



**Universität  
Zürich**<sup>UZH</sup>

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

# Netzwerk Hermeneutik Interpretationstheorie (NHI) Newsletter

Nr. 13 · Juli 2024

# Inhalt

**Editorial** 3

---

**Rezensionen**

---

Bastian König, *Das Kerygma als Narration. Rudolf Bultmanns Theologie im Gespräch mit Paul Ricoeurs Hermeneutik* (2023) 5

---

Emil Angehrn, *Hermeneutik des Selbst im Kontext. Von der Textauslegung zum Verstehen des Menschen* (2023) 9

---

**Neuerscheinungen** 13

---

**Veranstaltungshinweise**

---

Jahrestagung NHI 2024 15

---

Tagungen, Workshops 16

---

**Ausschreibungen**

---

Call for Papers 17

---

**Tagungsbericht** 18

---



## Editorial

„Ich scheue mich freilich, dich zu widerlegen,  
damit du nicht meinst, ich spreche  
rechthaberisch und nicht mit Blick auf  
die Sache, damit sie klar wird,  
sondern gegen dich persönlich.“<sup>1</sup>

Andere Meinungen zu ertragen, fällt uns schwer. Als Menschen neigen wir dazu, Informationen, die unsere eigenen Urteile und Meinungen in Frage stellen, abzulehnen oder ihnen keine Beachtung zu schenken. Das Phänomen, das in der Psychologie seit rund dreissig Jahren unter dem Begriff des *confirmation bias* erforscht wird,<sup>2</sup> lässt sich in allen möglichen Bereichen zwischenmenschlicher Kommunikation beobachten und gehört zum Standardrepertoire, wenn etwa die zunehmende Polarisierung in politischen Zusammenhängen diskutiert wird.

Stichworte wie „Ambiguitätstoleranz“ oder „wohlwollende Interpretation“ mögen dabei als mögliche Lösungen für das Problem einer von Aggression und Rechthaberei geprägten Argumentations- und Streitkultur herangezogen werden.<sup>3</sup> Schliesslich zielen sie als

Prinzipien darauf ab, fremde Aussagen trotz eigener Vorurteile nicht von vornherein zu diskreditieren, sondern zunächst ihre Stärken hervorzuheben; dies in der Annahme, dass nur so ein Verstehen der „Sache“ – wie Sokrates in Platons *Gorgias* gegenüber den Sophisten betont – ermöglicht wird.

Allerdings verweist der Einblick in unsere neuronalen Schranken gerade auf die Unselbstverständlichkeit des Gebrauchs hermeneutischer Prinzipien in alltäglichen wie auch wissenschaftlichen Verstehenskontexten. Für das Verstehen fremder Meinungen wird das Missverstehen im Sinne einer Unfähigkeit, diese überhaupt umfassend wahrzunehmen und für die eigene Urteilsbildung in Betracht zu ziehen, als Ausgangspunkt hermeneutischer Bemühungen zementiert. Zur Frage steht dann, inwiefern Bildung, inwiefern das Einüben in die Kunst des Verstehens, dem Phänomen des *confirmation bias* Gegensteuer zu leisten vermag.<sup>4</sup> Andererseits hiesse es, die Geschichte hermeneutischer Theoriebildung zu übergehen, wollte man die Möglichkeit prinzipiengeleiteten Verstehens aufgrund psychologischer Erkenntnisse grundsätzlich in Frage stellen. Zur Debatte um die Möglichkeit sachgerechter Verständigung im Hinblick auf die Trennung von Person und Sache liesse sich etwa auf die Entstehungsgeschichte der Maxime des Besserverstehens verweisen, wie sie Lutz Danneberg in seiner Studie in Abgrenzung zur authentischen Interpretation darstellt.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Platon, *Gorgias*, Übersetzung: Erler, Michael, Stuttgart 2011, 457e.

<sup>2</sup> Vgl. jüngst: Kappes, Andreas et al., *Confirmation bias in the utilization of others' opinion strength*, in: *Nat Neurosci* 23, 2020, 130–137, <https://doi.org/10.1038/s41593-019-0549-2>.

<sup>3</sup> Vgl. etwa die Beiträge zu „Grenzen“ der Argumentation von Romizi, Domata, *Ist das Argumentieren eine (latent) aggressive Praxis?*, Breitenstein, Peggy H., *Wo Argumente scheitern: Über den möglichen Umgang mit Grenzen des Argumentierens*, Bornmüller, Falk/Ziegler, Mario, *„Wir sind nicht hier, um uns die Köpfe blutig zu schlagen!“ Über das Ethos des Argumentierens* und Balg, Dominik, *Grenzen und Möglichkeiten argumentativer Auseinandersetzungen und die unterrichtliche Ausbildung argumentativer Metakompetenzen*, in: David Löwenstein/ Donata Romizi/Jonas Pfister (Hg.), *Argumentieren im Philosophie und Ethikunterricht. Grundlagen, Anwendungen, Grenzen*, Göttingen 2023.

<sup>4</sup> Zur Einführung in kritisches Denken vgl. Pfister, Jonas, *Kritisches Denken*, Ditzingen 2020.

<sup>5</sup> Danneberg, Lutz, *Besserverstehen. Zur Analyse und Entstehung einer hermeneutischen Maxime*, in: Fotis Jannidis et al. (Hg.), *Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Text*, Berlin 2003, 644–711.

Für den vorliegenden Newsletter mache ich mir zumindest hinsichtlich Ihrer Bereitschaft, als hermeneutisch geschulte Leserschaft allfällige Vorurteile gegenüber den hier besprochenen Werken und Ihren Rezensierenden zurückzustecken, keine Sorgen.

Viel Vergnügen bei der Lektüre!

Michael N. Goldberg

# Rezensionen

## *Von Mythos und Mimesis des Kerygmas*

**Bastian König, *Das Kerygma als Narration. Rudolf Bultmanns Theologie im Gespräch mit Paul Ricœurs Hermeneutik*, Dogmatik in der Moderne 44, Tübingen: Mohr Siebeck 2023, 295 S., € 94.00, ISBN 9783161620638.**

Lukas Johrendt  
(Ev. Theologie, Hamburg)

„Das Selbst ist nicht selbstverständlich.“ (1) Mit dieser These setzt Bastian König nun bei Mohr Siebeck verlegte Dissertation ein und formuliert gleich im ersten Satz der Arbeit den eigenen Anspruch. Wie kann sich das nicht selbstverständliche Selbst selbst verstehen und welche Bedeutung kommt dabei der Offenbarung Gottes im Geschehen von Kreuz und Auferstehung zu? Diese Frage will die vorliegende Arbeit mit Hilfe der narratologischen Hermeneutik Ricœurs und der hermeneutischen Theologie Bultmanns klären und so dem Selbst im Sinne der antiken Maieutik helfen sich selbst besser zu verstehen (3). Zugleich soll mit Hilfe der Relektüre Bultmanns durch Ricœur eine systematisch-theologische Problemstellung im bultmannschen Werk bearbeitet werden (3).

Die wechselseitige (Re-)Lektüre dieser beiden Denker des 20. Jahrhunderts durch König ist sicherlich wenig überraschend – bezieht sich Ricœur doch selbst häufig positiv auf Bultmann und schrieb ein Vorwort zu dessen Jesus-Buch und zu „Jesus Christus und die Mythologie“. Dennoch soll „die Frage nach dem Selbst entlang des bultmannschen Kerygmabegriffs unter Zuhilfenahme der ricœurschen Hermeneutik beleuchtet“ werden (1).

Die Arbeit fokussiert auf den „Zusammenhang von Verstandesein durch Gott und Selbstverstehen“ (3) und will damit die Anliegen Bultmanns und Ricœurs verbinden (4).

Hierzu beginnt die Arbeit – blickt man auf Ricœurs Werk „Zeit und Erzählung“ ebenfalls naheliegend – mit einer Auseinandersetzung mit dem Zeitverständnis Augustinus' (5–26) und der Poetik des Aristoteles (27–52), bevor sie zu ihrem ersten Hauptteil gelangt, in dem König die Narratologie Ricœurs um den Schlüsselbegriffe Mimesis herum entfaltet (53–108). Hieran schließt sich der längste Teil der Arbeit an. Das Denken Bultmanns

wird zunächst in seinen Grundlagen (Theologiebegriff, Verhältnis zu Heidegger, Ontologie, Offenbarungs-begriff, Geschichtlichkeit, Verstehen und Glaube) nachgezeichnet (109–194) und anschließend auf den Begriff des Kerygmas fokussiert (195–235). Diesen Teil schließen Betrachtungen zu Bultmanns Predigt-tätigkeit ab (236–247). Nach der eingehenden Lektüre beider Denker werden die bislang erarbeiteten Ergebnisse zusammengeführt und aufeinander bezogen. Hier dienen wiederum die Überlegungen Ricœurs zu Bultmann – explizit dessen oben erwähntes Vorwort – als Interpretationsgrundlage. Abschließend wird der dem Buch zugrundeliegenden These – die Kerygmatheologie Bultmanns lasse sich durch die narratologische Hermeneutik Ricœurs weiterentwickeln – knapp nachgegangen (258–267).

