eine Phänomenologie des Experiments*, Berlin: Suhrkamp 2021.

Savage, Roger W. H., *Paul Ricoeur's philosophical anthropology as hermeneutics of liberation. Freedom, justice, and the power of imagination*, New York: Routledge Falmer Taylor & Francis Group 2021.

Schindler, Samuel/ Drożdżowicz, Anna/Bröcker, Karen (Hg.), *Linguistic Intuitions. Evidence and Method*, Oxford: Oxford University Press 2020.

Schübl, Elmar, *Ich denke in Farbe, Form und Klang. Thomas Ring 1892–1983*, Zürich: Chronos 2021.

Specker, Tobias, *Gottes Wort und menschliche Sprache. Christliche Offenbarungstheologie und islamische Positionen zur Unnachahmlichkeit des Koran*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2021.

Vossenkuhl, Wilhelm, *Was gilt. Über den Zusammenhang zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll*, Hamburg: Felix Meiner 2021.

15

Veranstaltungshinweise

Ausschreibungen

Tagungen, Workshops

05.03.-11.06.2022

Phenomenological Transfers: Representations, Images, and Social Imaginaries

Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica, Pontificia Universidad Católica del Perú
<https://philevents.org/event/show/92278>

16 10.03.-12.03.

Dual Character Concepts, Normative Generics and Evaluative Language

Philosophische Fakultät, Universität Zürich
<https://sites.google.com/view/evaluativelanguage/>

12.03.-13.03.2022

Wissen und Verstehen in den Geisteswissenschaften heute

Erste Tagung der Gadamer-Gesellschaft
Universität Heidelberg

19.05.-20.05.2022

Aesthetic Disinterestedness and Affects
LOGOS Research Group in Analytic Philosophy and the Society for Philosophy of Emotion
<https://www.philosophyofemotion.org/spe-events/event-calls>

20.06.-21.06.2022

Schriftpraxis in Judentum, Christentum und Islam. Praxeologische Analysen zur Normativität Heiliger Schriften

22.06.-24.06.2022

Philosophy's EXPERIMENTAL TURN and the challenge from ordinary language
International Research Center, Freie Universität Berlin
<https://sites.google.com/site/nathanielhansen/berlin2022>

Save the Date: 14.10.-15.10.2022

7. Jahrestagung Netzwerk Hermeneutik Interpretationstheorie (NHI)

Theologische Fakultät, Universität Zürich

Call for Papers

03.01.2022

Now, Exaiphnês, and the Present Moment in Ancient Philosophy

Philosophische Fakultät, Ruhr Universität Bochum
<https://philevents.org/event/show/93429>

06.01.2022

Interpersonal Relations: Ethics, Aesthetics, and Phenomenology

Department of Philosophy, University of Birmingham
<https://interpersonalrelationsworkshop.weebly.com/>

10.01.2022

Non-classical Interpretations of Aristotelian Logic and Theory of Predication

Faculty of Arts, Department of Philosophy, Palacký University Olomouc
<https://philevents.org/event/show/92634>

14.01.2022

Early Modern Sensory Experiences
Kellogg College, University of Oxford
<https://www.open.ac.uk/arts/research/medieval-and-early-modern-research/sensory-experiences>

15.01.2022

The Mimetic Turn: Final International Conference on Homo Mimeticus (ERC)

KU Leuven
<http://www.homomimeticus.eu/the-mimetic-turn-homs-final-conference-cfp/>

28.02.2022

„TIME AND SPACE.“ – 8th INTERNATIONAL MULTI-DISCIPLINARY CONGRESS PHI 2022

Faculdade de Arquitetura do Porto
<http://phi.fa.ulisboa.pt/index.php/en/call-for-papers/submit-papers>

Tagungsbericht

6. NHI-Jahrestagung „Ethik in der Hermeneutik – Hermeneutik in der Ethik“ 1.-2. Oktober in Wien

Manuela Steinemann
(Theologie, Zürich)

Die 6. Jahrestagung des Netzwerkes Hermeneutik und Interpretationstheorie fand am 1. und 2. Oktober zum Thema „Ethik in der Hermeneutik – Hermeneutik in der Ethik“ in Wien statt. Im Zentrum für Ethik und Recht in der Medizin auf dem Universitätscampus trafen sich daher unter der Organisation von Ulrich H. Körtner und Christiane Tietz die Teilnehmenden zu sechs Vorträgen.

