



**Universität
Zürich** ^{UZH}

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

Netzwerk Hermeneutik Interpretationstheorie (NHI) Newsletter

Nr. 5 · August 2019

Inhalt

Editorial	3
-----------	---

Rezensionen

Joshua D. Broggi, Sacred Language, Sacred World (2016)	5
--	---

Anton Friedrich Koch, Hermeneutischer Realismus (2016)	8
--	---

Detlef Staude, Eckart Ruschmann (Hg.), Understanding the Other and Oneself (2018)	12
---	----

Bernhard Casper, Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens (2016)	15
--	----

Neuerscheinungen

Veranstaltungshinweise

Jahrestagung NHI 2019	20
-----------------------	----

Tagungen, Workshops	21
---------------------	----

Tagungsbericht

Dolores Zoé Bertschinger, Fabian Schwitter und Peter Schüz, Grenzgebiete. Theologische, religions- und literaturwissenschaftliche Lektüren (Rückblick auf ein interdisziplinäres Kolloquium in München vom 9.-10. März 2018)	22
--	----



Editorial

Um zunftgemäß interpretieren zu lernen, braucht man Vorbilder; man braucht Modelle, anhand deren die üblichen Fragen, Vorgehensweisen und Vokabulare eines Faches angeeignet werden können. Sie machen vor, wie man es macht. In der Germanistik werden solche – wie sie dann heißen – „Modellinterpretationen“ gerne im Ausgang von Texten Franz Kafkas formuliert. An diesem ebenso kanonischen wie ‚schwierigen‘ (i. e. interpretationsbedürftigen) Autor soll, wie es scheint, besonders deutlich werden, wie sich der jeweilige „Zugang“ oder „Ansatz“ darstellt und was er vermag.¹

In interessanter Nähe zu dieser Gattung steht ein kürzlich erschienenen Büchlein, das auf 64 Seiten nicht weniger als acht Kafka-Interpretationen bietet. Dass es möglich ist, derart kurz über den Klassiker zu schreiben, verdankt sich unter anderem schlicht dem Umfang des konkreten Primärtextes. Dieser beschränkt sich nämlich auf die Minimaleinheit eines einzigen Satzes. – Es handelt sich um Kafkas

Wunsch, Indianer zu werden

Wenn man doch ein Indianer wäre, gleich bereit, und auf dem rennenden Pferde, schief in der Luft, immer wieder kurz erzitterte über dem zitternden Boden, bis man die Sporen ließ, denn es gab keine Sporen, bis man die Zügel wegwarf, denn es gab keine Zügel, und kaum das Land vor sich als glatt gemähte Heide sah, schon ohne Pferdehals und Pferdekopf.²

An diesem Satz, erstmals erschienen in Kafkas *Betrachtung* (1912), scheint zunächst alles in Ordnung zu sein. Nämlich titelgemäß: Es geht um einen „Wunsch, Indianer zu werden“, und siehe da, der Text beginnt mit „Wenn man doch ein Indianer wäre ...“. Diese Ordnung verliert sich in der Folge allerdings schnell. Die Imagination scheint, beginnend mit dem „bis“, gleichsam zunehmend defekt; der Vorstellung kommt das Vorgestellte abhanden. Am Ende des Satzes steht der Indianermangel, dem sich der Wunsch, einer zu werden, allererst verdankte.

Auf eine allgemeine Beschreibung dieser Art wird man sich noch recht gut verständigen können. Schwieriger wird es, wenn die Details zur Sprache kommen, wenn genauer erfasst werden soll, was hier Sache ist. Mit den Herausgebern des Bandes:

Ist der Satz grammatisch richtig oder fehlerhaft, und welche Rolle spielen Konjunktion, Tempus und Modus? Wie ist die Satzkonstruktion überhaupt zu lesen? Steht für Kafka die Wahrnehmung einer fliehenden Bewegung im Vordergrund, wie er sie in seiner Zeit auf der Rennbahn, im Kino oder in der Malerei sah? Ist eine zeitgenössische philosophische Analyse der Wahrnehmung der Probiereisen? Geht es allgemeiner um die Realisierung eines Wunsches? Und wenn dem so ist, führt der Wunsch ins Leere, wird der Wunsch zurückgenommen (und wenn dann, auf eine Weise, das die Spuren davon noch erkenntlich sind), oder geht es um den Übergang zu einer unbedingten und ballastfreien Bewegung des Daseins? Oder spricht der Text auf radikal dichterische Weise und schafft, was nur in Text und Stil kraft der Eigenlogik der Imagination möglich ist, sei es das Rasende selbst oder – konkreter – einen Kentauren? Wird überhaupt skeptisch analysiert, was es bedeutet, einen Wunsch zu hegen, und wie der

¹ Um nur ein Beispiel zu nennen: Oliver Jahraus (Hg.), *Kafkas „Urteil“ und die Literaturtheorie: zehn Modellanalysen*, Stuttgart 2010. Ausführlich zu diesem Interpretationstypus: Claudius Sittig, *Zur Praxis von literaturwissenschaftlichen ‚Modellinterpretationen‘*, in: Andrea Albrecht et al. (Hg.), *Theorien, Methoden und Praktiken des Interpretierens*, Berlin 2015, 367-384.

² Franz Kafka, *Drucke zu Lebzeiten*, hg. v. Wolf Kittler, Hans-Gerd Koch, Gerhard Neumann, Frankfurt a. M. 1996, 32f.

Wunsch tatsächlich aussieht, durchläuft der Wunsch diesen Gang der Erkenntnis?³

4 An dieser Batterie vom Leitfragen, die in den Beiträgen in Einzelnen diskutiert werden, muss auffallen, dass sie wenigstens teilweise als Alternativen formuliert sind: „richtig oder fehlerhaft“, „geht es um ... oder geht es um ...“, „oder spricht der Text ...“. Auf der Ebene der Fragerhetorik wird also suggeriert, es stehe eine Entscheidung an – Entweder-Oder –; es sei nach Gründen zu suchen, sich der einen oder der anderen Leitfrage bzw. Auslegung anzuschließen. Die Rhetorik der acht „Versuche“ (so die Gattungsangabe im Untertitel) ist dagegen eine andere. Wenn den beiden Herausgeber bei der Wahl der Interpreten offenbar an einem gewissen Spektrum lag – die Essays stammen von „Dichter[n], Literaturwissenschaftler[n] und Philologe[n]“ –, so fällt sofort auf, dass alle, auch die professionell-akademischen Ausleger, ihre Versuche unter eher poetische Titel stellen: *Erkenntniskritik des Wünschens* (Christoph König), *Anakoluthon* (Glenn W. Most), *Ritt ohne Grenzen* (Peter-André Alt), *Satzbau der inneren Wahrnehmung* (Christian Benne), *Mund auf leerer Bühne* (Heinrich Detering), *Die Zügel wegwerfen ohne Zügel* (Daniel Kehlmann), *Versuch über eine vierte Gangart: Rückgängigkeit* (Dagmar Leupold). Einzig Heinz Schlaffers Formulierung – *Von Karl May zu Franz Kafka* – verbleibt mit der *Von X zu Y*-Struktur in der klassischen Titeldiktion der (klassischen) Literaturwissenschaft. Anders und vor dem Hintergrund des Genres der Modellinterpretation formuliert: Die Autoren verzichten darauf, ihren Versuch ausdrücklich als Exemplar dieses oder jenes methodisch-theoretischen „Zugangs“ auszuweisen – was in der Durchführung klassischerweise mit dem Gestus einhergeht, die Superiorität desselben unter Beweis zu stellen. Dass solche Posen fast gänzlich ausbleiben, ist eine der Stärken des Büchleins. Die andere und wichtigere: Auch wenn sie nicht explizit mit einem didaktischen Anspruch auftreten, man kann an den Auslegungen der namhaften Ausleger sehr viel über den Umgang mit Literatur lernen. So geben die Essays gerade durch ihr Nebeneinander reichlich Anlass, sich an einem überschaubaren Gegenstand das klassische Problem der Text-Kontext-Relation

klar zu machen. Die schmale Textbasis wirft nebst drängenden textanalytischen Problemen (grammatische Richtigkeit, aber etwa auch Metrik; siehe den Beitrag Heinz Schlaffers) die Frage auf, welche weiteren Kontexte in Relation zu einem bestimmten Interpretationsziel allenfalls zu berücksichtigen sind – „weitere“ ebenso im Sinn von „zusätzlich“ als auch „größer“: Was verändert sich, wenn man den *Wunsch, Indianer zu werden*, mit anderen Pferde-Texten des Autors in Verbindung bringt? So Dagmar Leupold und Heinrich Detering. Was verändert sich, wenn man ihn auf die Wahrnehmungspsychologie Franz von Brentanos bezieht, die Kafka durch die Vorlesungen Anton Martys kannte? So Christian Benne. Was ist zu lernen aus Walter Benjamins Hinweisen in seinem Kafka-Essay? So Christoph König. Was ergibt sich, wenn man die rhetorische Figur des Anakoluths, der regelverletzenden Inkohärenz, als Fokus wählt? So Glenn W. Most.

Die Ernsthaftigkeit, mit der auf kurzer Strecke diese oder jene Fährte verfolgt wird, ist oft beeindruckend und in manchen Fällen tatsächlich modellhaft. So ist denn nicht nur die Pose der Beherrschung des Textes durch die Interpretation wohlthuend abwesend, sondern auch ihr Gegenstück: die billige Feier der pluralen Interpretierbarkeit, des „offenen Textes“, der uninteressant bleibt, weil der Interpret sich nicht die Mühe macht zu sehen, was aus dem Text wird, wenn man diesen oder jenen Kontext wählt und diese Wahl dann auch ernstnimmt. Eine produktive Fokussierung – gelte sie dem Entweder oder dem Oder – schließt, wie etwa Daniel Kehlmanns Beitrag zeigt, eine generelle emphatische Note keineswegs aus. Sein Schlusssatz:

Man liest und ist benommen von dem wilden Abenteuer, das man einen Satz lang miterleben durfte – das Abenteuer des Reitens natürlich, mehr aber noch ein Abenteuer der deutschen Grammatik.⁴

*

Wir wünschen eine gute Lektüre und einen schönen Sommer,

Andreas Mauz / Christiane Tietz

³ Christoph König, Glenn W. Most (Hg.), *Wunsch, Indianer zu werden. Versuche über einen Satz von Franz Kafka*, Göttingen 2019 (Vorbemerkungen der Herausgeber, 7f.).

⁴ Daniel Kehlmann, *Die Zügel wegwerfen ohne Zügel*, in: König/Most (Hg.), *Wunsch, Indianer zu werden*, 48-50, 50.

Rezensionen

Texthermeneutik und philosophische Hermeneutik gehören zusammen

Joshua D. Broggi, *Sacred Language, Sacred World*, London: Bloomsbury T&T Clark 2016, 222 S., €39.99, ISBN 9780567664860.

Milina Reichardt-Hahn

(Komparative Theologie der Religionen, Paderborn)

Die These, die der Oxforder Theologe Joshua Broggi in seinem Buch aufstellt, ist in gewisser Weise abenteuerlich: Während viele TheologInnen versuchen, sich über die Quellen von Schrift, Tradition und Denken zu einigen, postuliert er, dass es sich dabei nicht um drei separate Aktivitäten handelt, sondern um ein einziges Phänomen. Im täglichen Leben, so räumt er ein, mag es stellenweise hilfreich sein, dass die Begriffe für unterschiedliche Phänomene benutzt werden. Dahinter steht jedoch eine Form von defizitärem Selbstverständnis, bei dem die Einheit dessen, was die drei bezeichnen, nicht erfasst wird. Die drei Begriffe beziehen sich Broggi zufolge auf ein und dieselbe Sache – das ‚Bewohnen einer Welt‘, was er beschreibt als „*permanent, already ongoing activity, without any consciously perceived internal boundaries and without a plurality of entities*“ [i. Orig. recte] (84).

Beim In-die-Wand-Schlagen eines Nagels etwa, führt Broggi unter Bezugnahme auf Heidegger aus, reflektieren wir die Identität der beteiligten Objekte nicht und unterscheiden diese nicht bewusst. Man kann einen Hammer nicht wirksam verwenden, wenn man ihn währenddessen untersucht. Im Gegenteil – gerade beim Hammer ist es nicht ratsam, während des Gebrauchs die Augen auf *ihn* gerichtet zu halten, statt auf den Nagel. Das Hämmern macht nur dann ‚Sinn‘, wenn wir es fachgerecht ausführen, das heißt: darin versunken sind. Dann aber nehmen wir die Unterschiede zwischen den beteiligten Objekten – Körper und Werkzeug, Werkzeug und Umgebung – nicht mehr wahr. So gesehen ist die zugrundeliegende Erfahrung jeder alltäglichen Aktivität eine ‚einheitliche‘, wie Broggi herausarbeitet (41-72). Zugleich hängt selbst der alltägliche Einsatz von Werkzeugen bereits von einem (Vor-)Verständnis der ‚Welt‘ ab. Womit, schreibt Broggi, nach Heidegger jene vorprädikative (*pre-predicative*) Umgebung gemeint ist, die all unsere vertrauten Aktivitäten miteinschließt, in die wir bereits eingebunden sind und auf die wir schon zurückgreifen, bevor wir überhaupt bewusst und explizit

über sie nachdenken. Heidegger formuliert es unter anderem so: „Das alltägliche Dasein *ist* schon immer in dieser Weise, z.B.: die Tür öffnend mache ich Gebrauch von der Klinke.“¹ Ähnliche Eigenschaften wie die Werkzeuge hat die Sprache; auch im Blick auf sie lässt sich fragen: Wie kann sie Bedeutung für uns haben, bevor wir über sie nachdenken? Der dingliche Stoff der Sprache taucht stets als bereits klassifiziert auf, immer schon ‚als etwas‘. Klassifizierung wiederum ordnet die Welt, die wir bewohnen, bestimmt, was jedes Objekt ist und konstituiert seine Bezüge zu allem anderen. Broggi unterscheidet ‚wesentliche‘ (*fundamental*) und ‚vordergründige‘ (*superficial*) Klassifizierung.² Letztere umfasst den Bereich des Benennens und Umbenennens; es geht bei ihr um die bewusste Umgruppierung und Unterscheidung von Objekten, die in der Welt bereits klassifiziert wurden. Sie ändert nicht den Stand der Dinge. Auf den Duft einer Rose, führt Broggi als Beispiel an, hat ihr Name keinen Einfluss. ‚Wesentliche Klassifizierung‘ dagegen ist verantwortlich dafür, dass ein Objekt wie besagte Rose überhaupt vorhanden ist und überhaupt erkannt werden kann. Von dem, was die ‚wesentliche Klassifizierung‘ verfügbar gemacht hat, profitiert die ‚vordergründige Klassifizierung‘ demnach parasitär. Der Unterschied zwischen beiden ist von entscheidender Bedeutung. Schenkt man Heideggers polemischer Unterstellung Glauben, scheiterte allerdings die gesamte Geschichte westlicher Philosophie daran, ihn zu erfassen – zumindest in Form seiner strukturell korrespondierenden Ausführungen zu Vorhandenheit (*presence-at-hand*) und Zuhandenheit (*readiness-to-hand*) von Objekten. Was fundamental klassifiziert ist, nehmen wir in der Regel genauso wenig wahr wie die zuhandenen Dinge: Stühle, Tische, Schuhe und Bücher benutzen wir schon, ohne über sie nachzudenken; sie sind vollkommen in das integriert, was wir tun. Womöglich expliziert Heidegger – so vermutet Broggi – seine Phänomenologie in *Sein und Zeit* auch deshalb am Beispiel der Werkzeuge, um zu verdeutlichen, dass die Erfahrung der wesentlichen Klassifizierung allgegenwärtig und essenziell

¹ Friedrich-Wilhelm von Herrmann, (Hg.), *Sein und Zeit*, XIV, Frankfurt a. M. 1977, 2, 67, zitiert bei Broggi, 44.