Im ersten Kapitel interpretiert König Augustinus *Confessiones*. Zunächst befragt er den augustianischen Text nach dem Wesen der Zeit und stellt dabei fest, dass sich in Augustinus Betrachtung der Zeit „[d]ie Frage nach der Zeit [...] hin zu einer Frage nach der menschlichen Erlebbarkeit sowie Zugänglichkeit und somit zur Frage nach dem Seinsmodus der Zeit“ (11) verschiebt. Das Sein der Zeit verlagert sich also von einem „Sein an sich“ (13) hin zu einer mental sich vollziehenden Wirklichkeit. Die Zeit, die ihr Sein im menschlichen Geist erhält, wird nur durch und an ihrem Vorübergehen im je individuellen Geist gemessen (17).

Im dritten Abschnitt des Kapitels fragt König nach dem Bezug von menschlicher Zeit und göttlicher Ewigkeit (22). Das menschliche Selbst, das konstitutiv für Zeiterfahrung wie -messung zu sein scheint, wird hier in seiner Fragilität deutlich erkennbar (24).

Zentral für die Beschäftigung mit Augustinus *Confessiones* ist für König an dieser Stelle „der Zusammenhang von Zeit- und Selbstverstehen [...], der wiederum durch die Gottesbeziehung grundiert erscheint.“ (26)

Im zweiten Kapitel arbeitet König das aristotelische Poetikverständnis heraus und fokussiert seine Arbeit dabei auf die Begriffe  $\mu\theta\omicron\varsigma$ ,  $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$  und  $\kappa\acute{\alpha}\theta\alpha\rho\sigma\iota\varsigma$  (41). Dabei versteht er die Tragödie, die zwischen Durchbrechung und Nachahmung der Wirklichkeit steht, als „ $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$  *par excellence*“ (40). Die Tragödie ahmt Handlungen nach, gibt Allgemeines wieder und vollzieht einen Umschlag vom Glück ins Unglück (41). Durch die Nachahmung wird es so möglich „allgemeine, existentielle Motive und Handlungen menschlichen Daseins im

μῦθος umzusetzen.“ (43) Durch das kathartische Moment gelingt es Aristoteles – so König – das „Verhältnis des hermeneutischen Dreigespanns (mimetisch-tätiger Mensch – Erzählung – rezipierende Person) in voller Größe ans Licht“ (49) zu bringen.

Mit den Konzepten der Zeiterfahrung, der Mimesis und des tätigen wie rezipierenden Selbst liegen nach den ersten beiden Kapiteln die grundlegenden Begriffe vor, die auch in Ricœurs „Zeit und Erzählung“ maßgeblich sind. Dies ist schon deshalb der Fall, da Augustinus und Aristoteles von Ricœur selbst mit eben jenen Fragestellungen und begrifflichen Zuspitzungen, welche König an den beiden Autoren aufzuzeigen versucht, interpretiert werden. Inwieweit die erneute Lektüre hier über Ricœurs Auslegungen weiterführende Ergebnisse erzielt, muss daher fraglich bleiben, zumal sie am Ende der Arbeit nicht wieder eingeholt, oder zur Interpretation herangezogen werden.

6

Im dritten Kapitel geht König der Narratologie Ricœurs – vor allem anhand des dreibändigen Werks „Zeit und Erzählung“ – nach. Hier steht vor allem die Theorie der dreifachen Mimesis im Zentrum (58). Mit der dreifachen Mimesis beschreibt Ricœur die Vorgänge der Fabelkomposition zwischen Vorverständnis, Konfiguration und Rezeption. Die Fabelkomposition teilt er in drei Teile – Mimesis I, II und III (58f.). Mit Hilfe dieses Schemas werden Zeit- und Selbsterkennen strukturiert, fabelhaftes wie auch historisches Erzählen ermöglicht.

Mit Mimesis I beschreibt Ricœur das „Vorher des Textes“ (60), also die strukturellen, symbolischen und zeitlichen Merkmale, die die Fabelkomposition ermöglichen und strukturieren. Die Mimesis I bildet das „Vorverständnis“ jedes Textes. „Wer erzählen will greift immer schon zwangsläufig auf ein breites Repertoire an Kompetenzen zurück, ohne die man gar nicht in der Lage wäre, irgendetwas mimetisch umzusetzen.“ (68)

Auf der Stufe der Mimesis II findet dann die eigentliche Fabelkomposition statt. Hier wird auf Grundlage der Mimesis I kreativ agiert und die Erzählung konfiguriert (69). So entsteht die Erzählung, werden Handlungssequenzen miteinander vermittelt und ihnen eine zeitliche Gestalt gegeben. Diese Stufe der Fabelkomposition vollzieht sich zwischen den Polen Tradition und Innovation (76f.).

Die Fabelkomposition gelangt aber erst auf der dritten Stufe der Mimesis zu einem zumindest vorläufigen

Ende. Auf ihr kommt es zum „Schnittpunkt zwischen der Welt des Textes und der des Zuhörers oder Lesers“ (Zitat von Ricœur; bei König 78). Hier kommt es im „Akt des Lesens“ (82), also der Aneignung des Erzählten in der Rezeption. Diese ist ebenso wie die Fabelkomposition der Mimesis II produktiv und nicht ausschließlich rezeptiv (84). Die Stufe der Mimesis III bezieht sich nach König zurück auf die Mimesis II und verändert so selbst im Akt der Aneignung das Erzählte, bezieht es zurück auf die eigene Wirklichkeit: „Ricœur zeichnet den Weg von Präfiguration, Konfiguration und Refiguration der Fabelkomposition und konstatiert somit einen Wiedereintritt in die Welt des Handelns, aus der der Text erwachse“ (86).

König betont die Zirkularität der narratologischen Hermeneutik und bezieht diese vor allem auf die Ebenen II und III. Die bei Ricœur ebenfalls zentrale Rückwirkung der Refiguration der Mimesis III auf das Vorverständnis der Mimesis I wird hingegen weitestgehend ausgeblendet und spielt auch in den weiteren Überlegungen keine Rolle. König legt den Fokus viel mehr auf den dialektischen Zusammenhang von Konfiguration und Refiguration, den er zwar als zirkulär aber letztlich als Spirale versteht, welche nie an denselben Punkt zurückkehrt (93f.). Somit entgeht dem Autor aber eine entscheidende vorverständnistransformierende Wirkung der Fabelkomposition.

Im letzten Teil der Ausführungen zu Ricœur deutet König dessen Narratologie im Sinne einer Hermeneutik des Selbst. Hierzu deutet er das ricœursche Denken im Sinne einer Subjekttheorie, der zufolge sich das Selbst vor dem Text konstituiert und versteht. König erkennt im Werk Ricœurs eine „narrative Identität“ des Selbst (99). Diese bildet sich – durchaus in Ähnlichkeit zur Fabelkomposition der Mimesis II – zwischen den Polen der Kontinuität (bei Ricœur idem-Identität) und der dynamisch-veränderlichen Individualität (bei Ricœur ipse-Identität) (100–105).

So deutet König die Hermeneutik Ricœurs im Sinne der Fragestellung des Selbstverstehens: „Auf das Selbst- und Weltverständnis zielt das hermeneutische Paradigma vom Verstehen *vor* dem Text. Es geht nach Ricœur bei der Interpretation eines Textes um ein Wechselspiel von Text- und Selbsterschließung“ (106). „Das Selbst gewinne sich nicht nur über den Umweg der Narration, sondern werde in seiner Eigenart nur durch die narra-

tive Funktion zusammengehalten. Ohne die Vermittlungsleistung könne man gar nicht von einem Selbst sprechen, das sich gewinnen könnte.“ (107)

Neben die Auslegung der ricœurschen Hermeneutik stellt König im umfangreichsten Teil seiner Arbeit die Interpretation der bultmannschen Theologie. Diese umfasst gut 150 Seiten, gliedert sich in fünf Hauptabschnitte und versucht das Kerygma als den Kern der Theologie Bultmanns herauszustellen (109–113). König setzt mit dem Theologiebegriff Bultmanns ein und betont dabei vor allem die Dialektik der Unverfügbarkeit ihres Gegenstands und der daraus abgeleiteten Bindung der Theologie an die Schrift (114–118). Bultmann betone in allem die bleibende Verbindung von Anthropologie und Theologie. Von hier aus erschließt König die Aufnahme heideggerischer Philosophie durch Bultmann (122–136). Die von der Philosophie grundlegend aufgezeigten ontologischen Strukturen menschlichen Daseins werden – so König – durch Bultmann theologisch gedeutet (122–127). Besonders die „Kontinuität des Gläubigen“ (132), die Kontinuität zwischen vorgläubigem und gläubigem Dasein stellt König dabei ins Zentrum seiner Bultmannauslegung (132f.). Den bleibenden Bezug der bultmannschen Theologie auf das Offenbarungsereignis sieht König auch hier gewahrt (134). Neben der Kontinuität stellt König den Begriff der „Geschichtlichkeit“ für das Denken Bultmanns heraus: „Es geht um die ‚Begegnung mit der Geschichte‘ und somit letztlich um die Geschichtlichkeit und ihre Bedeutung für die Anthropologie“ (149). Hieran schließen sich Darstellungen der Begriffe Existenzial (173–177) und Entmythologisierung (178–190), welche weniger als die übrigen Abschnitte zur These des Buches beizutragen scheinen. Zentraler erscheint die Auslegung des Glaubensbegriffs als „freie Tat des Gehorsams“ (190).