Jochen Schmidt aus Paderborn eröffnete die Tagung mit der Grundsatzfrage *Was ist hermeneutische Ethik?* Er stellte drei Einordnungsebenen vor, die sich als für die ganze Tagung nützlich erwiesen, um den Zusammenhang zwischen Hermeneutik und Ethik zu analysieren. Hermeneutik kann erstens Hilfswissenschaft einer Ethik sein, die grundsätzlich davon ausgeht, dass die Bearbeitung ihrer Probleme hinreichend gut funktioniert und die zwar nicht auf eine Hermeneutik verzichtet, diese aber eher beschreibend einsetzt. Auf der zweiten Ebene findet sich ein starker Begriff von Hermeneutik, bei dem das Nachdenken über unabschliessbare Verstehensbemühungen, die durch die Ethik nicht übergangen werden können, integral dazugehört. Moralische Motivation zur Beachtung ethischer Grundsätze entsteht auf dieser Ebene dort, wo sich Rezipienten dieser hermeneutischen Überlegungen angesprochen fühlen. Schliesslich kann auf einer dritten Stufe von einer Hermeneutik gesprochen werden, die jegliche anderen Weltzugänge negiert und damit sowohl rationale Reflexion wie moralische Intuition verdrängt. Auch der Bezug auf das Ethos wird durch diese Dreiteilung geordnet. Im ersten Fall wird das jeweilige geschichtliche Ethos mit seiner Funktion in der Ethik als unvollständiges Abbild des absoluten Ethos betrachtet. Auf der dritten Ebene wird die Annahme eines absoluten Ethos aufgegeben. Die vermittelnde zweite Position geht davon aus, dass sich durch hermeneutische Reflexion ein gewisses ethisches Substrat herauslösen lässt.

Schmidt verortete den Grossteil der ethischen Entwürfe, die sich mit Hermeneutik auseinandersetzen auf der zweiten Ebene, auch seinen eigenen. Er vertrat eine stark standortgebundene Ethik, in dem Sinne, dass zwar

der je eigene Standort nicht unveränderlich gegeben, aber unhintergebar sei. Ethik funktioniere dann, weil gemäss der zweiten Ebene die Herauslösung des ethischen Substrates zum Ziel gesetzt sei, als Tugendethik, die in einer gelebten Sittlichkeit besteht und ihre ethische Geltungskraft nicht aus einer bestimmten Vorstellung des allgemeinen Ethos bezieht, sondern aus Situationen, auf die reagiert werden muss. Als Ziel einer hermeneutischen Ethik, die von der Möglichkeit ausgeht, Ethos erkennen zu können, formulierte Schmidt daher die Bildung ethischer Subjekte mit der Fähigkeit, Ethik zu treiben.

Elena Ficara, ebenfalls aus Paderborn, konzentrierte sich als Philosophin auf die Verhältnisbestimmung zwischen Logik, Hermeneutik und Ethik. Sie propagierte die Hermeneutik als Vermittlungsmöglichkeit zwischen Logik als Theorie des folgerichtigen Schliessens, welche die Beurteilung von Wahrheit in Aussagen ausser Acht lässt, und Ethik als Theorie des guten Handelns. An dieser Stelle könne Hermeneutik in der Rolle einer ersten Philosophie eine Vermittlungsleistung vornehmen, die sich sowohl auf Wahres als auch auf Gutes konzentriere. Dabei geht *Ficara* mit Gadamer von einer Hermeneutik aus, die nicht nur Regeln der Interpretation beschreibt, sondern ontologische Strukturen, die in sprachliche Strukturen gefasst und damit verständlich werden. Ihre Positionierung der Hermeneutik dient also dazu, das von Hegel konstatierte Manko, dass niemand danach gefragt habe, ob die Formen der Logik Formen der Wahrheit seien, zu beheben, ohne damit auf die Logik zu verzichten. Dies führte *Ficara* zur Entwicklung einer hermeneutischen Rationalität, mit der sie sich in den von *Schmidt* eingeführten drei Ebenen ganz ähnlich wie dieser positionierte. Mit der Phronesis, einer praktischen – und damit zwischen Besonderem und Allgemeinen vermittelnden – Vernunft, kann Urteilskraft entwickelt werden, welche die Möglichkeit bietet, aus der erfahrenen besonderen Situation durch Formen des logischen Schliessens Allgemeinheit zu deduzieren. Damit führte sie aus, was sich bereits in der Diskussion in ihrer Rückfrage zu *Schmidt* angedeutet hatte: Ihr ging es darum, Besonderes und Allgemeines – die bei diesem als geschichtliches und übergeschichtliches Ethos vorgestellt wurden – zu vermitteln.