² Die Begrifflichkeit stammt von Broggi, ist exakt in dieser Weise nicht explizit bei Heidegger zu finden, obgleich er, wie Broggi schreibt, das Thema gelegentlich mit ähnlichen Termini zur Sprache bringt.

für den Alltag ist. Sein Transfer von Heideggers Analyse auf den Bereich der Sprache erschließt sich zumindest mühelos, nachdem er §§ 15 und 18 von *Sein und Zeit* satzweise detailliert kommentiert hat (Kap. 2-4).

6 Grundstrategie bei dieser Interpretation von Heideggers Text ist für Broggi die Frage nach der Klassifizierung. Beide von ihm behandelten Primärquellen, auch die Abschnitte aus § 2 von Gadammers *Wahrheit und Methode*, befragt er allein unter der Vorgabe, wie sie seinen Versuch stützen, die ‚Dreiheit‘ aus Schrift, Tradition und Denken zu widerlegen. Weder die inneren Motive der Autoren noch der Original-Leserkreis der Texte beschäftigen ihn. Doch: Mit seiner Neu-Interpretation der beiden in jüngster Zeit noch immer prägendsten Hermeneutiker arbeitet er auf einen Paradigmenwechsel in der Rezeption ihrer Werke hin. Broggi hat beobachtet, dass die beiden tendenziell von verschiedenen Gruppen von TheologInnen gelesen werden: Heidegger wird eher von denen konsultiert, die seine Expertise zu den Themen Zweifel, Atheismus, Endlichkeit schätzen und ihn als Vertreter eines Agnostizismus oder existenziellen Pessimismus ansehen. Wogegen Gadamer gern als Unterstützung bei der Interpretation klassischer Texte hinzugezogen wird, vor allem von TheologInnen ‚mit optimistischerem und stärker konfessionsgebundenem Empfinden‘ (6). Diese Selbstreferenz, die zwar unterhaltsam, doch zunächst rein nach innerdisziplinärer Spitze klingt, weist bei näherer Betrachtung auch auf Broggis Vorhaben hin: Die eigenen Festlegungen (*commitments*) zu eruieren und damit gleichfalls die Art und Weise, in der unsere ‚Welt‘ definiert, was wir darin – beim Reflektieren unserer Erfahrung – überhaupt als eigenständige Objekte erkennen können (211). Broggi setzt die *commitments* mit den Bedingungen der Möglichkeiten gleich, auf die auch Heidegger in seiner Phänomenologie abzielt (31). Gemeint sind hier vorausgesetzte Urteile oder Kategorien, die (ähnlich wie beim Hammer) nicht untersucht werden können, während man auf sie zurückgreift.

Wo Heidegger allerdings nach den am meisten übergeordneten *commitments* fragt, die eine Systematik stützen, stellt Broggi einen Vergleich an: Er erzählt eine Geschichte, die Anfang des 20. Jahrhunderts in Zentralafrika begann. Sie ist vollkommen wahr, und doch nennt er sie *story*, weil er nicht die Art der intensiven empirischen Forschung hervorrufen will, die ihm selbst wieder-

rum erlaubt hat, sie zu schreiben.³ Die zentralafrikanische Kimbanguistenkirche wurde nach 30 Jahren im Untergrund 1959 von den Kolonialbehörden Belgisch-Kongos offiziell als solche registriert, zehn Jahre später in den Ökumenischen Rat der Kirchen aufgenommen und besteht heute aus schätzungsweise acht Millionen Mitgliedern. Das aktuelle Oberhaupt der Kirche – ein Enkel des Namensgebers Simon Kimbangu –, bestätigte 2005 die bis dato bereits gültige Doktrin der Kirche, dass die Botschaft der Kimbanguisten die Botschaft der Bibel ist, dass jene klar und einfach und das Nicaenum wahr ist, dass die Kimbanguisten an die Heilige Trinität glauben und dass sie Nächstenliebe, moralische Aufrichtigkeit und gute Werke praktizieren. Aber auch: Dass die Bibel detailliert die heilige Landschaft des Kongo sowie die Biographien der Kimbangu-Familie beschreibt, bestehend aus Simon, seiner Frau Marie und ihren drei Söhnen – von denen jeder mit einem Teil der Trinität identifiziert wurde. Auch Simon Kimbangu galt schon als Inkarnation des Heiligen Geistes, wonach sich folgerichtig sein ältester Sohn Dialungana, geboren vom Heiligen Geist und Marie, als Jesus deklarierte. An dessen Geburtstag, dem 25. Mai, feiern die Kimbanguisten seit 1999 Weihnachten. Die Bibel ist für sie Lebensgrundlage: Sie lesen sie, zitieren sie auswendig, wenn es darum geht, Glaubensinhalte zu belegen und ziehen sie im Alltag zu Rate.

Hinter dieser Geschichte, die irritierend wirkt wegen der Gleichheit von Übereinstimmungen mit und (vermeintlichen) Verzerrungen der europäischen Glaubenspraxis, steckt nicht nur ein einzelner historischer Vorfall. Broggi weist darauf hin, dass damals lokale Eliten, die die Sprache ihrer Kolonialmächte beherrschten, häufig zusammen mit den zahlreichen Konvertiten, die die Bibel in ihrer Muttersprache lasen, eine Vielzahl unerwarteter Anwendungen für den Text fanden und für die Religion, dessen Teil er war. Selbst die Wirkungszeit von Simon Kimbangu überschneidet sich zeitlich mit dem Erscheinen des Neuen Testaments in diversen Dialekten des Kikongo. Kimbangu hatte persönliche Schreiber, die sein Leben nacherzählten – und zwar in ähnlicher Sprache und Struktur wie Jesu Leben in den Evangelien be-

³ Er schildert diesen empirischen Weg im zweiten Kapitel seines ersten Buches: *Diversity in the Structure of Christian Reasoning: Interpretation, Disagreement and World Christianity*, Leiden 2015.

schrieben ist. Obwohl er keine politischen Ambitionen hegte – sondern im Gegenteil als überzeugter Pazifist seine Nachfolger anwies, ihre Steuern zu zahlen – und obwohl er offenbar selbst auch nie Göttlichkeit beanspruchte, wandte sich ihm das Volk mit dieser Erwartung zu. Zeitungsberichten zufolge pilgerten zeitweise bis zu 5000 Menschen täglich zu ihm. Nach politischen Unruhen, militärischen Besatzungen und Anspannungen zwischen Afrikanern und Europäern lieferte er sich schließlich selbst dem belgischen Militär aus. Im Gefängnis sangen seine AnhängerInnen Prophetenlieder über ihn. Dem Todesurteil entging Kimbangu zwar, verbrachte den Rest seines Lebens aber in einer entlegenen Ecke des Kongo in Haft.

Joshua Broggi erzählt die Geschichte auf gut fünf Seiten sorgfältig nach, vielleicht auch, um die Gefahr einer schnellen Reaktion im Duktus von: „Die Kimbanguisten lesen falsch“, „sie missbrauchen die Schrift“ oder „sie bringen Schrift, Tradition und Denken durcheinander“, so gering wie möglich zu halten. Damit würde seinem Eindruck nach nicht nur jede ernsthafte intellektuelle Untersuchung beendet, sondern es würden auch neue, wichtige Einsichten verhindert. Zum Beispiel über die Kraft der ‚bewohnten Welt‘, mit der sie die Objekte definiert, die in ihr identifiziert werden. Der Fall der Kimbanguisten zeigt, wie die Sprache der Schrift zugänglich werden konnte für eine neue ‚Welt‘, wie einerseits die ‚kimbanguistische Welt‘ die Bedeutung der Schrift definiert hat und wie umgekehrt die Schrift die ‚Welt‘ der Kimbanguisten definiert hat. Dass beides nicht voneinander zu trennen ist, bildet für Broggi das Fundament seines Ansatzes, dass Texthermeneutik und philosophische Hermeneutik als Einheit zusammengehören. Der folgende Fakt scheint fast zu offensichtlich, doch gerade deshalb besteht die Gefahr, dass er vergessen wird, schreibt Broggi und fasst zusammen: „If we have worlds A, B and C, we find accounts of scripture A, B and C.“ (190) Daraus folgt, dass Konflikte über die Bedeutung der Schrift eigentlich Konflikte über die Art der Welt sind, die jemand bewohnt. Broggi zufolge ist es die Aufgabe der Theologie, danach zu fragen, wie eine ‚Welt‘ geformt ist und zu prüfen, wie darin Sinn generiert wird. Würden diese neue Sichtweise sowie die Aufgabe ernstgenommen, ließen sich seiner Meinung nach nicht zuletzt neue Möglichkeiten ökumenischer Zusammenarbeit entdecken. Den Fall der Kimbanguisten schildert

Broggi auch deshalb, weil die Bibel zu deren ‚Welt‘ ebenso wie zur europäisch-christlichen als Wesensmerkmal dazugehört. Beide ‚Welten‘ produzieren zeitgleich mit ihr Bedeutung, allerdings auf verschiedenen Wegen. Seine selbst gestellte Aufgabe, den verbreiteten Satz ‚readers rely on tradition to reason about the meaning of scripture‘ zu widerlegen, hat er mit der Einführung dieses Beispiels m. E. schlüssig vermittelt.

Broggi selbst verwendet den Begriff ‚Tradition‘ für die Konstitution gegenwärtiger Welt, statt für etwas Vergangenes (25). Denn er fasst darunter die davorliegenden Akte vordergründiger Klassifizierung, die das Schema fundamentaler Klassifizierung bilden. Diese (vielfach neuen) Definitionen und Ansätze, die er vorbringt, tragen ebenso wie die zahlreichen Beispiele aus der Alltagswelt häufig ein Überraschungsmoment in sich, was das Lesen seiner Darstellung bei aller philosophischen Tiefe auch unterhaltsam macht. An einigen Stellen ließe sich sicher noch fragend einhaken. Wie zum Beispiel beim Gedanken an eine ggf. erforderliche Kriteologie im Anschluss an seine Andeutung: „What shows up in one world as an icon, appears in another as an idol“ (212). Fraglich ist, ob und wie weit das ‚Generieren von Sinn‘ (*make meaning*) noch weiter definiert werden müsste. Denn denkbar wäre doch theoretisch auch der Fall einer Gemeinschaft, die vor dem Hintergrund ihrer, angenommen, extrem menschenunfreundlichen, zerstörerischen Welt Sinn aus der Bibel generiert, der der europäischen Vorstellung diametral gegenübersteht. Wie könnte oder müsste nach der deskriptiven Neubestimmung von Tradition, Schrift und Denken ein darauf aufbauender praktisch-theologischer Ansatz aussehen? (Wie) Ließe sich generell eine Umsetzung des Ansatzes gestalten? Doch manche Bücher gehen eben das Risiko ein, mehr Fragen aufzuwerfen, als sie beantworten, schreibt Broggi im Vorwort und rechnet sein Buch offenbar gleich dieser Kategorie zu. Seine Hoffnung, darin zumindest die richtigen Fragen gestellt zu haben, hat sich, so scheint mir, erfüllt.

Im Zentrum des Denkens

Anton Friedrich Koch, *Hermeneutischer Realismus*, Tübingen: Mohr Siebeck 2016, 180 S., € 24, ISBN 9783161543777.

Friederike Allner
(Philosophie, Berlin)

Mit seinem Buch leistet Anton Friedrich Koch, Philosoph an der Universität Heidelberg, einen eindrucksvollen Beitrag in der Debatte um den Neuen Realismus. Es steht im Zeichen des Versuchs, einen ontologischen Realismus mit der Überzeugung der Les- und Interpretierbarkeit der Welt zu versöhnen. Wie können wir Realistinnen bleiben, wenn wir die Welt zugleich, als Hermeneutikerinnen, als eine Welt verstehen, die gerade von der Verschiedenheit von Deutungen ausgezeichnet wird?

Koch passiert die unterschiedlichsten philosophischen Themen, und diese erstaunliche Bandbreite wird zur entscheidenden Stärke seines schmalen Büchleins. Ihm gelingt es, Thesen zu disparaten philosophischen Problemstellungen unter einem Dach zu versammeln, miteinander in Beziehung zu setzen und zu einer Theorie in Stellung zu bringen, die das Unmögliche fertigbringt: von Grund auf hermeneutisch *und* von Grund auf realistisch zu sein. Dieser Erfolg verdankt sich nicht zuletzt der glasklaren Argumentation, die von einer Debatte zur anderen wandern kann, ohne an Stringenz zu verlieren. Die Stationen seiner Argumentation, die hier gebündelt präsentiert werden, hat Koch in *Versuch über Wahrheit und Zeit* (Paderborn 2006) vorbereitet, ferner in *Wahrheit, Zeit und Freiheit* (Paderborn 2006) und Aufsätzen wie *Wir sind kein Zufall. Die Subjektivitätsthese als Grundlage eines hermeneutischen Realismus* (2014)¹.