König interpretiert Bultmann an die vorausgehenden Auslegungen anschließend als „Theologen des Paradoxons“ (201). Das „grundlegendste Paradoxon, das bei Bultmann zu erkennen ist, ist das Christus-Paradoxon“. (205) Die Offenbarung bestehe nur im „Dass“ des Christusereignisses. Die Verkündigung stehe daher in „enger Verbundenheit zum Christusgeschehen und somit zur Offenbarung.“ (209) Ihr Gegenstand sei das „Faktum Jesus Christus“ (211). Dies sei allerdings nur im Glauben zu verstehen. Glauben und Verstehen müssen im Kerygma zusammenkommen: „Das Kerygma, das Chris-

tus zum Gegenstand hat, wird erst richtig verstanden, wenn es als Kerygma verstanden wird.“ (212)

Das Kerygma muss dabei dem Menschen immer wieder Ereignis werden. Es ruft immer wieder in die Entscheidung. (224) Der Augenblick der Entscheidung des Glaubens wird zum zentralen Moment des Daseins. (225) In der Betonung der Situativität des Kerygmas im Moment der Entscheidung sieht König allerdings die „Frage nach der Kontinuität des Daseins [...] unbeantwortet.“ (230) Auch konstatiert König, dass Bultmann durch die Zentralität des Kerygmas „den Konnex von Selbstverstehen und Verstandenseins seitens des menschlichen Daseins“ (231) nicht zu beantworten vermag. Problematisch erscheint König vor allem die „Formalität des Kerygmas“ (231). Dem Kerygma fehle es an einem „inhaltlichen Charakteristikum“ (231). So gelinge es Bultmann auch nicht das Wort Gottes mit dem geschichtlichen Dasein des Menschen und dessen Verstehensprozess zu vermitteln. (233) „Einziger Maßstab für das bultmannsche Kerygma sind sein Anredecharakter sowie die Möglichkeit des Neuverstehens, legitimiert durch die Offenbarung in Christus“ (234).

Inwiefern ein über das Christusergebnis hinausgehender Inhalt der Verkündigung überhaupt theologisch plausibel und innerhalb der dialektischen Theologie Bultmanns denkbar ist, erörtert König allerdings nicht weiter. Das postulierte Defizit bleibt hier interpretative Setzung, die von außen an das Denken Bultmanns herangetragen wird.

Im abschließenden Teil verbindet König seine Erkenntnisse zur ricœurschen Narratologie und Bultmanns Kerygmatheologie. Hierzu gibt König zunächst die Interpretation Bultmanns durch Ricœur wieder und deutet dabei das Kerygma als Narration. Hierdurch würde der eigentliche Gehalt der bultmannschen Theologie zu ihrer vollen Geltung kommen. (258) Mit Hilfe der Narratologie solle die Formalität und Punktualität der bultmannschen Kerygmatheologie überwunden werden. (258) Das Kerygma wird verstanden als „Narration des Christusgeschehens“ (260) und verhilft hierin dem Subjekt sich vor dem Kerygma selbst zu verstehen. Damit kommt König auf seine Ausgangsfrage des nicht selbstverständlichen Selbst und dessen Selbstverstehen zurück. Im Kerygma komme dem Selbst ein Angebot und eine Möglichkeit zur wahren Veränderung, zum Neuverstehen seiner Selbst als „Gnadengeschenk“ (265)

des neuen Seins entgegen. Es komme zu einem „Ineinander von Verstandesein und Verstehen auf Seiten des menschlichen Daseins“ (265f.).

8

„Damit wird die Grundeinsicht Bultmanns deutlich, dass das Selbst zur Verwirklichung seiner Existenz auf den Anspruch des Kerygmas angewiesen ist und bleibt. Durch die Erzählung kommt das Christusgeschehen zur Sprache und wird in der Interpretation erneut zur Narration. Mit dieser Sicht entgeht man der punktuellen wie formalen Einengung des Kerygmas auf den Augenblick der Entscheidung. Denn zum einen wird deutlich, inwieweit das Kerygma das Verstehen erst bedingt und zum anderen wird durch die dreifache Mimesis deutlich, inwieweit die Prä- und Refiguration des Selbst durch die Konfiguration des Kerygmas verändert werden.“ (266f.)

König versucht die Kerygmatheologie Bultmanns, deren Problem er in Punktualität und Formalität des Kerygmas erblickt, mithilfe der Narratologie Ricœurs zu überwinden, indem die Fokussierung auf das „Dass“ des Christusereignisses im Kerygma aufgegeben und auf den Akt des Selbstverstehens *vor* der Narration des Ereignisses von Kreuz und Auferstehung ausgeweitet wird. Hier wird die dialektische Theologie Bultmanns mit Hilfe der Narratologie allerdings letztlich in eine liberale Subjekttheologie überführt. Die Christuszentrierung wird zugunsten einer Subjektmaieutik aufgegeben. (272)

König bietet in der vorliegenden Untersuchung eine äußerst gründliche Wiedergabe zentraler hermeneutischer und theologischer Positionen des 20. Jahrhunderts, die aber zuweilen an den entscheidenden Punkten fehlt. So übersieht König die transformierende Kraft der Mimesis III für das Vorverständnis der Mimesis I und legt die klare Fokussierung des Kerygmas auf das „Dass“ des Christusgeschehens als formelle Inhaltsleere aus. Beiden Interpretationen kann hier nicht gefolgt werden. Dennoch bietet Königs Studie eine durchaus interessante Doppelperspektive auf zwei sich nahestehende Denker des 20. Jahrhunderts, auch wenn ihre Ergebnisse kaum über die bei Ricœur vorliegende Interpretation hinausgeht. Um über diese Positionen wirklich hinauszugehen ist der lediglich knapp 20 Seiten umfassende Interpretationsversuch zu knapp ausgefallen.



## Eine Hermeneutische Theorie des Selbst

**Emil Angehrn, *Hermeneutik des Selbst im Kontext. Von der Textauslegung zum Verstehen des Menschen*, Paderborn: Brill Schöningh 2023, 180 S., € 69.00, ISBN 9783506791405.**

Alexander Quart  
(Philosophie, Berlin)

Mit „Hermeneutik des Selbst im Kontext. Von der Textauslegung zum Verstehen des Menschen“ veröffentlicht Emil Angehrn eine Auswahl seiner bereits erschienenen Texte zum Thema Selbstverstehen gebündelt im siebten Band der vom NHI verantworteten Reihe *Hermeneutik und Interpretationstheorie*. Darin knüpft der Basler Emeritus entschieden an die universale Hermeneutik in der Tradition Martin Heideggers, Hans-Georg Gadammers und Maurice Merleau-Pontys an. Unter der Prämisse, dass nicht nur sprachliche Erzeugnisse, sondern vielmehr die menschliche Lebenswelt als Ganze interpretierbar und interpretationsbedürftig ist, vollzogen diese Philosophen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine hermeneutische Wende in der Phänomenologie. Ihnen gemein war eine sinnorientierte Perspektive auf die Lebenswelt, welche diese in ihrer Bedeutsamkeit für das Subjekt zu erschließen versuchte und sich gegen deren Objektivierung durch positive Wissenschaft verwehrt. Unter hermeneutischem Vorzeichen erscheint Lebenswelt nicht als leerer Raum kausal interagierender Körper, sondern als ein Gefäß von Sinn, insofern die Tendenz des Menschen zur „sinnhaften Transformation“ der Lebenswelt in den Vordergrund rückt (41).

Angehrns Hermeneutik des Selbst tritt als komplexes Projekt zur universalen Hermeneutik an. Verglichen mit dieser geht es Angehrn weniger um den Gegenstand des Verstehens, sondern um eine genuin hermeneutische Theorie vom Selbst, das in seiner Lebenswelt nach dem Sinn fragt und sich ausgehend von ihr versteht (6). Dabei lautet seine Kernthese, dass Verstehen das „Medium“ menschlicher Existenz sei (6). Der Mensch, so die provokante Behauptung, ‚ist‘ überhaupt erst mittels (Selbst-)Verstehen.