Alexander Nebrig, Literaturwissenschaftler aus Düsseldorf, distanzierte sich direkt von der in der Literatur-

wissenschaft häufig verwendeten Praxis, die in einem bestimmten Werk verwendete ethische Form zu untersuchen. Vielmehr konzentrierte er sich auf die Möglichkeiten der Interpretation, literarisches Ethos überhaupt erst herzustellen. Dafür muss sich der Interpret einerseits seiner eigenen ethischen Position, der Spuren, die er selbst im interpretierten Objekt hinterlässt, bewusst sein. In diesem Zug plädierte *Nebrig* wie auch wiederholt *Körtner* dafür, auch dem Text selbst sein eigenes Ethos zuzugestehen. Interpretation steht dann vor der Herausforderung, Sinn zu aktualisieren und auf neue Situationen zu applizieren. Dafür arbeitete er mit Schleiermacher und dessen Verantwortung der Texte durch den Autor. In Anlehnung daran solle sich der Interpret nicht nur seiner Spuren im Werk bewusst sein, sondern vielmehr auf Gemeinschaft mit dem Autor abzielen, sodass schliesslich der Interpret in der Interpretation die Stelle des Autors einnehme.

Diese Form von hermeneutischer Ethik geht also wie die beiden vorgängigen Vorträge davon aus, dass Ethos nicht im Text vorfindlich beschrieben ist, sondern durch eine bestimmte hermeneutische Interpretationsleistung erschlossen und in bestimmten geschichtlichen Bezügen hergestellt wird. Damit bewegte sich die Diskussion auch nach seinem Vortrag um einen Begriff, der bisher unterschlagen, eigentlich aber schon von *Schmidt* eingeführt worden war und vor allem von der Schlussdiskussion her auf alle Vorträge angewendet werden konnte: denjenigen der Selbstbegrenzung. Alle drei bisher beschriebenen Zugänge begrenzen die Möglichkeit, durch hermeneutische Reflexion Zugang zu allgemeinen ethischen Erkenntnissen zu erhalten, auf eine bestimmte Positionalität. Zwar kann diese auf verschiedene Positionen angewendet, nicht aber zu einem universalen Zugang ausgeweitet werden.

Davon geht auch *Melanie Werren*, theologische Ethikerin aus Bern, aus. Sie konzentrierte sich darauf, wie spirituelle und moralische Intuitionen erzählt und in einen ethischen Diskurs eingebracht werden können. Mit Haidt und Taylor definierte sie moralische und spirituelle Intuitionen als gekennzeichnet durch ihre Unmittelbarkeit, durch die starke Wertung (als Abgrenzung von Wünschen) auf einer inartikulierten Interpretationsebene auf Normen, oder im Fall von spirituellen Intuitionen durch den Bezug auf ein sinnerfülltes Leben. Werden diese Intuitionen erzählt, werden sie als Narration

in eine Erzählgemeinschaft eingeführt und prägen damit in der Folge – dieses Verständnis teilt sie mit Wittgenstein – auch das intuitive Verständnis innerhalb der Erzählgemeinschaft. Mit Taylor verortete sie sich in der Folge weder im Verständnis eines Überlieferungs- (Gadamer), noch eines Kommunikationszusammenhanges (Habermas), sondern explizit in einem Dialog, der aristotelisch geprägt und auf permanenten Austausch angewiesen sei. Damit will sie der Gefahr entgegenwirken, dass die Erzählebene den Kontakt zur lebensweltlichen Erfahrung verliert und moralische oder seelische Fragen von Lebensform und Institutionen isoliert betrachtet werden. Erzählungen machen in ihrem Ansatz demgegenüber Weltbezug deutlichen und formen das Verständnis von Moral. Interessant wäre in diesem Zusammenhang, was auch schon beim Vortrag von *Nebrig* angeklungen war: Wie kann mit der Fiktionalität von Erzählungen umgegangen werden? Mit ihrem Vortrag leistete sie einen Beitrag zur Frage, wie in einer jeweils bestimmten Perspektive Ethos erfasst und kommuniziert werden kann.