Den Einstieg in sein neues Buch macht Koch mit dem Problem der ontologischen und epistemischen Individuation, das er mit der sog. Subjektivitätsthese auflöst: Individuation von Einzeldingen ist auf indexikalische Eigenschaften angewiesen und solche Eigenschaften (z. B. „drei Schritte links von mir“, „übermorgen“) kann nur Subjektivität bereitstellen. Ein Raum-Zeit-System wie unser Universum muss mit logisch-philosophischer Notwendigkeit auf einen Zustand hinlaufen, in dem

Subjektivität existiert, also leibliche, endliche und innerweltliche Subjekte. Der gleichsam tiefste Punkt dieses Modells ist nun: Subjekte nehmen eine „Selbstindividuation“ (18) vor, d. h. sie stellen ihre eigene Position in Raum und Zeit fest. Dafür müssen sich die Subjekte *ursprünglich*, vor der Etablierung eines Koordinatensystems des Raumes und eines Zeitstrahls, an sich selbst bestimmt haben. Diese Frage nach einer ursprünglichen Selbstlokalisierung erfordert eine apriorische Antwort – hier sind wir schon mittendrin im nächsten Theoriestück, der sog. Theorie der apriorischen Voraussetzungen. Wir sind zum Beispiel *a priori* in der Lage, unseren Leib gegenüber allen anderen Gegenständen zu individualisieren und finden an ihm „Ureinheiten“ (22) für räumliche Maße wie Spanne, Elle, Fuß.

Ist also Subjektivität leiblich und orientiert sich *a priori* in Raum und Zeit, indem sich das Subjekt selbst jeweils als Zentrum setzt, ist ihr Realitätsbezug „irreduzibel perspektivisch“ (44). Dies trennt die Imagination eines Subjekts und das Raum-Zeit-System als objektiver Bezugsrahmen voneinander und setzt sie im gleichen Zuge miteinander in ein Wechselverhältnis, das Koch als Verschränkung bestimmt (53). Die Imagination folgt den euklidischen Gesetzen der Geometrie, weil es mit einer nicht realen, leeren Form des Raum-Zeit-Systems arbeitet. Sobald wir einen Inhalt imaginieren, betten wir ihn in ein euklidisches und kontinuierliches Raum-Zeit-System ein, das prinzipiell die vollständige Erkennbarkeit des Gegenstands nahelegt. Wir können nicht anders imaginieren als im Modus der vollständigen Erkennbarkeit, also im Modus der Transparenz: „Alle [...] Gegenstände [des Raum-Zeit-Systems in seiner [...] imaginativen Grundstellung] sind der Imagination vollkommen gegenwärtig, und alle sind gleich, nichts an ihnen ist verborgen.“ (59) Wir sind so dazu verführt, auch die vollständige Erkennbarkeit der Realität anzunehmen; dieser „Hang zum Transparentismus“ (59) provoziert die nie endenden Bemühungen um die letzte Weltformel in der Geschichte des Denkens.

Auch nach dem heutigen Stand der Physik ist die Realität hingegen nicht mit diesem Bild vereinbar (genauer gesagt ist der euklidische Raum der Imagination der faktisch unmögliche Grenzfall der Realität, nämlich der, in dem Raum und Zeit leer sind). Das reale Raum-Zeit-System ist anders verfasst; es ist gekrümmt und mehr als 3+1-dimensional. Wahrnehmung und Imagination

¹ In: Markus Gabriel (Hg.), *Der Neue Realismus*, Frankfurt 2014, 230-243.

treten radikal auseinander. Sobald im realen Raum-Zeit-System ein Gegenstand wahrgenommen wird, erfasst das Subjekt ihn in unzulänglicher Weise. „Was wir wahrnehmen, können wir nicht imaginieren, und was wir imaginieren, können wir nicht wahrnehmen“ (61, Hervorh. im Orig.). Subjektive Imagination und reales Raum-Zeit-System fallen auseinander und können nicht mehr in Deckung gebracht werden.

Aus dieser kantisch-heideggerschen Konzeption folgt also die Absage an einen Transparentismus, d. h. an die These von der vollständigen Erkennbar- und Verstehbarkeit der Realität, die jedoch durch die Verfassung der Imagination suggeriert wird. Seine Metaphysikkritik, die These von der prinzipiellen Unmöglichkeit einer vollständigen Weltbeschreibung, formuliert Koch so: „Großindividuen“ wie die Welt als Eines und Ganzes, d. h. als vollständig erkennbares Konstrukt, „kann es nicht geben“ (66). Vielmehr gilt ontologisch und epistemologisch die prinzipielle Verborgenheit (43). Welt gibt es nur als „offenen Horizont für Wechselverhältnisse“ (67), also als sich überlappende Perspektiven von Subjekten.

Eine Trennung von Imagination und Realität, der auch als Dualismus von Erlebtem und Erlebnis oder Gehalt und Gestalt bestimmt wird, ruft nach einer Verbindung. Kant hat einen solchen gemeinsamen Verbindungspunkt von Denken und Wahrnehmen in der Einbildungskraft angedacht. Diese Idee nimmt Koch auf, geht aber sogleich über sie hinaus, wenn er ab Kapitel 5 die sog. Ursachverhalte ins Spiel bringt. Darunter versteht er vor-propositionale, sich selbst bekundende Sachverhalte, bei denen das übliche „Verhalten-zu“ eines Subjekts zu einem Sachverhalt nicht greift. Ein solcher vor-propositionaler Sachverhalt ist (1.) nicht zweiwertig, d. h. besteht, syntaktisch gesprochen, nicht aus Subjekt und Prädikat und ist (2.) nicht fehlbar, d. h. kann nicht als wahr oder falsch bewertet werden. In einem Ursachverhalt fallen Wahrgenommenes und Wahrnehmende zusammen: „[I]n diesem vorintentionalen Grundbewusstsein werden weder qualitative noch affektive Differenzen *als solche* wahrgenommen, sie werden schlicht erlebt oder, schlichter noch, gelebt.“ (86, Hervorh. im Orig.) Koch findet erhellende Charakterisierungen, wenn er auf die kantische Empfindung rekurriert oder ihren Ort als „Wurm- oder Schneckenbewusstsein in uns“ (95) illustriert. Ein solches Bewusstsein

ist kein Selbstbewusstsein, sondern „es ist mannigfaltig zerstreutes, zerteiltes, selbstloses, um nicht zu sagen unbewusstes Bewusstsein“ (94). Als Ursachverhalt kann in einer ersten Bestimmung das Erlebnis einer Farbwahrnehmung genannt werden, das diffus und unreflektiert unsere Stimmung beeinflusst. Die Thesen über die Ursachverhalte werden gestützt, indem Koch sie in die Nähe ähnlicher philosophischer Konzeptionen wie die des Unbewussten rückt.

In Kapitel 7 belebt Koch mit Wittgenstein und Sellars die hermeneutische These der Lesbarkeit der Welt. Wir sind Wesen, die Dinge und Texte „lesen“ können, d. h. übersetzen, deuten, interpretieren. Aus einer sprachphilosophischen Sicht begründet er, dass die Dinge dafür zumindest potenziell diskursiviert sein müssen: „Alle Dinge dienen zur Begründung oder Widerlegung von Sätzen und Meinungen, sofern sie denn als Tatsachen, nicht als Objekte aufgefasst und übersetzt werden.“ (113) Dinge werden zu Tatsachen. Dies hat zur Folge, dass wir einer strukturell unabgeschlossenen Übersetzungsaufgabe gegenüberstehen, denn das Sensorische und die Wortsprachen liegen gleichsam in unterschiedlichen Formaten vor. Die Einsicht, dass wir uns in einer diskursiven Welt bewegen, bedeutet auch – um die Pointe vorwegzunehmen –, dass die Ursachverhalte in einen für diskursiv agierende Subjekte unzugänglichen Bereich verbannt sind.

Kapitel 8 wartet mit einer weiteren Großthese auf, die Koch die Antinomiethese nennt. Er weist einen Widerspruch im „Zentrum des Denkens“ (139) nach und erläutert ihn so basal wie nur möglich, nämlich für die Mengentheorie (Einermenge-ihrer-selbst) und für die Logik (Negation-ihrer-selbst) und – populär – als Lügnersatz: „Der Satz, den Sie lesen, ist nicht wahr.“ Die Antinomie tritt ans Licht, wenn Selbstbezug und Negation zusammentreffen. Weder das eine noch das andere, noch deren Zusammentreffen darf aber aus dem Bereich der Logik ausgeschlossen werden. Es verwundert nicht, dass die Antinomiethese in Einklang mit der Unvollständigkeitsthese steht, die allen Versuchen, das Reale als Ganzes begrifflich zu erfassen, in die Quere kommt. Denkbar nah stehen sich hier Hegelwürdigung und -kritik; aus der Antinomiethese erwächst die Absage an jede Form eines Absoluten. Auch die phänomenal-pragmatischen Folgen der Antinomiethese bleiben nicht unkommentiert. Dass alles reine Denken in einen Wider-

spruch führt, ist eine fatale Situation, die sich auf das In-der-Welt-sein auswirkt. Die Antinomiethese fordert also gewissermaßen Kompensationshandlungen; gemeint sind Phänomene wie die Verdrängung und die existenziale Angst vor einer radikalen Freiheit, die die Menschen in das heideggersche Man treibt.

In den letzten drei Kapiteln erntet Koch die Früchte seiner Arbeit, wenn er die Bestandteile mühelos zu einer mit einem griffigen Titel versehenen Theorie zusammenfügt: eben dem *hermeneutischen Realismus*.

10 Dabei entfaltet Koch mit großer Präzision einen Lösungsansatz, die als das Herzstück des Buchs gelten kann: Die beiden wesentlichen logischen Prinzipien, das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten ($p \vee \neg p$), und das Nichtwiderspruchsprinzip ($\neg (p \wedge \neg p)$) sind konstituierende Regeln des Denkens, d. h. für das Denken nicht verhandelbar – nicht aber konstitutive Prinzipien des Wirklichen.

Halten wir zugleich mit der Antinomiethese fest, die Logik erhebe sich „aus und über einem inkonsistenten Grund“ (154), und erinnern uns an die Ursachverhalte, die einen vor-propositionalen, vor-logischen und also auch einen vor-antinomischen Bereich bezeichnen, dann treten die Ursachverhalte als nicht-zugängliche Sachverhalte auf, als die Markus Gabriel sie bereits nach *Versuch über Wahrheit und Zeit* erläutert hat: „Dies bedeutet, daß es zwar Ursachverhalte geben mag, daß wir allerdings keinen nicht-diskursiven Zugang zu ihnen haben können, da unser Zugang zu allem Bestimmten bereits begrifflich vermittelt ist. Ursachverhalte sind uns demnach [...] konstitutiv entzogen.“²

Der im 4. Kapitel erklärte Bruch zwischen Imagination und Raum-Zeit-System, Denken und Welt, wird so nochmals für die Unvollständigkeitsthese geschärft in Anschlag gebracht. Wir treten in unserem Bemühen, die Welt zu verstehen, mit einem prinzipiell unzureichenden, da letztlich antinomischen Instrumentarium an sie heran: „[D]ie Durchdringung bleibt unvollständig, nicht nur weil das sensorische Material unerschöpflich ist für die diskursive [...] Aufbereitung, sondern auch und vor allem, weil der Diskurs in der Antinomie der Negation im Widerstreit mit sich selber steht.“ (158)

Daraus folgt keineswegs, dass Wissenschaft eine müßige Tätigkeit ist. Doch es gilt: In dieser grundlegenden Stellung hat die Antinomiethese Konsequenzen für jegliche Vorhaben einer vollständigen Weltbeschreibung wie Physik und Philosophie, deren Bemühungen faktisch unabschließbar werden, weil „Vollständigkeit und Widerspruchsfreiheit einander ausschließen“ (152). Im Vorbeigehen klärt Koch an dieser Stelle das vieldiskutierte Verhältnis von Physik und Philosophie. Mit ihrer Unabschließbarkeit gehen Physik und Philosophie geradezu gegensätzlich um: Während die Physik um den Preis der Auslassung wesentlicher Teile (in erster Linie der von Subjekten empfundenen Qualia) die Welt mathematisiert, d. h. die Übersetzung in quantifizierbare Einheiten vornimmt, also Komplexität reduziert, häuft die Philosophie Komplexität an. Sie geht „notgedrungen über die Fülle der Realität ins Widersprüchliche hinaus“ (178). Als eine auf diese Weise überkomplexe Wissenschaft ist die Philosophie nie frei von „zeit- und ortsgebundenen Einsprengsel[n]“ (178), obwohl sie gleichzeitig beansprucht, nicht empirisch widerlegbar zu sein. Selten war der Weg von Hegel zu Heidegger klarer als hier: Die antinomische Struktur der Denkinstrumentarien ruft ein nie endendes Verstehenwollen der Phänomene des menschlichen Daseins auf den Plan.

In seiner Rezension des Buchs von September 2017 hat Markus Gabriel den Weltbegriff herausgegriffen. Koch und Gabriel sind sich einig, dass es die Welt als Totalität dessen, was existiert, prinzipiell nicht geben kann, und dass eine Theorie über diesen Gegenstand unmöglich ist. Der Grund ist die Unvollständigkeithese. Dass Koch den Weltbegriff trotzdem nicht aufgibt, wie Gabriel nahelegt, wird plausibel im Lichte der Tendenz der oben erläuterten Imagination, sich ihre Welt als transparente Welt zu denken. Weil Imagination im Modus der Transparenz stattfindet, suggeriert sie, eine (euklidische und kontinuierliche) Welt zu haben, die transzendente Raum-Zeit: „Die transzendente Raum-Zeit ist nicht nichts, sondern für alle möglichen realen Raum-Zeiten die transzendental notwendige und metaphysisch unmögliche Grundstellung, die wir a priori erkennen und von der die möglichen realen Raum-Zeiten [...] abweichen.“ (60) Transzendental notwendig ist das Raum-Zeit-System der Imagination also deshalb, weil es die notwendige Grundstellung von Subjektivität

² Markus Gabriel, Rez.: Anton F. Koch, *Versuch über Wahrheit und Zeit*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 62 (2008), 4, 598-602, 599.

überhaupt beschreibt. Diese Grundstellung bestimmt Koch näher unter dem Titel der Theorie der apriorischen Voraussetzungen; sie ist so beschaffen, dass wir uns zum Beispiel in ihr lokalisieren und von diesem Punkt ausgehend gewisse Dimensionen und Richtungen ausmachen. Das so entworfene imaginative Koordinatensystem erscheint als ein transparentes Ganzes, also als eine Welt.