Die Aufsatzsammlung enthält zehn Aufsätze, wobei die ersten beiden Angehrns Programmatik der Hermeneutik des Selbst entfalten und diese philosophiehisto-

risch verorten. Die anderen Aufsätze greifen in Einzelanalysen verschiedene Phänomene und Strukturelemente des Selbstverstehens heraus und entwickeln auf diese Weise Angehrns hermeneutische Theorie des Selbst weiter. Gemein ist allen Aufsätzen, dass sie über den Selbstbezug und die Vorstellung eines sich durchgehend präsenten Selbst hinausgehen. Untersucht wird, inwiefern Selbstverstehen von Zeitlichkeit<sup>1</sup> und Alterität<sup>2</sup> affiziert wird oder wie sich eine Theorie des Selbst zum misslingenden Verstehen zu verhalten hätte.<sup>3</sup> Die Aufsätze lassen sich insgesamt als Kommentare oder vergleichende Erörterungen zu klassischen Autoren wie Martin Heidegger oder Emmanuel Levinas lesen, die in deren Werk eine hermeneutische Interpretation stark machen. Diese kann überzeugen und ist stellenweise sehr innovativ – zum Beispiel, wenn Angehrn Jaques Derridas Dekonstruktion als eine Spielart von Hermeneutik liest (vgl. 45f.) oder einen hermeneutischen Begriff von kollektiver Erinnerungsarbeit entwickelt (vgl. 51–81).

Angesichts der Vielfarbigkeit der einzelnen Analysen werde ich mich im Folgenden darauf beschränken, die beiden programmatischen Kapitel zu behandeln.

Im ersten Aufsatz „Selbstsein und Selbstverständigung. Zur Hermeneutik des Selbst“ vertritt Angehrn die These, dass Hermeneutik des Selbst den „Kern der Anthropologie“ bilde (16). Allerdings bestünde ein hermeneutischer Begriff des Menschen nicht darin, „deskriptiv-klassifizierend“ charakteristische Eigenschaften auszumachen. Damit greift Angehrn Heideggers Kritik an traditioneller Anthropologie auf und betont, dass die Frage nach dem Menschen nicht lauten dürfe: „Was ist der Mensch“, sondern „Wer bin ich?“, „Wer sind wir?“ (12). Aus einer hermeneutischen Perspektive mangelt es metaphysischen und biologischen Bestimmungsversuchen des Menschen daran, dass sie diesen nur allgemein von außen als ein Seiendes unter anderen begreifen. Demgegenüber betont die Hermeneutik des Selbst die

<sup>1</sup> *Das Vergangene, das nie gegenwärtig war. Zwischen Leidenserinnerung und Glücksversprechen. und Warten und Erwartung. Von der Zeitlichkeit der Existenz* (51–103).

<sup>2</sup> *Dialogische Hermeneutik. Vom Ursprung des Sinns im Anderen. und Selbstverständigung und Alterität. Zwischen Phänomenologie und Hermeneutik* (103–139).

<sup>3</sup> *Selbstsein und Selbsttäuschung. Zwischen Selbstsein und Selbstverfehlung. und Von der Schwierigkeit, Wahrhaftig zu sein* (139–169).

Perspektive der ersten Person. Mit Bezugnahme auf Sartres und Heideggers Umkehrung des Verhältnisses von Essenz und Existenz<sup>4</sup> behauptet Angehrn, dass sich das Wesen des Menschen erst durch den Vollzug einer verstehenden Selbstbezugnahme konstituiere (12–15). Selbstsein geschehe mittels Selbstverstehen. Hier macht Angehrn einen menschlichen Exzeptionalismus geltend:

„Der Mensch ist das Wesen, das sich je schon die Frage nach sich selbst stellt, die Frage danach, wer er ist und zu sein hat. Er unterscheidet sich durch diese grundlegende Reflexivität von anderen Lebewesen.“ (15)

Anders als andere Lebewesen sei der einzelne Mensch nicht ein bloßes Exemplar einer Gattung, sondern eine Person, für die ihr eigenes Wesen infrage stehe. Antworten auf die Frage nach der personalen Identität findet das Selbst in verschiedenen Praktiken der bewussten und unbewussten Selbstinterpretation. Bezugnehmend auf die Modi klassischer Hermeneutik arbeitet Angehrn die Vielschichtigkeit des Prozesses, in dem das Selbst mittels Selbstverstehen sein eigenes Wesen (er-)findet, als „Weisen des sinnhaften Auffassens [...] des Vernehmens, Nachvollziehens, Analysierens, Kritisierens, Interpretierens, De(kon)struierens“ heraus (16).

In historischer Perspektive auf die Menschheitsgeschichte geraten sowohl praktische wie theoretische Verfahren in den Blick. Sowohl „antike Kulturen der Selbstsorge“ als auch moderne eher erkenntnisbezogene Formen des Selbstverhältnisses wie Montaignes „Selbsterkundung“ figurieren als genuine Formen einer Hermeneutik des Selbst (vgl. 18–20). Damit verwehrt sich Angehrn dagegen, die Frage nach dem Selbst primär als eine nach theoretischem Wissen *oder* praktischer Handlungsorientierung zu verstehen, womit er sich von Charles Taylor<sup>5</sup> einerseits und Ernst Tugendhat<sup>6</sup> andererseits abgrenzt (vgl. 17–20). Vielmehr ziele Selbstverstehen auf eine sinnhafte Orientierung im Ganzen des Lebens, in der sich Praxis und Reflexion durchdringen würden (vgl. 19). Selbsterkenntnis in diesem Sinne

schließt auch Welterkenntnis ein. Erschlossen durchs Selbstverstehen sei „die Wirklichkeit in ihrer Bewandtnis für den Menschen [...] darüber, wieweit sie sich für den Menschen öffnet, die Dinge für ihn lesbar sind und umgekehrt der Mensch in die Welt ‚passe‘“ (22). In der Konsequenz erfolgt Selbstverstehen nicht vor dem Hintergrund absoluter Unbestimmtheit, sondern in der Konfrontation mit einer Welt voller Sinngebilden, Erinnerungen und anderen Menschen. Insofern positioniert sich Angehrn gegen Theorien vom Selbst, die Selbstverstehen als autonome Konstruktion eines freischwebenden Bewusstseins konzipieren. Ein hermeneutischer Begriff des Selbstverstehens besteht allerdings ebenfalls nicht im Aufdecken einer irgendwo (am Ideenhimmel, in der kulturellen Identität oder der biologischen Veranlagung) bereits feststehenden Programmatik. Vielmehr verortet Angehrn Hermeneutik des Selbst *zwischen* „Erkenntnis und Konstruktion“ (20). Dabei gehen Selbsterkundung und Selbstentwurf ein in *einen* Prozess, dessen zwei strukturelle Orientierungen Angehrn mit Paul Ricœur<sup>7</sup> als „Archäologie“ und „Teleologie“ beschreibt (vgl. 24). Im Selbstverstehen entwickle das Selbst eine Geschichte von sich, die aus Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft gemeinsam Sinn für die eigene Herkunft und die Zielrichtung des eigenen Lebens schöpfe.

Während Angehrn im gerade behandelten Aufsatz seine hermeneutische Theorie des Selbst eher in einer synchronen Perspektive entfaltet und sich dabei zu zeitgenössischen Theorien der Anthropologie positioniert, tritt im darauffolgenden Aufsatz die diachrone philosophische Perspektive auf Hermeneutik des Selbst in den Vordergrund. Angehrn folgt „Hermeneutische[n] Spuren der Phänomenologie“<sup>8</sup> (32). Diese macht er insbesondere im Spätwerk Edmund Husserls aus. Husserl ist deswegen ein interessanter Gesprächspartner für Angehrn, weil er selbst lange Zeit Hauptvertreter der idealistischen Strömung in der Phänomenologie gewesen ist, darauf abzielend, „Philosophie als strenge Wissen-

<sup>4</sup> Vgl. hierzu etwa Jean-Paul Sartres Leitspruch: „L'existence précède l'essence“ entwickelt unter anderem in: Sartre, Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946.

<sup>5</sup> Taylor, Charles, *Self-interpreting animals*, in: ders., *Philosophical Papers*, Vol. 1, Cambridge 1985.

<sup>6</sup> Tugendhat, Ernst, *Anthropologie als ‚Erste Philosophie‘*, in: ders., *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2007.

<sup>7</sup> Hier zitiert Angehrn insbesondere: Ricœur, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965 und *Existence et herméneutique*, in: ders., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969.