Florian Priesemuth aus Leipzig beschäftigte sich aus rechtsethischer Perspektive mit dem Phänomen der Billigkeit und brachte es in Zusammenhang mit Jean-Pierre Wils Konzept der Nachsicht. Dieser geht davon aus, dass ethische Reflexion dort beginnt, wo anerkannte Überzeugungen nicht überzeugen. Rechtlich gesprochen kommt hier die Billigkeit zum Tragen, und diese soll mit Nachsicht – die *Priesemuth* auch mit Luthers Ansatz der Gnade parallelisiert – in Verbindung gebracht werden. Dabei ergeben sich drei Ebenen der Nachsichtigkeit: Einerseits Nachsicht mit dem Recht, indem die Begrenztheit seiner Bedeutung beachtet wird, andererseits Nachsicht im Rahmen der Rechtsprechung, die beispielsweise in zu unübersichtlichen moralischen Situationen zu „Gnade vor Recht“ führt; und letztlich Nachsicht mit der Rechtsethik, die sich zwar positionieren, aber nicht zu einer theologischen Ethik werden kann. Im Gegensatz zu den anderen Vorträgen – aber in gewissem Sinne auch in Reihe – stand bei diesem Vortrag in der Diskussion im Zentrum, inwiefern diese Nachsicht der Billigkeit begrenzt werden kann und Kriterien zu ihrer Nichtbeachtung in Anschlag gebracht werden können.

Marcello Ruta aus Bern brachte mit seiner Verbindung von Philosophie und Musikwissenschaft noch einmal eine ganz andere Perspektive ein. Seine Überlegungen

zur *Appellstruktur des musikalischen Textes* beschäftigten sich mit dem ontologischen Status des Notentextes, seinem der Aufführungspraxis gegenüber normativen Gehalt und den daraus folgenden Appellen an das ethische Verhalten. Dabei unterscheidet er die sich durch soziale Tatsachen, z.B. in Form von verschiedener Aufführungspraxis, zeigende Normativität von derjenigen, die dem Notentext inhärent ist. In den Kontext der Tagung, bei der sich die Diskussion immer wieder um die schwierige Verhältnisbestimmung von Allgemeinem und Partikularem drehte, passte auch dieser Beitrag sehr gut. Gerade durch *Rutas* von der allgemeinen Forschungsmeinung abweichende Bestimmung des Notentextes als unter- statt überdeterminiert stellt sich das Problem der Einhaltung gewisser durch den Notentext ontologisch und allgemein vorgegebener Werte verschärft.

Mit diesen sechs Beiträgen und den dazugehörigen Diskussionen deckte die Tagung eine breite Palette von Disziplinen unter einem spezifischen Fokus ab. Dennoch kristallisierten sich verschiedene übergreifende Fragen sehr schnell heraus. *Ulrich Körtner* stellte in der Schlussdiskussion der Tagung zum Beispiel die Frage in den Raum, wie sehr ethische Hermeneutik und ethische Kritik in eins fallen, und wie stark ethische Hermeneutik kritisch sein sollte. Zudem zeigte sich wie bereits angedeutet, wie stark das Motiv der Selbstbegrenzung – in der Terminologie *Schmidts* verstanden als selbst auferlegte Partikularisierung gegenüber einem diskussionsbedürftigen Allgemeinen – durch alle Vorträge zu verfolgen war. *Christiane Tietz* bekräftigte diesen Eindruck und fragte sowohl nach Kriterien zur Universalisierbarkeit als auch nach der Herkunft des Phänomens: Ist es als Reaktion auf generelle Pluralisierung zu verstehen? Fragt es nach der Aufgebbarkeit von universalen Wahrheits- und Geltungsansprüchen? Sie wies hin auf die möglichen Probleme solcher Selbstbegrenzung für eine globale Verständigung, aber auch kritisch darauf, wie universale Ansprüche artikuliert werden könnten, ohne damit offen oder unter der Hand problematische Machtvorstellungen zu transportieren. Damit stand nach einem intensiven Austausch ein Resultat dieser Tagung im Raum, das nach weiterer Bearbeitung fragt und sich direkt im Thema der nächsten Tagung niederschlagen wird: Sie wird sich am 14.-15. Oktober in Zürich u.a. mit dem Verhältnis von allgemeiner Hermeneutik und partikularen Bereichshermeneutiken beschäftigen.



Universität
Zürich^{UZH}

Impressum

© 2021

Universität Zürich

ISSN 2504-4974 (Print)

ISSN 2504-4982 (Online)

Herausgeberin:

Universität Zürich

Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie (IHR)

Netzwerk Hermeneutik Interpretationstheorie (NHI)

<http://www.hermes.uzh.ch/de/forschung/NHI.html>

nhi@theol.uzh.ch

Redaktion:

Michael N. Goldberg

Gestaltung:

Susanne Schenker