Weil ihre Bestimmungen von allen Subjekten geteilt werden, aber nichtsdestoweniger perspektivisch sind, kann die benannte Grundstellung einen „Horizont für Wechselverhältnisse“ (67) eröffnen, vor dem Weltbezug stattfindet. Werden diese Bestimmungen als apriorische Aussagen für jegliche Subjektivität akzeptiert, kann der Weltbegriff gut die Aspekte der Transparenz und der Allgemeingültigkeit transportieren. Er fungiert also als Begriff für die real illusionäre, aber qua Subjektivität unvermeidliche Denknöwendigkeit eines vollständig erkennbaren Etwas, in dem das Subjekt eine bestimmte Stellung innehat. Wie man mit *second nature* von *nature* spricht, obwohl eine diskursiv vermittelte Natur gemeint ist, kann man auch von „Welt“ sprechen, obwohl eine imaginativ vermittelte Welt gemeint ist.

Das Buch zeugt im Ganzen von großer didaktischer und inhaltlicher Stärke. Es gelingt Koch, ein kompliziertes Problemfeld differenziert und doch gut verständlich zu vermitteln. Er macht sich sein Vertrautsein mit der Tradition genauso wie seine Kenntnisse der neueren analytischen Philosophie zunutze, um weit entfernt voneinander liegende Themenstränge zu einem systematischen Ansatz zu synthetisieren. Es würde verwundern, wenn dieses Buch die Debatte nicht nachhaltig prägt.

Das Du und das Ich in der philosophischen Praxis

Detlef Staude, Eckart Ruschmann (Hg.), *Understanding the Other and Oneself*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing 2018, 221 S., £ 61.99, ISBN 9781527505483.

Andreas Blaser
(Philosophie, Zürich)

12

Das anzuzeigende Buch bietet anhand von 13 Aufsätzen und fünf Podiumsbeiträgen der 2016 in Bern durchgeführten 14. International Conference on Philosophical Practice (ICPP) einen Einblick in die philosophische Praxis. Organisiert wurde die Konferenz von *philopraxis.ch*, dem Netzwerk für praktisches Philosophieren. Im Fokus der Tagung stand das im Titel des Buches benannte kardinale Thema: *Understanding the Other and Oneself*. Die beiden Herausgeber, Detlef Staude und Eckart Ruschmann, fassen die Thematik dabei im weiten Sinn als eine Reflexion über die philosophische Praxis (1). Letztere wird über drei Kapitel durch die Beiträge von philosophischen PraktikerInnen (rund 200 Seiten) vollzogen. Jedes dieser Kapitel umfasst Vorträge, die jeweils bestimmten Aspekten der philosophischen Praxis gelten: *Philosophical Practice: Its Themes and Methods* (3-80), *Understanding the Other and Oneself* (81-154) und *The Practice of the Self* (155-209). Es folgen Kurzporträts der Referierenden und ein Epilog, der insb. daran erinnert, dass das praktische Philosophieren letztlich auf dem „Marktplatz“ und damit allen offenstehend im täglichen Leben stattfindet (215).

Die Beitragsreihe wird durch Michael Noah Weiss' Aufsatz *Phronesis: The Backbone of Philosophical Practice?* eröffnet. Weiss wirft gleich zu Beginn eine Frage und einen Gedanken auf, die sich durch den gesamten Band hindurchziehen. Im Folgenden werde ich diese Frage und diesen Gedanken anhand einzelner Beiträge nachzeichnen.

Weiss problematisiert die Methode des praktischen Philosophierens und argumentiert dafür, dass die Phronesis, die praktische Klugheit, das methodische „Rückgrat“ der philosophischen Praxis bilde (4, 16). Sodann hat Letztere immer eine lebensbezogene Dimension, die persönlich durch die alltäglichen Freuden und Leiden erfahrbar wird. Wird nun die Übung der Phronesis auf Kosten der reinen Denkarbeit vernachlässigt, erstarrt die philosophische Praxis in begrifflicher Reflexion. Als

reine Theorie dringt sie nicht bis zur täglichen Erfahrungswelt vor und wird damit ihrem Namen nicht gerecht. Neben der Frage nach dem Vorgehen der philosophischen Praxis ist es diese Forderung ihres Bezugs auf das tägliche Leben, die sich als verbindender Leitgedanke der Beiträge identifizieren lässt.

Genanntes Anliegen wird von den AutorInnen im Einzelnen unterschiedlich, aber einhellig mit einer Betonung der subjektiven Erfahrung des Menschen vorgebracht. Guro Hansen Helskog schreibt sogar, dass einige TagungsteilnehmerInnen erwarteten, dass die Vortragenden weniger *sagen*, was sie in ihrer Praxis tun, sondern vielmehr *zeigen*, wie sie philosophisch praktizieren (189).

Die jeweiligen Aufsätze enthalten insofern ein solches performatives Moment, als viele AutorInnen von konkreten Beispielen aus ihrer Tätigkeit ausgehen.¹ So illustrieren die Fallbeispiele aus Willem van Katwijks Beitrag (168-174), was Philosophie in einem humanitären Auftrag bewirken kann. Sein Bericht über die *Courses in Philosophy and Humanity for Prisoners in The Netherlands* erzählt von zwei Philosophiekursen, die er in einem niederländischen Gefängnis durchgeführt hat. In einem anderen Kontext stellt Mike Roth in *PhiloDrama* „Talking Pictures“: *Ending Life with Socrates* (58-66) eine neue Form des Handwerks vor. In einem „PhiloDrama“ wird zunächst eine philosophiegeschichtliche Momentaufnahme inszeniert, etwa der Tod des Sokrates. Aus diesem zunächst stummen *tableau vivant* wird ein „Talking Picture“ (59), indem die DarstellerInnen einen lebhaften Diskurs eingehen.

Die angedeutete Betonung der subjektiven Erfahrung wird nicht nur durch die Fallbeispiele deutlich. Sie zeichnet sich auch ab an erhellenden methodischen Reflexionen. Van Rossem veranschaulicht seine sokratische Dialoggestaltung anhand einer Gruppenanalyse des Begriffs von Unsinn (67-80). Van Rossem's Ansatz besteht hauptsächlich im Stellen von Fragen, die darauf abzielen, dass die Beteiligten ihre Meinung ausdrücken, erklären sowie einander kritisch zuhören (77f.). Platons Sokrates dient auch Markus Riedenauer als Anknüpfungspunkt (42-57). Sein methodisches Augenmerk liegt

¹ Beispiele aus ihrer eigenen Praxis führen Willi Fillinger (25-28), Mike Roth (58-66), Kristof Van Rossem (67-80), Hannah Marije Altorf (92-104) und Willem van Katwijk (168-174) an.

auf der Mäeutik oder Hebammenkunst des Sokrates. Thematisch steht die Selbsterkenntnis im Zentrum, die der Klient im Prozess des Philosophierens allmählich aus sich herausbringt (44, 57). Ein aussichtsreicher mäeutischer Vorgang setze das gekonnte Fragen des Praktizierenden und eine offene Haltung voraus (47f.).

Anhand des Beitrags von Eckart Ruschmann lässt sich hingegen aufzeigen, woran das Verstehen des Anderen scheitern kann: Im Kontext von Verständnisproblemen werden strukturelle Schranken beobachtet, die unterschiedliche Weltanschauungen mit sich bringen (119). Beispielsweise könne jemand, der von einer streng materialistischen Metaphysik überzeugt ist, kaum eine Person verstehen, deren Weltanschauung übernatürliche Entitäten miteinbezieht (ebd.). Im Dialog stellt diese Spannung zwischen unvereinbaren Weltansichten eine besondere Herausforderung dar. Mithin drängt sich die Frage auf, wie Praktizierende situationsgerecht mit der Inkompatibilität von Weltbildern umgehen sollen (125). Diesbezüglich fragt Ruschmann im Geiste des Tagungsthemas nach dem Verstehen des Anderen: „[W]ould it be possible for you to be helpful for her [the client] through a form of ‚deep understanding‘ so that she felt deeply understood by you?“ (ebd.). Ruschmann begegnet dieser Aufgabe mit einer Tiefenhermeneutik [depth hermeneutics], welche alle psychologischen Funktionen² des Menschen berücksichtigt (112).

Das lebensnahe Selbstverständnis der philosophischen Praxis wird durch eine Thematisierung der Sexualität, des Leidens und der spirituellen Erfahrungen ergänzt. In fünf kurzen Podiumsbeiträgen wird die Sexualität als legitimer Diskussionsgegenstand entfaltet (18-41). Young E. Rhee verhandelt vor einem buddhistischen Hintergrund das Leiden als Grundzustand des Daseins (156-167). Im Rahmen einer im weiten Sinn formallogisch verfahrenen Argumentation stellt Rhee eine auf Hegel, Adorno und Nagarjuna aufbauende „Dialektik des Leidens“ vor. Letztere biete eine Möglichkeit, angemessen mit dem Leiden umzugehen (165). Im Zentrum von Jörn Krolls Beitrag stehen schließlich Erfahrungen, in denen das Selbst transzendiert wird

(175-188). Sein auf westliche wie östliche Weisheitstraditionen zurückgehendes Projekt benennt er mit dem Titel einer „transpersonalen philosophischen Praxis“ (186). Ihre Rolle besteht primär darin, einen Raum für den Austausch und die Klarstellung eigener transformativer Erlebnisse zu schaffen (184).

Am Ende des Buches ist das anfangs gesetzte Ziel einer Reflexion des praktischen Philosophierens erreicht (1): Die Beiträge ergeben zusammen ein differenziertes Bild der philosophischen Praxis, ihrer Methoden und Aufgaben. Hinsichtlich all dieser Aspekte wird, wie gezeigt, ein Fokus auf das konkrete Leben spürbar.

Im Tagungsthema, *Understanding the Other and Oneself*,³ sind zwei komplementäre Perspektiven auf das Verstehen des Menschen angedeutet. Es soll ein hermeneutischer Zugang einerseits zum Ich und andererseits zum Anderen freigelegt werden. Im Band wird das Verstehen hauptsächlich im Rahmen der Begegnung von PraktikerIn und KlientIn untersucht.

Das Andere [the Other] zeigt sich oftmals als Einzelperson oder Gruppe, die vom Philosophen durch einen lehrreichen Prozess begleitet wird. Nach einigen AutorInnen erschließt das Herstellen eines hermeneutischen Gemeinplatzes⁴ eine Deutung des Anderen. Altorf skizziert bspw. anhand von Hannah Arendts Begriff des Gemeinplatzes eine Dialogform der Freundschaft, die das gegenseitige Verstehen ermögliche (100). Bruell betont, dass das Andere als Objekt des Verstehens im Dialog erst konstruiert werde und keine vorgegebene Bedeutung trage (135). In einem *space of resonance* werde der entstehende, hermeneutische Gehalt des Anderen zwischen den Gesprächspartnern vermittelt, ohne sich abschließend zu festigen (137).

Auch das im Konferenztitel angesprochene Selbst fällt teilweise mit den KlientInnen zusammen. Es bezieht sich aber ebenfalls auf den Praktiker sowie den Menschen schlechthin. So verhilft die Philosophin ihrem Gegenüber idealerweise zu einer Erkenntnis seiner

² Diese psychologischen Funktionen sind die Wahrnehmung [perception], Emotionen [emotions], das Denken [thinking] und der Wille [will]. Ruschmann nennt Elisa Ruschmann als Urheberin dieses Modells (112).

³ Das Wort „Oneself“ übersetze ich hier der Einfachheit wegen etwas unsauber mit „Selbst“.

⁴ Beispiele für einen hermeneutischen Gemeinplatz bieten Bruells Skizzierung eines „third space“ und ihr Ansatz des „resonant understanding“ (132, 134ff.), Krolls „transpersonal philosophy“ (177f.), Helsekogs Idee des „transcending of horizons“ im Rahmen des „Dialogos approach“ (195) sowie Altorfs Darstellung des „common sense“ (101f.).

selbst und gewinnt im Gegenzug größere Bewusstheit über ihr eigenes Sein. Letztere kann sich bspw. pragmatisch als Einsicht der Praktikerin über die eigenen Einwirkungsmöglichkeiten einstellen (72ff.). Mit Berufung auf die antike Ethik präsentieren einige AutorInnen das praktische Philosophieren als einen allgemeinen Lebensweg der wachsenden Selbsterkenntnis.⁵

14 Aus den skizzierten Positionen wird deutlich, dass die Vortragsreihe keine einheitliche hermeneutische Theorie stiftet. Der Band bietet vielmehr eine Palette an Zugängen zu einem Verständnis des Anderen und von sich selbst. Schwerpunktmäßig orientieren sich die ReferentInnen an der antiken Philosophie, der hermeneutischen Tradition ab Schleiermacher und an postmodernen DenkerInnen. Insgesamt bleiben die Modelle dem Einbezug der Lebenserfahrung treu.

Inhaltlich gibt es eine leichte Tendenz zu Untersuchungen über das Verstehen des Anderen. Dies ist nicht verwunderlich, zumal das Konferenzthema wie beschrieben weitgehend im Kontext der philosophischen Praxis behandelt wird, wo die KlientInnen im Vordergrund stehen. Natürlich lässt sich das Andere auch jederzeit durch die eigene Person austauschen. Somit geben die im Band versammelten Ansätze gleichermaßen eine Anleitung zur Fremd- und Selbsterkenntnis.

Abschließend reizt gerade das Gleichgewicht zwischen der inhaltlichen Diversität der Beiträge und einem konsequenten Bezug auf das übergreifende Thema zur Lektüre. Die Texte ergeben eine Reihe von Vorschlägen, wie philosophisches Wissen angewendet werden kann. Hingegen bedürfen die Positionen neuzeitlicher und moderner Philosophen vereinzelt einer präziseren Darstellung.⁶ Dieser Umstand ist aber angesichts des Zwecks und des zur Verfügung stehenden Umfangs der Schriften unbedenklich. Aufgrund der Vielfalt und Zugänglichkeit der meisten Texte eignet sich dieses Buch für ein breites Publikum inner- und außerhalb der akademischen Philosophie. Begeistern wird dieser Band alle, die

an der philosophischen Praxis und an einem tieferen Verständnis des Anderen und von sich selbst interessiert sind.

⁵ Vgl. bes. Riedenauer (44) sowie die Beiträge von Weiss (4-17) und Roth (58-66).