<sup>8</sup> So der Untertitel des zweiten Aufsatzes *‚Zum Sinn verurteilt‘. Hermeneutische Spuren der Phänomenologie*.

schaft“ zu etablieren.<sup>9</sup> Insofern ist es besonders beachtlich, dass er in seinem in den 30er Jahren entstandenen Aufsatz „Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“ eine mit der voranschreitenden Verwissenschaftlichung verknüpften Krisensituation der Moderne reflektiert.<sup>10</sup> Wissenschaftliche Praxis und Theoriebildung laufe dem späten Husserl zufolge auf eine „Sinnentleerung“ hinaus, in deren Folge Wissenschaft ihr eigenes „Sinnfundament“ in der Lebenswelt vergesse (vgl. 32f.). Für Angehrn ist es zentral, dass Husserl den Begriff des Sinnes derart heraushebt. Gefordert von Husserl werde ein „Rückgang zur Lebenswelt“, in dessen Folge Sinn als „Wert und Zweck von etwas“, als „Titel für die Sinnlichkeit“ sowie als „Bezeichnung für die verstehbare Bezeichnung von etwas“ zurückgewonnen werden solle (33). Dem wissenschaftlichen Weltzugang wird also ein existenzieller als ihr eigener Ursprung gegenübergestellt. Als Beispiel eines solchen Ursprungs führt Husserl die antike Feldmesserkunst an, aus der sich die Geometrie als abstrakte Wissenschaft entwickelt habe (vgl. 33). Nachzuholen sei eine Reflexion auf die ursprüngliche Sinnhaftigkeit und Sinnlichkeit eines „vorgeometrischen“ messenden Umgangs mit Körpern (vgl. 33). Entgegen einer voranschreitenden Abstrahierung von der Wirklichkeit betont der späte Husserl, dass Menschen schon immer aus einem genuinen Interesse in der Welt forschend tätig seien (im konkreten Beispiel als Landvermesser zur Orientierung im lebensweltlichen Raum). In dieser Rehabilitation „des Für-das-Subjekt-seins der Dinge“ macht Angehrn eine Wende zur hermeneutischen Phänomenologie aus (34). Daher erachtet er es als legitim, Husserls Spätphilosophie in einen Dialog mit dessen Schüler Martin Heidegger zu bringen. Dieser habe schon in den 20er Jahren die Inadäquatheit einer ausschließlich wissenschaftlich-objektivierenden Perspektive auf das Selbst und die Welt herausgestellt (vgl. 35). Heidegger leiste eine radikale Transformation des phänomenologischen Kernbegriffs der ‚Intentionalität‘. Aus hermeneutisch-existenzieller Perspektive bezeichnet diese nicht nur die

grundlegende Struktur des Denkens, sondern vielmehr die praktische und emotionale Verflechtung mit der Welt (vgl. 37). Leider diskutiert Angehrn Heideggers stellenweise sehr polemische Wissenschaftskritik nicht weiter. Das trifft insbesondere auf seinen berühmten Satz „Wissenschaft denkt nicht“ aus der Vorlesung „Was heisst Denken?“ zu.<sup>11</sup> Eine eingehendere Diskussion des Verhältnisses von objektivierender Wissenschaft und sinnorientierter Hermeneutik bleibt aus. Gleichwohl äußert Angehrn begründete Skepsis am existenzphilosophischen Topos einer „Rückführung des Logos zum Leben als Ursprungsort des Sinnes“ (38). Diese Kritik entwickelt er anhand seiner Lektüre von Paul Ricœur, demzufolge verstehbarer Sinn sich keineswegs unvermittelt aus dem Lebensvollzug heraus offenbare. Vielmehr sei es die kulturelle Vermittlung, d.h. sprachliche Sinngebilde wie Mythen und Metaerzählungen aber auch Symbole und Methoden wissenschaftlicher Objektivierung, durch die ein zu verstehender Sinn überhaupt erst konstituiert werde (43f.). Angehrn bezeichnet es als eine „grundsätzliche Option“, ob eine hermeneutische Theorie des Selbst die Hervorbringung von Sinn eher in der sinnlich-praktischen Lebenswelt oder in den Gestalten kultureller Produktion ausmacht (44). Diese beiden Deutungen kontrastiert er anschließend mit Derridas dekonstruktivistischer Hermeneutik, die das Dissoziieren von Sinn angesichts einer immer notwendigen Nachträglichkeit des Verstehens und der nie möglichen Übereinstimmung von Sprache, Denken und Wirklichkeit betone (45).

Angehrns Vergleich der verschiedenen Positionen von Husserl/Heidegger, Ricœur, Derrida und Merleau-Ponty, dessen Hermeneutik die genannten Stoßrichtungen in sich vereinige (vgl. 47), kann als überzeugende Einführung in die Hermeneutik der genannten Philosophen gewertet werden. Angehrn gelingt es, die sehr verschiedenen Philosophien auf ihr hermeneutisches Substrat hin zu befragen und dieses jeweils mit großer Klarheit herauszuarbeiten. Allerdings nimmt die Darstellung der Positionen seiner philosophischen Gesprächspartner weite Teile des Kapitels in Anspruch, wodurch Angehrns eigene Hermeneutik teilweise in den Hintergrund rückt. Letzteres gilt auch für die ande-

<sup>9</sup> Husserl, Edmund, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in: ders., *Husserliana* Bd. XXV, Den Haag 1987.

<sup>10</sup> Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in: ders., *Husserliana* Bd. VI, Den Haag 1962.

<sup>11</sup> Martin Heidegger, *Was heisst Denken?*, in: GA 8, Tübingen 1954, 9.

ren in der vorliegenden Sammlung versammelten Aufsätze. Gerade die Differenziertheit und Ausführlichkeit, mit der Angehrn immer wieder durch klassische Texte hindurchzuführen vermag, geht stellenweise zuungunsten der Profilierung seiner eigenen Position. Dennoch lesen Leser:innen die Aufsätze, insbesondere auch die Einzelanalysen, die hier nicht zur Sprache gekommen sind, mit großem Gewinn. Die gemeinsam an dieser Stelle vereinten Texte können trotz des ursprünglich sehr verschiedenen Kontextes ihrer Erstveröffentlichung eine kohärente Perspektive entfalten. Mit jedem weiteren Aufsatz führt Angehrn seine hermeneutische Theorie des Selbst weiter aus, sodass am Ende eine umfangreiche hermeneutische Theorie des Selbst steht.

12

# Neuerscheinungen

Asmus, Bernd (Hg.), *Analyse und Interpretation. Musiktheorie in der künstlerischen Praxis*, Mainz: Schott 2023.

Berner, Christian et al. (Hg.), *Kommunikation in Philosophie, Religion und Gesellschaft. Akten des internationalen Schleiermacher-Kongresses 25.-29. Mai 2021*, Berlin/Boston: De Gruyter 2024.

Bokedal Tomas/Jansen, Ludger/Borowski, Michael (Hg.), *Scripture and Theology. Historical and Systematic Perspectives*, Berlin: De Gruyter 2023.

Bollongino, Judith et al. (Hg.), *Umkämpftes Gemeinwohl. Deutungsmachtkonflikte um das gemeinsame Wohl*, Frankfurt/New York: Campus Verlag 2023.

Brüstle, Christa/Schmitt-Weidmann, Karolin (Hg.), *Aufs Spiel gesetzt. Interpretation im Fokus*, Mainz: Schott 2023.

Cai, Yongjun, *Was Ist Bedeutung? Eine Kommunikationstheoretische Erklärung*, Boston: Brill 2024.

Camilleri, Sylvain/Varlik, Selami (Hg.), *Philosophical Hermeneutics and Islamic Thought*, Cham: Springer 2022.

Cramer, Malte/Höfer, Alena (Hg.), *Schriftauslegung im Plural. Interkulturelle und kontextuelle Bibelhermeneutiken*, Stuttgart: W. Kohlhammer 2023.

Crowther, Susan/Thomson, Gill (Hg.), *Hermeneutic Phenomenology in Health and Social Care Research*, London/New York: Routledge 2022.

Czirak, Adam/Gronau, Barbara/Köthe, Sebastian (Hg.), *Gewaltsames Wissen. Szenographien der Desubjektivierung*, Paderborn: Brill 2023.

Davis, Colins, *Literature, Interpretation and Ethics*, Abingdon/New York: Routledge 2024.

Delarue, Dominik E./Wagner, Christoph (Hg.), *Challenging the Iconic Turn. Positionen – Methoden – Perspektiven*, Berlin: De Gruyter 2023.

Dziri, Amir, *Tradition und Diskurs. Wandel als Möglichkeit islamischer Hermeneutik*, Berlin/Boston: De Gruyter 2023.

Engberg, Jan (Hg.), *Between Text, Meaning and Legal Languages. Linguistic Approaches to Legal Interpretation*, Berlin: De Gruyter 2024.

Falke, Cassandra/Fareld, Victoria/Meretoja, Hanna (Hg.), *Interpreting Violence. Narrative, Ethics and Hermeneutics*, New York: Routledge 2023.

Flender, Karl Wolfgang, *Umschreibesysteme. Literarische Experimente mit digitalen Lese- und Schreibtechnologien um 2000*, Paderborn: Brill Schöningh 2023.

Frauke, Berndt/Thon, Jan-Noël (Hg.), *Bildmedien. Materialität – Semiotik – Ästhetik*, Berlin: De Gruyter 2022.

Fischer, Alexander/Lessau, Mathis (Hg.), *Rechtfertigungsspiele. Über das Rechtfertigen und Überzeugen in Heterodoxen Wissensdiskursen*, Boston: Brill 2024.

Frietsch, Ute, *Epistemischer Wandel. Eine Geschichte der Alchemie in der Frühen Neuzeit*, Paderborn: Brill Fink 2024.

Genovesi, Sergio, *Ereignis und Erfahrung. Entwurf eines empirischen Realismus des Ereignisses in Auseinandersetzung mit Claude Romanos Ereignishermeneutik*, Tübingen: Mohr Siebeck 2023.

Grossmann, Andreas/Krüger, Malte Dominik (Hg.), *Hans Jonas und die Marburger Hermeneutik*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 2023.

Grunwald, Armin/Nordmann, Alfred/Sand, Martin (Hg.), *Hermeneutics, History, and Technology. The Call of the Future*, London/New York: Routledge 2023.