⁶ In der Fußnote werden die unterschiedlichen Projekte und Positionen in eine allzu enge Verbindung gebracht (142). Die Entwürfe etwa Homi K. Bhabbas und Emmanuel Levinas' werden nicht hinreichend klar (132f.). Inwiefern mit Kants Position der Unerkennbarkeit der Dinge an sich selbst eine geteilte, objektive Welt relativiert wird, ist erklärungsbedürftig (107).

Beten ist Menschenvernunft

Bernhard Casper, *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik des religiösen Geschehens*, 2. durchgesehene und um ein Nachwort erweiterte Auflage als Studienausgabe, Freiburg/München: Karl Alber 2016 [1998], 176 S., € 29.99, ISBN 9783495488621.

Johanna Breidenbach
(Ev. Theologie, Zürich)

Seit 2016 kann man das Büchlein des renommierten Freiburger Religionsphilosophen und Theologen Bernhard Casper wieder regulär im Buchhandel kaufen, jetzt im Taschenbuchformat. Neu an der Neuauflage ist vor allem das Nachwort, in dem der Emeritus zwei Texte aus dem Nachlass von Emmanuel Levinas knapp vorstellt: die *Carnets de captivité* – Tagebucheinträge, die während Levinas' deutscher Gefangenschaft im Zweiten Weltkrieg entstanden – und sprachhermeneutische Notizen oder Bemerkungen in den *Notes philosophiques*.¹ Außerdem weist er auf ein eigenes Buch zu *Grundfragen des Humanen* hin, das 2014 erschienen ist. Zusätzlich bietet die Neuauflage eine Bibliographie von Caspers weiteren Schriften zur Hermeneutik des Betens, und man erfährt, dass das Buch inzwischen auch auf Tschechisch, Italienisch und Spanisch vorliegt.

Ansonsten hat sich nichts verändert, weder im Text noch den Registern. Deswegen ist der Wiederabdruck der Schrift vor allem als eine Bekräftigung des bereits Gesagten zu verstehen. Das ist verständlich. Denn der „Sinn des Gebets“, den Casper in Form einer philosophischen Meditation traktiert, befand sich nach der Diagnose einschlägiger Autoren bereits im Jahr der Erstauflage 1998 schon länger in der Krise. Das hat sowohl evangelischerseits als auch katholischerseits Antwortversuche provoziert, die nicht nur das Gebet als einen Sonderfall religiöser Rede zu retten aufbrechen, sondern auch die Theologie als Ganze, indem sie das Gebet neu als deren Verifizierungsinstanz zu etablieren suchen. Gerhard Ebeling beispielsweise setzte dazu in seiner Dogmatik hermeneutisch an, Richard Schaeffler in seinen Schriften transzendentalphilosophisch.

Inzwischen hat das Gebet von verschiedensten Seiten vermehrt Aufmerksamkeit gefunden und erfährt sie ungebrochen. Insofern passt die Neuauflage gut zur aktuellen Nachfrage. Dabei verdient das Buch von Casper auch aus inhaltlichen Gründen Aufmerksamkeit. Es ist ein Buch, welches auf dem Boden der katholischen Transzendentaltheologie steht, aber um ein größeres Geschichts- und Differenzbewusstsein derjenigen katholischen Theologen bemüht ist, die allererst die Rezeption französischer Phänomenologie in der deutschsprachigen Theologie begonnen und vorangetrieben haben.

Der vielfach geehrte Casper ist ein dezidierter Anhänger der phänomenologischen Schule und seines Lehrers Bernhard Welte. So hören wir gleich zu Beginn des Buches: Wer die Frage nach dem Sinn des Gebets stelle, müsse „vor dem Horizont eines scheinbar grenzenlos säkularisierten Bewußtseins bedenken, warum Beten vielleicht dennoch ein zum Menschen *als* Menschen gehörendes sinnvolles Tun“ sei (12). Dieser Aufgabe widmet sich Casper in Form einer hermeneutisch-phänomenologischen Besinnung auf das „Ereignis des Betens“, die es ganz in das Menschsein selbst einbettet. Dafür bezieht er sich nach und nebst Heidegger vor allem auf die jüdische Religionsphilosophie, mit der er sich bereits in seiner Habilitation *Das dialogische Denken* auseinandersetzt (2017 in dritter erweiterter Neuauflage ebenfalls bei Alber erschienen). Dabei ist bemerkenswert: Obwohl Casper sich terminologisch zu einem guten Teil bei Heidegger angesteckt hat und recht umständlich formuliert, ist der Text nicht schwer zu lesen. Im Gegenteil erweckt er aufgrund des eigenständigen Zugriffs auf die Quellen sogar einen flüssigen und klaren Leseindruck.

Wertvoll ist dieses Buch vor allem für nachdenkliche Menschen, die die Bereitschaft mitbringen, sich auf die Erkundungen eines Autors einzulassen, der zugleich philosophisch gebildet und religiös engagiert ist. Ihnen soll das Phänomen des Betens als Selbstvollzug menschlicher Freiheit erschlossen werden, das nicht nur nicht weniger vernünftig ist als überhaupt zu sprechen, sondern die Vernunft als menschliche Vernunft zu sich selbst bringt. Dass dieses Vorhaben voraussetzungsreicher ist, als der Religionsphänomenologe zugeben möchte, gehört zu den kritischen Nachfragen, auf die Casper selbst andeutungsweise im Epilog hinweist.

¹ Beide in Emmanuel Levinas, *Carnets de captivité et autres inédits*, hg. von Rodolphe Calin und Catherine Chalier, *Œuvres complètes*, Bd. 1, Paris 2009.

Insgesamt besitzt das Buch zwölf Paragraphen. In §§2-6 entwickelt Casper die Voraussetzungen für die Abschnitte, die sich eigentlich mit dem „Ereignis des Betens“ beschäftigen. In diesen ersten Stücken vollzieht er einen Dreischritt. Vom geschichtlichen Dasein des Einzelnen, der sich in der Aufmerksamkeit auf die Wirklichkeit als passives, endliches, auf Selbstüberschreitung angelegtes und nach Erfüllung sehndes Wesen erfährt, führt der Weg zum Zusammensein mit anderen Menschen. Ist schon der Einzelne für wahre Erkenntnis darauf angewiesen, dass sich ihm die Sache zeigt, ihn „angeht“ und zum Überschreiten des engen Kreises eigener Vorstellungen lockt, so wird im Zusammensein mit anderen Menschen „vollends deutlich, daß das Mich-überschreiten, das in der Aufmerksamkeit als Lebensvollzug meiner selbst geschieht, bereits *Antwort* ist“ (31). Der Andere geht mich unbedingt an. Das wird im Sprechen miteinander deutlich. Die Sprache als „Ursituation des Menschlichen“ (32) zeigt auf, dass wir nicht nur angewiesen, sondern des Anderen als des Anderen *bedürftig* sind. Diese „Grundbedürftigkeit“, die zugleich das „Grund-Leiden“ (33) am Anderen ausmacht, sind zentral für Caspers Verständnis des Betens und jedes religiösen Vollzugs. Und daraus folgt: Insofern in jedem Sprechen die Bitte mitschwingt gehört zu werden, in der Anerkennung, unbedingt auf den Anderen verwiesen zu sein, um selbst ins Wort und damit in die eigene Identität zu finden, insofern ist „das Wesen jeden ursprünglichen Sprachgeschehens [...] Gebet“ (33). Diese formale Struktur gibt auch ihre normierende Richtung an; sie besitzt ein „inneres Maß“ (34), das in der Erkenntnis besteht, nur zusammen heil, glücklich werden zu können. Das wiederum bedingt das Verbot, den anderen zu töten, und das Gebot, dem Anderen in seiner Sterblichkeit beizustehen. Mit Levinas gesprochen: der Leib-Bürge des Anderen zu sein (34-37).

Schließlich gelangt Casper nach dem Einzelnen und der Gemeinschaft zur dritten Ebene: „Im Vernehmen dieses in der Zeitigung meiner selbst sehr konkreten Anspruches bin ich derart, indem ich auf den leibhaftigen Anderen als ihn selbst aufmerksam bin, *zugleich* doch auch auf einen im Geschehen dieser Aufmerksamkeit sich mitsagenden und diese Aufmerksamkeit erst unendlich *gründenden* An-Spruch aufmerksam.“ (40) Für diesen kategorischen unendlichen Anspruch an den Menschen findet Casper die Formulierung „Herrlich-

keit des Unendlichen“. Diese sei der „Sprachgestus des sich selbst übersteigenden *Hinweises*“ (42), d.h. sie ist zeugnishaft und hinweisend zu verstehen. Sobald dieses religiöse Verhältnis am Grunde der zwischenmenschlichen Verhältnisse explizit wird und der Mensch ihm in Worten und Taten hörend und handeln zu entsprechen sucht, findet das „Ereignis des Betens“ statt.

Dabei ist der Mensch frei, sich darauf einzulassen oder nicht; er hat nach Ansicht Caspers die „Freiheit zum Guten *und* zum Bösen“ (46). Auch wenn er sich immer schon vorfindet in einer Geschichte, die auf der Gegenwart lastet, insofern sie eine ist, in der Menschen sich verfehlt haben. (48) Es fehlt in dem Buch nicht an Hinweisen auf die Menschheitsverbrechen des 20. Jahrhunderts. Aber es obliegt dem Menschen, in seiner endlichen Geschichte etwas mit sich selbst anzufangen, indem er auf den unendlichen Anspruch antwortet, der ihm im anderen Menschen begegnet. Darin liegt seine Größe und seine Gefährdung.

Auf diesem Hintergrund entfaltet Casper das Ereignis des Betens dann in seinen existenziellen, sprachlichen und leiblichen Vollzügen. Auch wenn man insgesamt den theologischen Ansatz Caspers aus evangelischer Perspektive durchaus in Frage stellen möchte, so entfaltet seine „Besinnung“ gerade in den sorgsam Phänomenbeschreibungen ihren Reiz.

Zunächst spielt Casper (§7) das Gebet mit Franz Rosenzweig als „Bitte um Erleuchtung“ (55) ein: als Ausdruck der zur Erlösung bestimmten und darin doch fehlbaren menschlichen Freiheit. Den eigentlichen Vorgang des Betens beschreibt er sodann als Aufmerksamkeit bzw. als besonderes „Zeit-haben“ (58) für den unendlichen Anspruch, der den Menschen angeht. Es ist ein Eingedenksein (Benjamin) der Dimension der Unendlichkeit, sowohl in Richtung der Vergangenheit als auch der Zukunft. Dadurch wird es vor allem zu einem Harren, einem gelassenen Warten auf die „Herrlichkeit des Unendlichen“ (42), die sich im Beten nicht nur als Zumutung und Forderung, sondern auch als tragend, tröstlich und Hoffnung spendend erweist (59f.). Dass mit dem Einlassen auf den „unendlichen Anspruch“ (40 u.ö.) auch eine *Verheißung* verbunden ist, die Vertrauen erweckt und ultimativ das Ziel der menschlichen Selbstüberschreitung ausmacht, das spielt Casper vom biblischen Zeugnis her ein.

Dies ist zugleich ein Beispiel für die auch andernorts sehr gleitende Verbindung von biblischen und dogmatischen Gehalten mit hermeneutisch-phänomenologischen Beobachtungen, die man grundsätzlich anfragen mag. Der Anspruch lautet, voraussetzungsfrei vorzugehen: „Es kann uns nicht darum gehen, was Beten heißt, in einem *voraussetzenden* Verständnis von Wirklichkeit und Welt – und auch Gott – zu erklären. Vielmehr kann es uns nur darum gehen, in einer Besinnung auf ursprünglich geschehendes Menschsein selber aufzudecken, was Beten bedeutet.“ (13) Jedoch macht gerade das genannte Beispiel deutlich, wie sehr die Phänomene durch den Horizont bestimmt sind, innerhalb dessen sie sich zeigen. Denn dass dem Menschen eine Verheißung gewährt ist, wird nicht bereits dadurch sichtbar, dass man den Menschen lange und gründlich betrachtet. Dann zeigt sich vielmehr auch das Gegenteil. Deswegen können Caspers Ausführungen als Einladung zu dem *bestimmten* Verstehen des Menschen und des Betens im Glauben verstanden werden – der man dann gerne folgen mag –, aber nicht als Nachweis allgemein gültiger anthropologischer Grundsätze.

Im folgenden Paragraphen entfaltet Casper die Spannung des Gebets zwischen Forderung und Gabe für die „Sprache des Betens“ (§8) und streicht folgerichtig die grundlegende Unterscheidung des „Sprachgestus des Gebetes [...] von der bloßen Selbstbehauptung“ (76) heraus. Diese Leitunterscheidung macht er sowohl für die leibliche Fundierung jeglichen Betens geltend als auch für die Sprachformen von Lob und Klage, Dank und Bitte.

Sodann widmet er sich in den weiteren Paragraphen dem Gebet in der Poligkeit von einsamem und gemeinschaftlichem Beten (§9) und von Feiertag (§10) und Alltag (§11). Besonders plastisch tritt das Gebetskonzept Caspers auch noch einmal in §12 hervor, wenn er die Verfallsformen des Religiösen beschreibt. Dessen idolatrische Degenerierung liegt im Kern in einem „in einem Verfallen der *Geduld*. Es geschieht als der Zusammenbruch des Wartens und der Aufmerksamkeit.“ (136) Neben anderen Folgen gehört dazu auch ein Zwang zur Wiederholung, der die Qualität echter Erfahrung kompensieren soll: „Diese wesenlose Multiplikation der religiösen Zeichen findet sich in den Verfallsformen aller Religionen“, trifft aber auch auf säkulare Ideologien zu. „Man kann hier von einer im Endlichen sich festfressen-

den Infinition sprechen.“ (146) Dem Gebet kommt dementsprechend die Bedeutung der Befreiung für die Wahrheit des menschlichen Lebens zu, die sich darin ereignet, wenn die Zeit gewährt wird, die der Andere einfordert. Durch diesen gelassenen Gehorsam stellen sich Zeitgewinn und (gute) Selbstzufriedenheit ein.

In einem Epilog thematisiert Casper schließlich wie angedeutet selbst noch einmal die Spannung zwischen dem partikularen Ort seiner Tradition, zu der er sich ausdrücklich bekennt, und dem Anspruch, das Gebet für „das Menschsein des Menschen als solches“ (150f.) zu entfalten. Während er im Vorwort von einem kritischen Dialog mit einem säkularen Vernunftbegriff ausgeht, so bestimmt er hier den interreligiösen Dialog als Anwendungsort seines Ansatzes. Darin könne es um die Suche nach Analogien gehen. Dafür bleibt allerdings die Voraussetzung in Geltung, nach der das Gebet „offenbar als solches überall auf der Erde zum Menschen gehört, larviert selbst noch in Formen von scheinbar total säkularisiertem und religionslosen Dasein“ (151).

Es bleibt unklar, was Casper zu diesem Wechsel des Rahmens bewogen haben könnte. Ist es vielleicht die Annahme, dass die vermuteten Analogien bezüglich des Menschen zwischen den Religionen größer sind als zwischen den Glaubenden und Nicht-Glaubenden?

Insgesamt kann man festhalten: So schwierig die inklusivistische Verknüpfung des Religiösen mit dem Humanum ist – theologisch wie methodisch –, so sehr bestechen Caspers phänomenologisch geschulte, differenzierte Beobachtungen zum Beten selbst. Sie zeigen auf, wie weit das Beten davon entfernt davon ist, ein Absolvieren religiöser Pflicht oder eine verantwortungsvergessene naive Träumerei zu sein. Vielmehr ist es Ausdruck einer Haltung aufmerksamer, gelassener Hoffnung auf das Beste für jeden einzelnen und für alle zusammen.

Der konkrete Vollzug schafft dieser Hoffnung Raum und Zeit mitten im Alltag. Und wer hätte das nicht nötig?

Neuerscheinungen

18

- Almog, Yael, *Secularism and Hermeneutics*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2019.
- Altini, Carlo, *Issues of Interpretation: Texts, Images, Rites*, Stuttgart: Franz Steiner 2018.
- Arthos, John, *Hermeneutics after Ricoeur*, London: Bloomsbury 2019.
- Baberousse, Anouk et al. (Hg.), *The Philosophy of Science: A Companion*, New York: OUP 2018.
- Baden, Sebastian et al. (Hg.), *Formen der Kulturkritik*, München: Fink 2018.
- Balzer, Wolfgang B./Brendel, Karl Rudolf, *Theorie der Wissenschaften*, Wiesbaden: Springer 2019.
- Blumenberg, Hans, *Phänomenologische Schriften 1981-1988*, hg. v. Nicola Zambon, Berlin: Suhrkamp 2018.
- Bender, Niklas, *Verpasste und erfasste Möglichkeiten. Lesen als Lebenskunst*, Basel: Schwabe 2018.
- Buchanan, Ian (Hg.), *A Dictionary of Critical Theory*, Oxford: OUP 2018.
- Camilleri, Sylvain, *Heideggers Hermeneutik der Faktizität: die Grundbegriffe*, Nordhausen: Bautz 2018.
- Camper, Martin, *Arguing over Texts. The Rhetoric of Interpretation*, New York: OUP 2018.
- Cercel, Larisa et al., *Kreativität und Hermeneutik in der Translation*, Tübingen: Narr 2017.
- Danneberg, Lutz, *Hermeneutiken. Bedeutung und Methodologie*, mit einem Vorwort v. Andrea Albrecht und Carlos Spoerhase, Berlin: de Gruyter 2018.
- Denat, Céline, *Les enjeux de l'herméneutique en Allemagne, et au-delà*, Reims: Éditions et presses universitaires de Reims 2018.
- Dilthey, Wilhelm, *Briefwechsel. Band III: 1896-1905*, hg. v. Gudrun Kühne-Bertram und Hans-Ulrich Lessing, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019.
- Dole, Andrew, *Reframing the Masters of Suspicion: Marx, Nietzsche, and Freud*, London: Bloomsbury 2019.
- Eckel, Winfried/Lindemann, Uwe (Hg.), *Text als Ereignis. Programme – Praktiken – Wirkungen*, Berlin: de Gruyter 2017.
- Edsall, Benjamin A., *The Reception of Paul and Early Christian Initiation: History and Hermeneutics*, Cambridge: CUP 2019.
- Gibson, Scott M./Kim, Matthew D., *Homiletics and Hermeneutics: Four Views on Preaching Today*, Grand Rapids: Baker Academic 2018.
- Gregor, Brian, *Ricoeur's Hermeneutics of Religion: Rebirth of the Capable Self*, Lanham: Lexington 2019.
- Haverkamp, Anselm, *Metapher – Mythos – Halbzeug. Metaphorologie nach Blumenberg*, Berlin: de Gruyter 2018.
- Ivic, Sanja, *Paul Ricoeur's Idea of Reference: the Truth as Non-Reference*, Leiden: Brill 2019.
- Kaplan, Mark, *Austin's Way with Skepticism. An Essay on Philosophical Method*, Oxford: OUP 2018.
- Keeler, Annabel, *Sufi Hermeneutics. The Qur'an Commentary of Rashīd Al-Dīn Maybudī*, Oxford: OUP 2017.
- Kim, Uriah Y./Yang, Seung Ai (Hg.), *T & T Clark Handbook of Asian American Biblical Hermeneutics*, London: Bloomsbury T & T Clark 2019.
- Khurana, Thomas et al. (Hg.), *Negativität: Kunst – Recht – Politik*, Berlin: Suhrkamp 2018.
- Kilcher, Andreas B.; Weissberg, Liliane (Hg.), *Nachträglich, grundlegend. Der Kommentar als Denkform der jüdischen Moderne von Hermann Cohen bis Jacques Derrida*, Göttingen: Wallstein 2018.
- Lessing, Hans-Ulrich/Liggieri, Kevin (Hg.), *„Das Wunder des Verstehens“. Ein interdisziplinärer Blick auf ein ‚ausser-ordentliches‘ Phänomen*, Freiburg i. B.: Alber 2018.
- Marar, Ziyad, *Judged: The Value of Being Misunderstood*, London: Bloomsbury 2018.
- McCain, Kevin/Poston, Ted, *Best Explanations. New Essays on Inference to the Best Explanation*, Oxford: OUP 2017.
- Meretoja, Hanna, *The Ethics of Storytelling. Narrative Hermeneutics, History, and the Possible*, Oxford: OUP 2018.
- Parr, Rolf/Honold, Alexander (Hg.), *Grundthemen der Literaturwissenschaft: Lesen*, Berlin: de Gruyter 2018.
- Pasnau, Robert, *After Certainty, A History of Our Epistemic Ideals and Illusions*, Oxford: OUP 2017.
- Posselt, Gerald, *Sprachphilosophie: eine Einführung*, Wien: Facultas 2018.
- Rasche, Michael, *Sprache und Methode: Geschichte und Neubeschreibung einer rhetorischen Philosophie*, Freiburg i. B.: Alber 2018.
- Raynova, Yvanka B., *Sein, Sinn und Werte: phänomenologische und hermeneutische Perspektiven des europäischen Denkens*, Frankfurt a. M.: Lang 2017.
- Scott, Robert H. S., *The Significance of Indeterminacy: Perspectives from Asian and Continental Philosophy*, New York: Routledge 2019.
- Seel, Martin, *Nichtrecht haben wollen. Gedankenspiele*, Frankfurt a. M.: Fischer 2018.

Seubert, Harald/Neugebauer, Klaus, *Auslegungen: von Parmenides bis zu den Schwarzen Heften*, Freiburg i. B.: Alber 2017.

Shin, Daniel D., *Theology and the Public: Reflections on Hans W. Frei on Hermeneutics, Christology, and Theological Methods*, Lanham: Lexington Books 2019.

Siegel, Harvey, *Education's Epistemology. Rationality, Diversity, and Critical Thinking*, Oxford: OUP 2017.

Sneis, Jørgen, *Phänomenologie und Textinterpretation. Studien zur Theoriegeschichte und Methodik der Literaturwissenschaft*, Berlin: de Gruyter 2018.

Soveral, Madalena, *Performance Analysis: a Bridge between Theory and Interpretation*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing 2019.

Špet, Gustav G., *Hermeneutics and its Problems: with Selected Essays in Phenomenology*, Cham: Springer 2019.

Stoellger, Philipp/Kumlehn, Martina (Hg.), *Bildmacht – Machtbild. Deutungsmacht des Bildes: Wie Bilder glauben machen*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2018.

Strobel, Benedikt, *Die Kunst der philosophischen Exegese bei den spätantiken Platon- und Aristoteles-Kommentatoren*, Berlin: de Gruyter 2019.

Tischer, Ute et al. (Hg.), *Text, Kontext, Kontextualisierung. Moderne Kontextkonzepte und antike Literatur*, Hildesheim: Olms 2018.

Trabant, Jürgen (Hg.), *Wilhelm von Humboldt: Sprache, Dichtung und Geschichte*, München: Fink 2018.

Watts, James W. (Hg.), *Sensing sacred Texts*, Sheffield (UK): Equinox 2018.

Zalloua, Zahi Anbra, *Theory's Autoimmunity: Skepticism, Literature, and Philosophy*, Evanston (Ill.): Northwestern University Press 2018.

Veranstaltungshinweise

Jahrestagung Netzwerk Hermeneutik Interpretations- theorie (NHI) 2019

Missverstehen

Zu einer Urszene der Hermeneutik

4.-5. Oktober 2019, Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie (IHR), Zürich

Zum Thema

20

Verstehensvorgänge können offensichtlich mehr oder weniger dramatisch scheitern. Dass sie das tun, ist gerade ein Motor für die Theoriebemühung genannt Hermeneutik. Nebst dem Nichtverstehen ist es vor allem das Missverstehen, das einen produktiven Ansatzpunkt zur Klärung elementarer hermeneutischer Sachverhalte darstellt. Die Bedeutung von Missverstehensdiagnosen ergibt sich insbesondere aus ihrer intimen Verbindung mit dem Anspruch eines Richtig- bzw. Besserverstehens: Wer ein Misslingen konstatiert, muss über eine gewisse Vorstellung verfügen, was das Gelingen ausmacht. Dabei ist prinzipiell unerheblich, ob diese Diagnose innerhalb der entsprechenden Verstehensszene erfolgt (aus der Perspektive einer/s Beteiligten) oder ausserhalb (aus der Perspektiven einer/s Beobachtenden).

Das Missverstehen ist aber auch aufschlussreich, weil es einlädt, auf Varianten im Umgang mit Verstehensproblemen zu achten. Missverständnisse gelten in der Regel als Übel, weshalb sie zu vermeiden bzw. richtigzustellen seien. Aber nicht jedes Missverständnis wird richtiggestellt und muss es werden. „Harmlose“ Missverständnisse mögen auf sich beruhen. Umso wichtiger ist die Klärung, was „harmlos“ und was „gravierend“ und also korrekturbedürftig ist.

Schliesslich muss auch nach den Intentionen gefragt werden, die im Spiel sind: Missverständnisse können auch bewusst erzeugt und inszeniert werden – auf der Seite des Senders ebenso wie auf der des Adressaten. Missverständnisse bilden ebenso eine Ressource für grandiose Komik wie für die Perpetuierung unsäglicher Beziehungskämpfe. Wie sehr sind aber gerade solche kultivierten Missverständnisse an ein souveränes Verstehen gebunden, nämlich ein Verfügen über Kontextwissen situativer oder kultureller Art?

Referentinnen und Referenten

Felix Christen (Neuere deutsche Literaturwissenschaft, Zürich)

Moritz Cordes (Theoretische Philosophie, Greifswald)

Lutz Danneberg (Literaturwissenschaft, Berlin)

Carsten Dutt (Germanistik, Notre Dame/USA)

Léonard Loew (Philosophie und Erziehungswissenschaften, Saarland)

Manuel Padilla Cruz (Englische Sprache und Linguistik, Sevilla)

Cornelia Richter (Systematische Theologie, Bonn)

Monika Schmitz-Emans (Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft, Bochum)

Ruben Zimmermann (Neues Testament und Ethik, Mainz)

Für das Programm: <https://www.hermes.uzh.ch/de/veranstaltungen.html>

Tagungen, Workshops

19.-23.8.2019

On Knowledge and What Follows, mit Clayton Littlejohn, 14th Cologne Summer School in Philosophy (CS-SiP), Universität Köln
<http://cssip.uni-koeln.de>

26.-28.8.2019

Hermeneutics as a Form of Epistemology, Vrije Universiteit Amsterdam
<http://abrahamkuypercenter.nl/register-now-summer-seminar-2019/>

9.-13.9.2019

Streitkulturen. Deutungsmachtkonflikte zwischen Konsens und Zerwürfnis, Universität Rostock
<https://www.deutungsmacht.uni-rostock.de>

5.-6.9.2019

Workshop: Rekonstruktive Grounded Theory mit Fallanalyse, Universität zu Köln
https://www.soziologie.de/fileadmin/user_upload/DGS_Redaktion_BE_FM/Kalender/2019/19-06_Flyer_Workshop_2019.pdf

11.-14.9.2019

Me, us, them? Subjectivity, Identity, Belonging, 17th Polish Sociological Congress, University of Wrocław
<https://17zjazdpts.uni.wroc.pl/en>

12.-14.9.2019

Assertion and Proof, University of Salento, Lecce
<https://philevents.org/event/show/73686>

4.-5. Oktober 2019

Missverstehen. Zu einer Urszene der Hermeneutik
5. Jahrestagung Netzwerk Hermeneutik Interpretationstheorie (NHI), Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie (IHR), Zürich
<https://www.hermes.uzh.ch/de/forschung/NHI.html>

1.-2.11.2019

Probability in Philosophy, Australian Catholic University, Melbourne Campus
<https://philevents.org/event/show/71486>

15.-16.11.2019

Reconstructing Reason: Developing the concept of reason through history, Annual University of Toronto Graduate Conference in Philosophy, Department of Philosophy, University of Toronto
<https://philevents.org/event/show/74414>

10.-12.12.2019

International Interdisciplinary Conference: To Let Things Be! Edmund Husserl 160, Martin Heidegger 130, University of Latvia, Riga
<https://philevents.org/event/show/72450>

7.-8.5.2020

Methodologien der quantitativen Sozialwissenschaft. Wechselverhältnisse von Theorie, Methodologie und Quantifizierung, Technische Universität Berlin
https://www.soziologie.de/fileadmin/user_upload/DGS_Redaktion_BE_FM/Kalender/2019/19-04_Methodologien_der_quantitativen_Sozialwissenschaft_Mai_2020.pdf

Tagungsbericht

Grenzgebiete. Theologische, religions- und literaturwissenschaftliche Lektüren

Rückblick auf ein interdisziplinäres Kolloquium in München (9.-10. März 2018)

Dolores Zoé Bertschinger
(Religionswissenschaft, München)

Fabian Schwitter
(AVL, Zürich)

Peter Schüz
(Systematische Theologie, München)

22

Zu einem interdisziplinären Kolloquium versammelten sich im März 2018 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München Post-Docs, Doktorierende und fortgeschrittene Studierende aus der Theologie, der Religionswissenschaft und der Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft der Universität Zürich (UZH), der Eidgenössischen Technischen Hochschule Zürich (ETH) sowie der LMU München. Ziel des Kolloquiums war es, ausgehend von drei Quellentexten theologische, religions- und literaturwissenschaftliche Lesarten und Verstehensprozesse herauszuarbeiten und die gegenseitige Angewiesenheit der so gewonnenen disziplinären Perspektiven herauszustellen.