Hailer, Martin/Maikranz, Elisabeth/Nüssel, Friederike (Hg.), *Ökumenische Hermeneutik. Stand der Dinge, Defizite, Perspektiven. In memoriam Dietrich Ritschl 1929-2018*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2023.

Judd, Andrew, *Playing with Scripture. Reading Contested Biblical Texts with Gadamer and Genre Theory*, Milton: Taylor & Francis Group 2023.

Klauser, Veronika, *Zur Rekonstruktion des Verstandesbegriffs in der Philosophie Hegels*, Berlin: Duncker & Humblot 2023.

König, Bastian, *Das Kerygma als Narration. Rudolf Bultmanns Theologie im Gespräch mit Paul Ricœurs Hermeneutik*, Tübingen: Mohr Siebeck 2023.

Kraus, Wolfgang/Kreuzer, Siegfried/Rösel, Martin (Hg.), *Biblische Theologie – multiperspektivisch, interdisziplinär und interreligiös. Eine Standortbestimmung. Beiträge der Tagung in Saarbrücken, 14.-16.3.2022*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2024.

Landmesser, Christof/Schüle, Andreas (Hg.), *Eigenanspruch – Geltung – Rezeption. „Heilige Texte“ in der Bibel*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2023.

Markewitz, Friedrich, *Gegen das Verstummen. Texthermeneutische Reflexionen zu Ironie in der Textsortenwelt des Gettos Litzmannstadt*, Göttingen: V&R unipress 2023.

McAuliffe, Sam (Hg.), *Gadamer, Music, and Philosophical Hermeneutics*, Cham: Springer 2023.

Meyer, Uwe, *Willensfreiheit, Wissenschaft und diskursive Vernunft. Überlegungen zu Philosophie und (Forschungs-)Praxis*, Boston: Brill 2024.

Michel, Johann, *Homo interpretans. Für eine Transformation der Hermeneutik*, Baden-Baden: Karl Alber 2024.

Müller-Doohm, Stefan/Rapic, Smail/Wesche, Tilo (Hg.), *Vernünftige Freiheit. Beiträge zum Spätwerk von Jürgen Habermas*, Berlin: Suhrkamp 2024.

Roselt, Jens (Hg.), *Üben üben. Praktiken und Verfahren des Übens in den Künsten*, Paderborn: Brill Schöningh 2024.

14

Ruthrof, Horst, *The Roots of Hermeneutics in Kant's Reflective-Teleological Judgment*, Cham: Springer 2023.

Samely, Alexander, *Reading and Experience. A Philosophical Investigation*, Cham: Springer 2024.

Schepen, Renate, *Kimmerle's Intercultural Philosophy and Beyond the Ongoing Quest for Epistemic Justice*, Abingdon: Routledge 2023.

Schindler, Jan Ferdinand, *Das Denken der Banalität. Überschreitung als Ereignis bei Martin Heidegger und Gilles Deleuze*, Paderborn: Brill Fink 2024.

Schüttpelz, Erhard, *Deutland*, Berlin: Matthes & Seitz Berlin 2023.

Vandavelde, Pol, *The Ethics of Interpretation. From Charity as a Principle to Love as a Hermeneutic Imperative*, New York: Routledge 2023.

Van Nerom, Carolien/Peeters, Ann/Bouckaert, Bart (Hg.), *Music and its Narrative Potential*, Paderborn: Brill Schöningh 2024.

Walter-Busch, Emil (Hg.), *Common Sense und der Lauf der Dinge in Humanwissenschaften*, Paderborn: Brill 2023.

Weber, Max, *Atypischer Einzelfall und allgemeines Gesetz. Die Berücksichtigung atypischer Sachverhalte im Zusammenspiel von Rechtsetzung und gebundener Rechtsanwendung*, Tübingen: Mohr Siebeck 2023.

Welbers, Ulrich, *Weltansichtenwelt Bd. I – Bd. II. Grundzüge einer semantischen Weltbeschreibung*, Boston: Brill 2024.

# Veranstungshinweise

## 9. Jahrestagung Netzwerk Hermeneutik Interpretationstheorie (NHI) 2024

### *Relevanz verstehen*

11.-12. Oktober 2024, Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie (IHR), Zürich

#### *Zum Thema*

Weshalb messen wir etwas Bedeutung zu und anderem nicht? Wie kommt es, dass dasselbe Gesprächsthema hier für angeregte Diskussionen und dort für betretenes Schweigen sorgt? Dass wir einen Aspekt beim Erzählen einer Geschichte mit Nachdruck hervorheben und andere nicht benennen? Dass für einige Forschungsprojekte grosse Geldsummen gesprochen werden und anderen kein bedeutsamer Erkenntniswert beigemessen wird? Die Frage nach Relevanz ist ein im Kern hermeneutisches Problem: Mit der Frage, wie man etwas verstehen soll, geht die Frage einher, was überhaupt als Gegenstand des Verstehens in den Blick kommt. Jedem expliziten Verstehen von etwas geht ein Verständnis desselben als verstehenswert, als bedeutsam oder als interessant voraus.

Der Relevanzbegriff hat zwar bereits einige akademische Aufmerksamkeit erhalten – einerseits ausgehend von der von Deirde Wilson und Dan Sperber initiierten Relevance Theory in der pragmatischen Linguistik, andererseits ausgehend von Alfred Schütz' phänomenologischen Ansatz, der sich für verschiedene sozialwissenschaftliche Untersuchungen anwenden lässt. Des Weiteren findet der Begriff Anwendung in den Bereichen der Psychologie, Anthropologie, den Informations- und Kommunikationswissenschaften, im Bereich des Marketings sowie nicht zuletzt in der Wissenschaftstheorie und der Frage nach dem Wert wissenschaftlicher Forschung. Weitgehend unerforscht geblieben ist jedoch die Nähe der Relevanzfrage zu klassisch hermeneutischen Themen. Entsprechend besteht die Intention dieser interdisziplinären Tagung in der Definition des Relevanzbegriffs für hermeneutische Fragestellungen sowie der Nutzung hermeneutischer Ansätze zur Klärung von Relevanz.

#### *Referierende*

Friedrich Hausen (Philosophie, Dresden)  
Leyla Jalili (Germanistik, Osnabrück)  
David Kaldewey (Soziologie, Bonn)  
Jakob Krebs (Philosophie, Frankfurt)  
Siglinde Peetz (Soziologie, Bern)  
Manuel Stetter (Theologie, Rostock)  
Jan Strassheim (Philosophie, Hildesheim)  
Martin Weichold (Philosophie, Dresden)

Für das Programm (wird noch bekannt gegeben):  
<https://www.hermes.uzh.ch/de/veranstaltungen.html>

## Tagungen, Workshops

24.7.-25.7.2024

The Role of Argumentation in Philosophy  
Experimental Philosophy and the Method of Cases  
Workshop, Ruhr Universität Bochum  
<https://extraphilosophy.wordpress.com/>

22.8.-23.8.2024

**16** Responsible Disagreement  
Workshop, Department of Philosophy, University of  
Bergen, Norwegen  
<https://www.uib.no/en/fof/169391/responsible-disagreement-workshop>

30.8.-31.8.2024

The Epistemology of Expertise: New Directions  
Applied Epistemology Project Workshop, University of  
North Carolina, Chapel Hill, USA  
<https://aep.unc.edu/the-epistemology-of-expertise-new-directions/>

11.9.-13.9.2024

Philosophy of Science meets Machine Learning (PhilML'24)  
Cluster of Excellence – Machine Learning for Science,  
Eberhard Karls Universität Tübingen  
<https://sites.google.com/view/philml-tuebingen/home>

12.9.-14.9.2024

North American Society for Philosophical Hermeneutics  
NASPH 19<sup>th</sup> Annual Meeting, Grand Valley State Uni-  
versity, Alledale, USA  
<http://nasph.org>

26.9.-27.9.2024

Contemporary Philosophy meets Philosophy of Science:  
Trends and Perspectives: II  
MA Program in Contemporary Philosophy/Philosophy  
of Science, National and Kapodistrian University of  
Athens, Griechenland  
<https://conferences.uoa.gr/event/73/>

10.10.-11.10.2024

Argumentation in the 21st Century: The Challenges:  
People, Societies and Cultures  
International Colloquium, Institute for Philosophical  
Studies, University of Coimbra, Portugal  
<https://www.uc.pt/fluc/ief/>

17.10.-19.10.2024

Technoscientific Imaginaries: Narratives, power, society  
Dipartimenti di Studi Umanistici and di Comunicazione  
Arti e media – Università IULM, Centro Insubre di Studi  
Politici (CISP) – Università degli Studi dell'Insubria,  
Como, Italien  
<https://philevents.org/event/show/121974>

23.10.-25.10.2024

Exploring Aesthetic Practices  
A conference at the University of Jyväskylä, Finnland  
<https://www.jyu.fi/en/events/exploring-aesthetic-practices>

21.11.-23.11.2024

Philosophical and Interdisciplinary Perspectives on the  
Digital Transformation of the Public Sphere  
Second International Symposium on Politics of Techno-  
logies in the Digital Age, University of Ioannina, Grie-  
chenland  
<https://philevents.org/event/show/121790>