Die Auswahl der Quellentexte richtete sich nach den drei Forschungsschwerpunkten des Planungsteams, und entsprechend dispart mutete das Programm auf den ersten Blick an: Wilhelm Martin Leberecht de Wettes *Theodor. Oder des Zweiflers Weihe* (1822) stellten wir neben Alexandra David-Néels *Arjopa. Die erste Pilgerfahrt einer weissen Frau nach der verbotenen Stadt des Dalai Lama* (1928) und Christian Uetz' *Sunderwarumbe – Ein Schweizer Requiem* (2012). Ein theologischer Lehr- und Bildungsroman des frühen 19. Jahrhunderts stand so zur Diskussion neben dem Tibet-Reisebericht einer Frau des frühen 20. Jahrhunderts und einem sprachlich virtuos-spielenden, mit Tagebuch- und Selbstbesinnungselementen arbeitenden Roman des frühen 21. Jahrhunderts. Und auch die beiden Autoren und die Autorin stellen sich denkbar verschieden dar: ein deutscher Theologieprofessor, eine französische Reisepionierin und ein Ausnahmeliterat und Poet aus der Schweiz. Mit Blick auf das Thema Religion ergab sich aber auch rasch Gemeinsames: Alle drei Texte stammen aus Umbruchs-

zeiten. De Wettes *Theodor* gehört in die Krisen der späten Aufklärung, der Romantik und des Vormärz. David-Néels Reise steht in Zusammenhang mit den Umbrüchen und Revolutionen des frühen 20. Jahrhunderts von Europa bis China, der Kolonialzeit und einem intensivierten wissenschaftlichen Interesse am „Fremden“, „Orientalischen“ oder „Übersinnlichen“. Der Roman von Uetz schließlich gehört in die Zeit der religiösen Pluralisierung und Individualisierung nach der Jahrtausendwende, die unter dem Eindruck von 9/11 und der vieldiskutierten These von der „Rückkehr der Religionen“ (Riesebrodt) steht. Vor diesem Hintergrund erscheinen die drei Romanfiguren Theodor, Alexandra und Hieronymus als Reisende und Suchende. Die Autorin und die Autoren verflechten in den Lebensläufen ihrer Protagonisten theologische und philosophische Themen im Zwiespalt von existentiellen Lebensfragen und je konkreten Lebensvollzügen. Als *short cut* böte sich da auch eine Parallelisierung der Hauptfiguren mit den jeweiligen Biographien der Verfasser an: Theodors Bildungsweg gleicht in vielen Details demjenigen de Wettes; Alexandra David-Néel ist ohnehin eine Selbsterzählerin und bei Uetz ist der junge Philosophiestudent und Requiemsänger Georg in gewisser Weise ein Schatten des Autors. Gegen solche Kurzschlüsse von Text und Verfassenen läuft die Literaturwissenschaft spätestens seit dem „Tod des Autors“ (Barthes) Sturm. Es ist daher nicht verwunderlich, dass sich auch im Kolloquium bald akribisch text- und sprachbezogene Lektüren und das Interesse an großen religionshistorischen Bögen gegenüberstanden – das (Streit-)Gespräch konnte beginnen.

Grenzgebiete der Literaturwissenschaft (Fabian Schwitter)

Lese ich als Literaturwissenschaftler einen Text, so schiebe ich zunächst zur Seite, was im Text steht. Nichts an geht mich die Botschaft: Allenfalls könnte ich diese retten, wenn ich – mit einem rhetorischen Trick – behauptete, das Medium sei die Botschaft. Aber es gibt in einem Text nichts – nichts als Strukturen, Inszenierung, rhetorische Figuren. Letztlich bin ich als Literaturwissenschaftler wie ein Archäologe, der darüber rätselt, wie – von einem technischen Standpunkt aus gefragt – bestehende Artefakte wohl gebaut worden waren. Zu klä-

ren ist, wie ein Text aufgebaut ist. Und weiter vielleicht: warum und wozu. Am Ende verfüge ich über Kategorien der Bauweise. Ich kann also Baupläne der Texte zeichnen. Weniger technisch formuliert: Ich sammle besonders bemerkenswerte Formulierungsperlen und betreibe ein Spiel damit, ein veritables *Glasperlenspiel*.

In diesem Spiel ist das Erzeugen von Bedeutung letztlich eine Frage der Konstellation, eine Frage der Zusammensetzung von, des Verhältnisses, der Abstände und Winkel zwischen mehr oder weniger rätselhaften Elementen. Eine Frage ihres Zusammenspiels. Eben: ein Spiel von Perlen. Das ist vom Standpunkt der Resultate her, werden mir die meisten anderen Wissenschaften entgehen, trist. Und einigermassen bekümmert werde ich mich in eine Ecke verkriechen müssen, kann ich dem doch kaum etwas entgegensetzen. Mir bleibt nur, vor mich hin zu murmeln: Aber es ist doch schön, aber es ist doch schön, aber es ist doch schön – und dabei meine Glasmurmeln in ihren Kombinationsvarianten zu bewundern.

Nehme ich also einen literarischen Text und meinen – über jenen geschriebenen – literaturwissenschaftlichen Text, so ergibt sich nicht nur ein Verhältnis zwischen diesen sondern es manifestiert sich auch aus zwei Kontexten – demjenigen des literarischen Texts und demjenigen des literaturwissenschaftlichen Texts (zu dem dann der je andere Text auch gehört) – wieder ein Kontext. Der literarische Text verdankt sich nicht sich selbst und mein literaturwissenschaftlicher Text verdankt sich nicht sich selbst. Beide bilden eine Zusammensetzung aus einem je komplexen Gefüge heraus. Die Welt ist – also – immer schon zusammengesetzt und als solche hervorgebracht. Und Erkenntnisinteresse ergibt sich genau aus dieser Zusammensetzung heraus, die sich mit aller Berechtigung poetisch nennen darf. Beschäftigt sich die Literaturwissenschaft mit der Analyse dieser Zusammensetzung, so rührt sie an die Basis jenes Erkenntnisinteresses, das andere Wissenschaften – vielleicht – bereits voraussetzen, indem sie sagen: Es gibt X, es gibt Y, es gibt einen Gegenstand, der sich untersuchen lässt. Es gibt – zum Beispiel – Religion ...

Alexandra David-Néel bereiste – als Wissenschaftlerin, Buddhistin, Abenteurerin – Anfang des 20. Jahrhunderts das abgeschottete Tibet. Das Land war verboten. Sie konnte also eigentlich nicht dort gewesen sein. Sind die Grenzen dicht, lässt sich kaum eine Tatsache verifi-

zieren: weder kursierende Gerüchte noch David-Néels Berichte über das Gebiet. Die Grenzen müssten also gelockert werden. Sind die Grenzen locker, ist das Gebiet nicht mehr das Gebiet selbst. Es lässt sich kaum mehr eingrenzen. Umgekehrt: Sind die Grenzen dicht, lässt es sich nicht beschreiben. Opazität und Transparenz. Festigkeit und Auflösung. Eine Welt, keine Welt. Text und Kontext. Entsprechend bewegt sich David-Néel in einem seltsamen Bereich zwischen objektiver religionswissenschaftlich-ethnographischer Beschreibung, subjektiver kultureller Teilnahme und narrativer Kohärenz. Sie bringt Texte hervor, Texte jedoch, deren Status kaum zu klären ist. In der Literaturwissenschaft heisst die Beantwortung der Statusfrage, also der Frage, was überhaupt ein Gegenstand sein kann und damit die Affirmation von so etwas wie Literatur und ihrer Wissenschaft, unter anderem Kanonisierung. Es geht also nicht nur um die Selbstbehauptung und -legitimierung, sondern um die implizite Bewertung der Texte durch ihre wissenschaftliche Berücksichtigung: eine gute Welt, eine schlechte Welt, gar keine Welt. Das wäre im Fall von David-Néels Texten eine eingehende Überlegung wert. Wohin gehört das, und ist es Literatur? Ihr Text lädt an unterschiedlichen Stellen zu diesen Fragen ein – und nach diesen Stellen suche ich.

Im Fall David-Néels scheint mir weniger interessant, was im Text steht, als vielmehr, was sie macht. Und in der Möglichkeit, dieses vielschichtige Machen nachzuvollziehen, konstituiert sich der Text unter den Augen des Literaturwissenschaftlers fast zwangsläufig als Literatur: Néels häufige Rollenwechsel zwischen der Ethnografin, der Anekdotenerzählerin, der Buddhistin; ihr Changieren zwischen Beschreiben und Erzählen. Der *narrative turn* deutet sich schon zur Zeit des *linguistic turn* an. Nicht nur bei David-Néel als Wissenschaftlerin selbst, sondern später in der Wissenschaft überhaupt. Literaturwissenschaft als Erzählen vom Erzählen. Denn ob die Zusammensetzungen von Formulierungsperlen die Festigkeit von Begriffen erreichen, in denen sie dann erschöpfend wiedergegeben werden können oder ob sich diese Zusammensetzungen nicht eher in einem – immerhin begrifflich orientierten – Nacherzählen erschliessen, muss eine Frage bleiben. Die positivistische – moderne – Wissenschaft des 19. Jahrhunderts desintegriert sich im 20. Jahrhundert zum Glasperlenspiel, das sie vielleicht immer schon war. Und als das sie vielleicht

akzeptabel wäre, wenn die Wissenschaft – auf allen Gebieten – nicht so horrende Folgen hätte.

Vor diesem Hintergrund schimmern andere Kategorien durch einen – und auch David-Néels – literaturwissenschaftlich gelesenen Text. Die Kategorien der Bauweise ergänzen sich um religiöse Kategorien wie Demut, Hoffnung und Glaube. Demut vor der unendlichen Aufgabe der Welterzeugung und ihres (wissenschaftlichen) Nach- und Mitvollzugs. Hoffnung, die Botschaft einer guten Welt retten zu können. Glaube überhaupt an eine Welt.

24

Dass sich auch angesichts eines Texts über Tibet gerade diese – vielleicht europäisch-christlichen – Kategorien aufdrängen, liegt ebenso am Kontext des literarischen wie des literaturwissenschaftlichen Texts. Eine Europäerin schreibt über Tibet und wird selbst von einem Europäer gelesen. Was die Europäerin aus Tibet macht, wäre eine Frage an die Religionswissenschaft. Innerhalb des europäischen Kontextes aber spalten sich an diesem Punkt Theologie (Philosophie) und Literaturwissenschaft (Philologie). Beide gehen von denselben Texten aus. Ist die Theologie jedoch von der Hoffnung auf begriffliche Klärung und Systematik geleitet, so orientiert sich die Literaturwissenschaft an der Skepsis gegenüber erschöpfender Überführung von Texten in begriffliche Systeme, die überdies selbst wiederum vielfach als – zu deutende – Texte erscheinen. Beide Fächer sind zwei Seiten desselben menschlichen Problems: Wir müssen wissen, wir können nicht wissen. Es gibt etwas, es gibt nichts. Und als diese zwei Seiten können sie nicht anders, als – ihren Namen gemäss in Liebe (*Philo...*) – aufeinander angewiesen zu bleiben, sich gegenseitig in guten Momenten anzuziehen und in schlechten Momenten in ihrer je notwendigen Selbstbehauptung abzustossen. Das Fremde aber, David-Néels Tibet, müssen wir erst noch lieben lernen ...

Grenzgebiete der Theologie (Peter Schüz)

Aus theologischer Warte ist zunächst den unterschiedlichen Gattungen und Hintergrundpanoramen eines Textes Rechnung zu tragen. Um den Text einordnen und auf seinen theologischen Gehalt untersuchen zu können, muss man seinen „Sitz im Leben“ im Blick behalten, denn theologisches Interpretieren ist keineswegs

schon selbst „religiös“ oder „spirituell“, sondern lebt durchaus auch von der kritischen Distanz.

Bei dem Roman *Sunderwarumbe* von Uetz bietet sich dem theologisch Interessierten Leser zunächst eine Fülle von Begriffen und Anspielungen, die sogleich Assoziationen wecken und die Aufmerksamkeit in spezifische theologische Traditionslinien lenken. Da wäre zunächst schon der Name des Protagonisten, Hieronymus, und dessen Portrait: Er lenkt zur uralten Tradition des heiligen Mannes, des Propheten oder des Gottesboten. Historische Gestalten der Antike kommen in den Sinn, Asketen, Mönche und Erleuchtete, spirituelle Lichtgestalten, deren Lehren, Aphorismen und Überlieferungen teilweise bis heute inspirieren und für wichtige Traditionen der christlichen Frömmigkeitsgeschichte stehen. Wollte man einen Begriff für diese von Uetz mit dem Titel *Sunderwarumbe* konkret auf den großen mittelalterlichen Theologen Meister Eckhart bezogene Welt benennen, ist der Begriff der Mystik naheliegend. Und tatsächlich nimmt der Roman hier und da Elemente und Stilformen auf, die an mystische Traditionen erinnern. Immer wieder ist der Begriff und der rationale Gedanke nicht tragfähig genug für das eigentlich Gemeinte. In Melodie, Rhythmus und lyrischen Elementen der Sprache ringt der Protagonist um spirituelle und philosophische Inhalte und Themen. Dabei verfällt Uetz in kunstvolle Wortkaskaden, die an meditatives Gemurmel erinnern. Die Sprache fließt und lebt, wo das abstrakte Denken und der rationale Begriff nicht weiter kommen – ein Gedanke, der auch die Theologie seit Jahrhunderten fasziniert. Uetz' Hieronymus wird damit zu einem modernen Wiedergänger klassischer Negativer Theologie, die sich immer wieder selbst ins Wort fällt, um umkreisen zu können, wovon direkt nicht zu sprechen ist. Immer wieder kippt die Erzählung dabei in die Niederungen des gelebten Lebens mit all seinen Widersprüchen und Problemen. Auch hierin klingt ein altes theologisches Dilemma an: Das Ringen um das Heilige in asketisch-meditativen Übungen ist nicht zu verstetigen. Immer wieder kippt die religiöse Sprache und das theologische Denken zurück ins Leben und in Themen, die Uetz drastisch in Szene setzt: Sex, Langeweile, Abschweifung, Freundschaft, Banalität und zahlreiche weitere Dimensionen unterbrechen das mystisch-meditative Fließen.