# Ausschreibungen

## Call for Papers

14.7.2024

Automation of Wisdom and Philosophy  
Essay competition, AI Impacts  
<https://blog.aiimpacts.org/p/essay-competition-on-the-automation>

15.7.2024

Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Objektive Hermeneutik e.V.  
34. Tagung mit einem Schwerpunkt auf der Analyse von Kunstwerken, Goethe-Universität Frankfurt am Main  
<https://www.agoh.de/tagungen-termine/naechste-ag-tagung.html>

15.7.2024

Resisting the Divides: Contemporary Philosophy of Art  
Brooklyn College, New York, USA  
<https://philevents.org/event/show/122674>

19.7.2024

Third Austrian Summer School in Phenomenology  
Österreichische Gesellschaft für Phänomenologie, online  
<https://philevents.org/event/show/123450>

20.7.2024

Phenomenology and Mysticism  
Eastern Division meeting of the American Philosophical Association, Society for the Phenomenology of Religious Experience  
<https://sophere.org/apa-participation/eastern/>

15.8.2024

Structuralism in the Science of Consciousness  
Sonderausgabe Philosophy and the Mind Sciences  
<https://philosophymindscience.org/index.php/phimisci/announcement/view/45>

15.8.2024

Devotion and Meaning in Life  
Conference on Devotion and Meaning in Life, Department of Philosophy, Boston University, USA  
<https://www.philosophyofdevotion.com/december-2024-conference.html>

15.8.2024

Charles S. Peirce Essay Prize  
The Charles S. Peirce Society  
<https://peircesociety.org/essayprize/>

1.9.2024

Argumentation in the 21st Century: The Challenges: People, Societies and Cultures  
International Colloquium, Institute for Philosophical Studies, University of Coimbra, Portugal  
<https://www.uc.pt/fluc/ief/>

31.10.2024

Reasons and Explanation  
Springer, Synthese Topical Collection  
<https://link.springer.com/collections/fgejafggfg>

17

# Tagungsbericht

8. NHI-Jahrestagung „Sprache und Ausersprachlichkeit. Ist alles Sein, das verstanden werden kann, Sprache?“ 6–7. Oktober 2023 in Zürich

Manuela Steinemann  
(Theologie, Zürich)

Dr. phil. Hans-Ulrich Rügger  
(Theologie, Zürich)

18 Wird die verstehbare Welt als sprachlich konstituierte angenommen, eröffnen sich Fragen. Was bedeutet dies etwa für das Verstehen von ästhetischen Erfahrungen durch bildende oder musische Künste? Oder was setzt dies für ein Vorverständnis von Sprache voraus und wo liegen deren Grenzen im Verstehen? Im Spannungsfeld solcher Fragen bewegten sich die Vorträge und Diskussionen an der 8. NHI-Jahrestagung in Zürich: „Sprache und Ausersprachlichkeit. Ist alles Sein, das verstanden werden kann, Sprache?“

Das Verstehen von Bildern stand im Zentrum des Eröffnungsvortrags von *Gottfried Boehm*, emeritierter Professor für neuere Kunstgeschichte an der Universität Basel. Phänomenaler Ausgangspunkt seines Vorschlags war der Erscheinungswandel von Gemälden: Seitdem die soziale Wiedererkennung von Bildern in Frage steht, stehen sie selbst in Frage. Boehms Grundthese lautet: Das Gemälde ist ein Medium, das selbst nichts prädiiziert: „Es spricht schweigend und stimmlos.“ Der Modus seiner Sinnvermittlung ist ein anderer: „Das Gesagte manifestiert sich als Gezeigtes.“ Ein Ungenügen herkömmlicher Ikonologie erkennt Boehm im Bemühen, ein Bild dahingehend zu verstehen, dass es auf seine Referenzen hin befragt wird, indem man es etwa auf eine Erzählung zurückzuführen versucht. Auf diese Weise wird eine Sprachform importiert, welche die Bildform überdeckt. Demgegenüber wäre ein Gemälde primär nach seinem Selbstverhältnis zu befragen, nach dem, was es zeigt in seinen Farben, Formen, Relationen. Wie etwa in einem von Cézanne verworfenen Entwurf zögernd gesetzte Farbflächen eine beutungsvolle Ordnung gewinnen. „Die innere Bezüglichkeit ist entscheidend. Das Bild selbst artikuliert mittels seiner Logik einen Sinn, den ich dann nach-denkend auch auf einen Text beziehen kann.“

Von ganz anderer Art sind und in eine ganz andere Richtung gehen die Untersuchungen von *Judith Burkart*, Professorin am Departement für Evolutionäre Anthropologie an der Universität Zürich. Ihre Leitfrage lautet: Woher kommen einzigartige menschliche Merkmale – exemplarisch die menschliche Kommunikation. In vergleichenden Studien werden Merkmale nicht-menschlicher Primaten und anderer Affen studiert, um gemeinsame und unterschiedliche Merkmale zu erkennen und nach den Ursachen für Unterschiede zu fragen. Aufgrund ihrer Forschungen verfolgt Burkart die Grundannahme, dass kommunikative Fähigkeiten mit einem kooperativen Lebensstil zusammenhängen. Für diesen wiederum ist die gemeinsame Aufzucht von Jungen (*cooperative breeding*) ein wichtiger Faktor. Diese Form proaktiver Prosozialität lässt sich interessanterweise nicht bei Schimpansen, Gorillas und Orang Utans (*Primates*) beobachten, wohl aber bei Krallenäffchen (*Callitrichidae*): Alle Gruppenmitglieder helfen, die Jungen zu tragen, zu beschützen und Futter zu teilen. Korrespondierend lassen sich in ihrem Verhalten sozio-kognitive Fähigkeiten und Motivationen beobachten. In der Konsequenz nennt Burkart für die Einzigartigkeit menschlicher Kommunikation ein doppeltes Vermächtnis: Die kognitive Komponente haben wir wie nicht-menschliche Primaten geerbt von einem menschenaffen-ähnlichen Vorfahren. Die motivationale Komponente wurde hinzugefügt als Folge der gemeinschaftlichen Jungenaufzucht – bei uns, aber nicht bei anderen Menschenaffen. (H.R.)

*Thomas Wabel*, Professor für Systematische Theologie und Theologische Gegenwartsfragen an der Universität Bamberg, setzt sich mit dem Phänomen auseinander, dass die Sprache an der religiösen Erfahrung an ihre Grenzen stößt: So etwa, wenn in bildlichen Darstellungen von Verkündigungsszenen die Stelle der die Verkündigung empfangenden Maria durch eine vergoldete Leerfläche ersetzt wird. Oder wenn das Einstimmen in eine Doxologie die Grenzen der aussagenden Rede überschreitet. Oder wenn Gott, wie bei Tersteegen prominent, im Schweigen als gegenwärtig erfahren wird. Von diesen Erfahrungen her bestimmt Wabel das Ausersprachliche als Horizont der Sprache. Diesen Horizont lotet er von zwei Seiten theoretisch aus: Einmal über Cassirers Theorie der symbolischen Formen, mit der er eine gewisse Analogie zwischen Kunst und religi-

öser Erfahrung herausarbeitet – auch wenn in Cassirers Denken Wabel gemäss nichts tatsächlich Unberechenbares denkbar ist und der Form- und Symbolisierungsprozess begrenzt ist. Der zweite Zugang führt über Matthias Jungs Anthropologie der Artikulation, die es erlaubt, Phänomene stärker verkörpert wahrzunehmen – physisch, medial und soziokulturell gegliedert durch die Rückbindung an den Körper, durch die Anwesenheit anderer Menschen und durch sprachliche Formen. Sprache wird damit zu dem, was Aussersprachlichem ermöglicht, zum Ausdruck zu kommen.

Wabel stellt im Anschluss die postsemantische Unbestimmtheit ins Zentrum seiner Überlegungen: sprachlicher Ausdruck zeigt auf, wo sich für Phänomene gerade kein Ausdruck finden lässt, wo Phänomene im sprachlichen Ausdruck als unvollständig wahrgenommen werden und deutlich wird, wie die Aussersprachlichkeit unser Empfinden prägt. Diese Unbestimmtheit ist nicht vage unterbestimmt, sondern eine bleibende Unbestimmtheit. Religion hat nun Wabel gemäss eine besondere Möglichkeit, auf diese Unbestimmtheit hinzuweisen. Sie tut dies aus dem sprachlichen Ausdruck heraus, indem sie dessen Grenzen betont. Religiöse Erfahrung kann damit aufzeigen, wie sie in Sprachlichkeit nicht aufgeht, aber bleibend auf Sprache angewiesen ist.