Eine letzte Charakteristik von *Sunderwarumbe* könnte man in traditionell-dogmatischer Sprache vielleicht als

„eschatologisch“ bezeichnen. Was den Roman von Uetz theologisch reizvoll macht, ist, dass er mit Mitteln der Kunst in Formen gießt, was die theologisch-philosophische Tradition als „Einübung in das Sterben“ bezeichnet hat: Letzter Fluchtpunkt der Handlung und der verwendeten Sprachmittel ist das Unverfügbare, das Geheimnisvolle, das Abgründige, das im Nachlasshaften, Übriggebliebenen und Fragmentarischen schillernd durchbricht.

Hier liegen nun auch die Grenzen der theologischen Lektüre, die immer sehr schnell bei der Hand ist, religiös-theologische Blüten herauszupicken, anstatt das Ganze, das Eigentlich-Literarische des Textes zur Geltung kommen zu lassen. An dieser Stelle ist der Dialog mit Literatur- und Religionswissenschaft in zweierlei Hinsicht eine große Bereicherung: Erstens dient er der Zurückhaltung, der Selbstbeschränkung. Das kritische Auge der anderen Disziplinen diszipliniert dazu, nicht sogleich auf die religiös-musikalischen Passagen hereinzufallen (theologische *false friends* sozusagen!) und den Text theologisch zu selektieren anstatt ihn wirklich zu lesen und wahrzunehmen. Der zweite Aspekt ist die methodologische Bereicherung. Zwar sind theologischen Fachleuten philologische Methoden und penible, kritische Textarbeit nicht fremd – man denke nur an die exegetischen Disziplinen –, dennoch kann es überaus inspirierend sein, sich auf die Strenge und methodische Sauberkeit literatur- und religionswissenschaftlicher Analysestrategien und „Werkzeuge“ einzulassen; und sei es nur darum, um ein kritisches Verhältnis zu den eigenen Lesegewohnheiten zu gewinnen. Zuweilen macht die nichttheologische Lesart sogar auf z.B. meditative, sehr tiefsinnige Textelemente oder Stilfiguren aufmerksam, die sich auf den ersten Blick zwar nicht explizit als theologisch relevant darstellen, jedoch in ihrer sprachlichen Gestalt oder in ihrem literarischen Wirkungskreis eine Dynamik entfalten, die durchaus religionsaffin oder, wie man heute gerne sagt, „irgendwie spirituell“ ist. Hierzu nun wiederum theologisch Stellung zu beziehen, im Blick auf historische theologische Literatur aber auch im Blick auf religionstheoretische und dogmatische Fragen der Gegenwart, ist eine ebenso anspruchsvolle wie gewinnbringende Aufgabe, die auch im Münchner Grenzgebiete-Kolloquium für lebendige Diskussionen gesorgt hat. Der theologische Standpunkt ringt um die subjektiv-affirmative Kraft religiöser

Texte und Inhalte, denen sich Literatur- und Religionswissenschaft weitgehend zu entziehen versuchen – im Dialog der drei am Ort eines konkreten Textbeispiels wird dieses Ringen und Ziehen insofern produktiv, als die Frage nach den Standpunkten und Grenzgebieten religiöser Subjekte und ihrer Darstellungsmedien hierdurch selbst problematisiert und am Ort des Geschehens virulent wird.

Grenzgebiete der Religionswissenschaft (Dolores Zoé Bertschinger)

25

Was charakterisiert eine religionswissenschaftliche Lektüre literarischer Texte? Aus einer kulturwissenschaftlichen Perspektive verstehe ich Religion als Teil der Kultur; sie interessiert mich stets innerhalb der Grenzen und Möglichkeiten ihrer jeweiligen historischen, sozialen und medialen Kontexte. Eine religionswissenschaftliche Lektüre literarischer Texte in diesem Sinne rückt Religion in ihren verschiedenen Wirkungsbereichen in den Fokus. So kann Religion in de Wettes *Theodor*-Roman beispielsweise in Bezug auf Raum, auf Visualität oder auf Geschlechterverhältnisse erfasst werden.

Dem Wandern kommt in der Gestaltung des Bildungsromans wesentliche Bedeutung zu: Die Gesprächspartner Theodor und Walther bewegen sich durch wechselnde Landschaften, die direkte Auswirkungen auf ihren Gemütszustand und die jeweils beinahe abrupt aufgegriffenen Themenkomplexe und Fragestellungen zu haben scheinen. Dass sich die Wanderer philosophierend in der freien Natur bewegen, verweist auf den Pantheismus des 18. Jahrhunderts, in dem Gott und die Natur gleichgesetzt wurden. Die Natur und spezifisch darin der Berg – die Rigi – als Ort des philosophischen und theologischen Gesprächs ist keine zufällig gewählte Szenerie. Berge sind Sitze der Götter, sie markieren das Zentrum der Welt. Menschen, die zu diesen Bergen pilgern, sie umrunden oder bezwingen, nehmen eine bestimmte Position in einem Weltbild ein, dessen einfachste Struktur diejenige eines Zentrums und einer Peripherie ist. Dass Walther und Theodor diskutierend und um Erkenntnis ringend die Rigi besteigen, hat zwei Folgen: Sie nehmen ständig neue Positionen in der geographischen Landschaft ein, und sie entwickeln dadurch neue Perspektiven, die auch auf sich verändernde

Weltbilder im Laufe des Gesprächs und des Verstehensprozesses geltend gemacht werden können.

Immer wieder bestaunen Theodor und Walther die Landschaft zu ihren Füßen – die Aussicht auf die Berge bei Luzern, der unvergleichliche Anblick des Sees – oder brechen in Schwärmereien aus ob des Gipfels, der sich über ihnen erhebt. Der traurige Anblick des Felssturzes von Arth löst ein Gespräch über Gerechtigkeit, Willensfreiheit und materielle Bedingtheit der menschlichen Existenz aus. Erst als die Schutthaufen nur noch als graue Flecken unter ihnen erkennbar sind, hebt sich auch der Gemütszustand der beiden Männer wieder. Nicht nur die Bewegung in der Landschaft also ist für eine religionswissenschaftliche Lektüre relevant, sondern auch die (Selbst-)Verortung der sich bewegenden Menschen aufgrund ihres Blickes. Erst die Beschreibung der Aussicht, des jeweiligen Gegenübers oder des Horizonts in der Ferne, lässt uns als Lesende verstehen, wie sich die Protagonistinnen und Protagonisten einer Erzählung in der Gesellschaft, der Welt, dem Weltbild verorten. In diesem Zusammenhang bemerkenswert ist, dass sich mit dem Auftauchen von Hildegard diese visuelle Verortung durch den Blick abrupt verändert: Was nun zählt, ist nicht mehr Theodors Blick in die Ferne, ja, er wagt es nicht einmal mehr, den Blick zu heben, während Hildegard neben ihm steht. Orientierung bietet nun allein der Körper: die zufällige Berührung der Hände, das Unterhaken beim Hinabsteigen.

Mit dem neuen Gegenüber kommen auch neue Gesprächsthemen auf: die Empfindsamkeit, die Bedeutung der Sprache, das Verhältnis von Religion und Politik sowie konfessionelle Argumente und Abgrenzungen zu anderen religiösen Traditionen. Letzteres, so möchte man meinen, sei das Kerngeschäft der Religionswissenschaft. Aber nicht nur das Offensichtliche, sondern auch scheinbare Nebenschauplätze sind für eine religionswissenschaftliche Lektüre aufschlussreich. Nach dem Abstieg von der Rigi kommt die Wandergruppe in die Hohle Gasse. Vor einer Kapelle sehen sie eine betende Frau stehen. Auch Hildegard faltete ihr Hände, schweigt andächtig. Alle außer Walther folgen ihrem Beispiel. Für eine religionswissenschaftliche Lektüre mit Fokus auf Geschlechterverhältnisse zeigt sich hier in einem Nebenschauplatz – denn für einmal werden hier keine großen philosophischen Reden geschwungen – ein wesentliches Charakteristikum des Religionsdiskurses,

den de Wette verarbeitet und proliferiert. Die Idee der empfindsamen, tugendhaften, frommen Frau, die Hildegard verkörpert, gehört in die Umgestaltung der Konfessionen im 18. Jahrhundert. Die Aufklärung steht mithin für eine Separierung der Geschlechter und ihnen zustehende Gesellschaftsbereiche, wobei die Konfessionen je eigene Argumente für ebendiese Separierung lieferten. Dazu gehört, dass Frömmigkeit, Andacht und Kirchgänge – genuin religiöse Praktiken – nach und nach weiblich konnotiert wurden, die „gedachte Religion“ der Religionsphilosophie, Theologie oder der kritischen Exegese, wie sie de Wette selbst betrieb, immer stärker Männersache wurde. Nicht nur in den Dialogen Theodors und Walthers also finden wir religionswissenschaftlich relevante Hinweise auf sich verschiebende religiöse Semantiken und theologische Neuerungen, sondern auch in den scheinbaren Nebenschauplätzen wie de Wettes Beschreibung der Hohlen Gasse.

Die drei Beispiele von Religion und Raum, Religion und Visualität sowie Religion und Geschlechterverhältnisse zeigen, dass in de Wettes Bildungsroman Religion im Zusammenspiel mit anderen kulturellen Phänomenen und Diskursen relevant wird. Weil Religion stets kontextuell ist und medial vermittelt wird, kann eine religionswissenschaftliche Lektüre helfen, diese Diskurse und ihre Repräsentationsformen im Text zu systematisieren. Eine solche religionshistorische und -systematische Lektüre strahlt ab in die Gegenwart und die religionswissenschaftliche Fachdiskussion: In einem Fach, in dem stets um einen gemeinsamen Nenner gerungen wird, wird die Vielfalt der Religionsdiskurse zuweilen unzulässig verengt. Werden literarische Texte in die Medienvielfalt von Religion aufgenommen, erlaubt dies dagegen, die vielen Facetten von Religion literaturhistorisch zu eruieren und gegebenenfalls für den Blick auf die vielfältigen Religionsdiskurse unserer Zeit fruchtbar zu machen. Sowohl im Falle des Theologen de Wette als auch im Falle von David-Néel lässt sich ausgehend von den jeweiligen Texten zudem die Frage stellen, wie Religionsforschung überhaupt betrieben wurde: Warum schreibt der einflussreiche Professor und Rektor de Wette ausgerechnet einen Bildungsroman? Und warum polemisiert David-Néel in beinahe all ihren Reiseberichten nach Kräften gegen etablierte Religionsforschung an den Universitäten von Paris und London, von deren Asien-Forschenden sie nie als Gleichwertige aner-

kannt wurde? Die literarischen Formen, die de Wette und David-Néel gewählt haben, lassen sich als Suche nach neuen Methoden der Religionsforschung und der Verbreitung derselben in einer breiten Öffentlichkeit lesen. De Wette aus seiner hegemonialen, David-Néel aus ihrer akademisch subalternen Position suchten beide die Legitimation ihrer Wissenschaft in der Popularisierung und freien Zugänglichkeit ihrer Inhalte. Wenn man bedenkt, dass de Wette zudem ein Faible für Kirchenmusik und Architektur an den Tag legte, wird augenscheinlich, dass multimedial ver- und bearbeitete Religionsdiskurse eine multi- bzw. interdisziplinäre Erforschung erfordern.

Über die Grenzen der Gebiete hinaus?

Während der erste Tag des Kolloquiums eher den verschiedenen Verstehensprozessen und Lektüren gewidmet war, rührte das Gespräch am Samstag an eine Grenze: Dann nämlich, als sich die Literaturwissenschaft in dekonstruktivistische Zirkelschlüsse stürzte, traten die unterschiedlichen Erkenntnisinteressen der Vertreterinnen und Vertreter der jeweiligen Disziplinen besonders stark zutage. So scheint es, dass historisch-religionswissenschaftliche oder systematisch-theologische Ansätze in diesem interdisziplinären Setting gerade dann interessant werden, wenn eine allzu formal- sprachbezogene Lektüre die Literaturwissenschaft an ihre Grenzen führt. Eine weitere Erkenntnis dieses interdisziplinären ‚Triologs‘ war, dass die Differenzen innerhalb der beteiligten Disziplinen mehr Gewicht erhielten, als die Teilnehmenden erwartet hatten. Nicht die Grenzziehungen gegenüber den jeweils anderen Disziplinen wurden bedeutsam, sondern das Bewusstsein für die je eigene Positionierung in der ‚eigenen‘ Disziplin geschärft. In der Konsequenz bedeutete dies einen für uns Veranstalterinnen und Veranstalter durchaus überraschend Rückzug der Beteiligten auf ihre jeweiligen akademischen Biotope – wo doch eine interdisziplinäre Begegnung und die Diskussion der gegenseitigen Angewiesenheit der jeweiligen disziplinären Positionen intendiert waren. Ein Rückzug überdies, der sich im wissenschaftlichen Alltag in einer zumeist vollständigen räumlichen Trennung der einzelnen Disziplinen voneinander widerspiegelt: jeder Disziplin ihr Haus, statt allen Disziplinen eine Universität. Das

Durchsichtigmachen der jeweiligen Position nicht nur gegenüber der je anderen Disziplin, sondern vor allem auch innerhalb des eigenen disziplinären Kontextes bedarf, so scheint es, der Entwicklung einer gemeinsamen Sprache und Wissensbasis, kurz: mehr Zeit. Mehr Zeit jedoch, die sich gerade auf Begegnungsmöglichkeiten bezieht, wie sie der Workshop für einen beschränkten Zeitraum geboten hat. Auf allen Seiten ist das Interesse an den Fachgeschichten und methodologischen Entwicklungen der je anderen Disziplinen Voraussetzung für gelingende Interdisziplinarität. Hier stieß unser Kolloquium an seine Grenzen, oder: Wir wissen, wo das Gespräch weitergehen kann.



Universität
Zürich^{UZH}

Impressum

© 2019

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:

Andreas Mauz

Gestaltung:

Susanne Schenker