Für seine Überlegungen zur Aussersprachlichkeit liess sich *Christian Schlenker*, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl Systematische Theologie II/Ethik an der Universität Tübingen, thematisch von der Frage leiten, wer betrauert werden kann. Kern seiner Gedanken war dabei die 1933 erschienene Lehre vom Ähnlichen von Walter Benjamin, die dieser selbst als neue Theorie der Sprache verstand. Ähnlichkeiten zeigen etwas an etwas anderem, ohne dass damit das erste aufhört zu sein. Sie bringen damit eine Differenz in Erscheinung, die Referenzen ermöglicht. Für die weiteren Überlegungen zur sprachlichen Bedeutung der Ähnlichkeit wurde die Abgrenzung gegenüber Heideggers Verständnis entscheidend: Während bei diesem die Sprache die Artikulation der Wirklichkeit ist und Geschichte ermöglicht, bietet sie bei Benjamin ein Archiv der Möglichkeiten, die nie Anteil an der Wirklichkeit hatten. Dadurch ergibt sich ein deutlich unterschiedenes Verständnis davon, wie sich Ontologie und Sprache zueinander verhalten. Und bei Benjamin wird hier der Bezug auf die Ähnlichkeit

deutlich: „Sprache ist von Ähnlichkeiten getragen, die selbst nicht zur Sprache gekommen sind.“ Mit der Entscheidung, welche Ähnlichkeiten in der Sprache zum Tragen kommen sollen, kann der hermeneutische Tod derer, die Unrecht erlitten haben, verhindert werden. Geschichtsschreibung kann aber Unrecht nicht ungeschehen machen, indem sie – im heideggerschen Sinne – eine neue Wirklichkeit zu einer neuen Sprache bringt. Gegen diese Resubstantialisierung wollte sich Benjamin gerade verwahren, wie in der Diskussion zum Vortrag noch einmal deutlich wurde. Vielmehr soll Sprache die Differenz zum Ausdruck bringen und gerade das in der Geschichte lesbar machen, gerade zu dem eine Referenz herstellen, das in ihr nicht zum Ausdruck kam. Benjamins Verständnis von Semiotik ist dabei mit demjenigen von Cassirer und Carnap zu vergleichen und will eine hergestellte Ähnlichkeit gerade nicht bloss als Verstehen einer Referenz definieren. Vielmehr hat das Aufzeigen von Ähnlichkeiten die Möglichkeit inne, genau das zu einem sprachlich lesbaren Teil der Welt zu machen, was nie Teil der Welt war.

*Daniel Walther*, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Liturgiewissenschaftlichen Institut Leipzig, griff den ersten Punkt auf, der bei Wabels Überlegungen angeklungen war. Religiöse Rede tendiert in der Praxis immer dazu, die Sprache durch ihre Rede zu überwinden. Ausgehend von Barths Entscheidung, dass Reden über Gott in der dritten Person immer als liturgische Rede verstanden werden soll, untersucht er, wie diese Rede Sprache überschreitet. Er fokussierte dabei auf vier Aspekte: Im Sagen kann erstens gerade ein Verzicht auf Verstehen mit eingeschlossen sein. Der liturgische Gebrauch der Sprache kann darauf abzielen, bestimmte Aspekte des Verstehens auszuklammern, ohne den Anspruch aufzugeben, mit dem Sagen einen anderen Teil der Referenz sehr wohl zur Kenntnis zu nehmen. Liturgische Rede wird erst dann zu einer irritierenden Erfahrung, wenn sie mit dem Versuch konfrontiert ist, alle Referenzen zu verstehen. Diese Irritation kann darauf hinweisen, dass Sprache immer auf Grenzüberschreitung angelegt ist. Selbst bei einem weiten Verständnis von Sprache, wie Walther es Gadamer und Angehrn attestiert, kann und muss auf diese grenzüberschreitende Wirkung hingewiesen werden: Sogar dann, wenn alles, was ist, sagbar ist, kann in temporaler Hinsicht nicht alles gesagt wer-

den. Ein liturgischer Gebrauch der Sprache überwindet in der Hinsicht die Sprache, indem sie aufzeigt, wie Aussagen nie ihren vollen Gehalt ausdrücken können.

Ein zweiter Aspekt davon, wie das Sagen Sprache überwindet, fokussiert darauf, wie Verstehen und sprachliches Fassen einer Situation das volle Verstehen derselben gerade verhindern können. Beispiel dafür war die Erzählung eines Unfalls. Das Denken in Sprache hilft dabei, diese Erfahrung unter anderen Erfahrungen einzuordnen – indem sie Überschusserfahrungen beiseite lässt. Gerade dieser Verlust macht aber deutlich, dass das Erleben nicht sprachlich reproduziert werden kann, und es auch nicht erfolgreich ist, durch weitere sprachliche Verstehensversuche hinter diesen Verstehensverlust zurückzugehen.

Dass gerade im liturgischen Kontext darauf gezielt werden kann, Sprache durch das Sagen zu überwinden, machte der dritte Aspekt deutlich. Walther macht sich dabei die Überlegungen Latours zu Nutze, der anhand des Beispiels von Liebenden betont, wie Sprache immer ein fragiles Wagnis bleibt, das erst im Aussprechen funktionieren kann. In liturgischer Hinsicht kann diese Erkenntnis genutzt werden, um der religiösen Rede Übersteigerungsmöglichkeiten und die Fähigkeit, sich selbst zu tabuisieren, zu attestieren. Die angestrebte Unmittelbarkeit von liturgischer Sprache kann nicht bewusst anvisiert werden. Sie kann aber in den Blick genommen werden in Praktiken wie z.B. dem gemeinsam gesprochenen Glaubensbekenntnis oder vielleicht noch stärker in Gesängen wie denen von Taizé, die in ihrem Gebrauch gerade darauf abzielen, die Semantik von Satz Wahrheiten in Wiederholung zu zerbrechen und Sprache zu einem nicht-sprachlichen Geschehen werden zu lassen.

Diese scheinbare Entleerung der Sprache durch das Entziehen ihrer Aussagewahrheiten wird im vierten Aspekt in den Blick genommen. Walther erklärt, wie ein liturgischer Gebrauch der Sprache zwar zirkulär ist, indem er immer schon voraussetzt, was er erreichen will, aber die Sprache gerade nicht entleert. Vielmehr kann ein solches liturgisches Verständnis von Sprache zeigen, wie sich Sprache nicht in ihrer Bedeutung verschleisst, sondern als tastende Vorwärtsbewegung verstanden werden kann, die immer auf ein allmähliches Verfertigen von Gedanken abzielt. Wird Sprache durch das Sagen überwunden, kann also deutlich werden, wie limi-

tiert ihre Beschränkung auf gewisse Bedeutungs- und Argumentationszusammenhänge – die verstanden werden – sein kann.

Im Zentrum des Vortrags von *Beatrice Kobow*, Privatdozentin am Institut für Philosophie an der Universität Leipzig, stand die Frage danach, was denn überhaupt als das Ausersprachliche gefasst werden muss. Was ist ausserhalb der Sprache? – Nichts. Von diesem Ansatz her muss als tatsächlich seiender Umrand der Sprache nicht die Nichtsprache, sondern eine andere Sprache betrachtet werden. Wird alles, was verstanden werden kann, sprachlich verstanden, und ist das Aussen der Sprache nicht mehr die Nichtsprache, sondern die andere Sprache, verliert Bedeutung ihre verbindende Funktion. Die Bedeutung, die sich sprachlich erschliesst, wird dann vielmehr zum Trennenden von dem, was sich anderssprachlich als Bedeutung erschliesst. Dieser Schluss, dessen hermeneutikkritische Implikationen Kobow anhand von *Ein Brief* (1903) von Hugo von Hofmannsthal verdeutlicht, bildete gleichsam die Kehrseite von dem, was *Schlenker* mit Benjamin gezeigt hatte: Sprache bildet Ähnlichkeit ab. Nicht Gleichheit, die sich in Analogie zur mathematischen Gleichheit verstehen liesse, so betont Kobow im Rückgriff auf Mauthner. Um diese Pluralität der Bedeutungen ernst nehmen zu können, muss Hermeneutik neu beleuchtet und Verstehen mit Gadamer als Teil eines Sinngeschehens gedacht werden. Dadurch erhalten diese Überlegungen ontologische Implikationen, die sich auch in der Kunst an der Bildsprache von Hilma af Klimt nachvollziehen lassen. Sprachtheoretische Überlegungen geraten durch diese ontologischen Implikationen in die Nähe von handlungstheoretischen und sozialontologischen Reflexionen. Sprache ermöglicht ein Sprechen miteinander, ein Denken von Neuem, das an Hermeneutik auch die Frage danach stellt, wieweit sie zur Weiterentwicklung einer gemeinsamen Zukunft beitragen kann. Die Frage nach dem Ausersprachlichen dagegen verändert sich zur Frage nach dem Nichtsprachlichen, nach dem, was dem Menschen nicht zugänglich ist, wenn alles Sein, das verstanden werden kann, Sprache ist. Dafür zieht Kobow das Verständnis des Nichts im Zen-Buddhismus bei. Das Nichten wird dort als Akt des ordnenden Willens verstanden. Dies führt zu einer anderen Bewertung des Widerfahrnisses, als es in der westlichen Tradition

vorherrscht: Zeigt sich bei Hofmannsthal in seinen Gedanken dazu, was ihm widerfährt, wenn er anderssprachlichen Bedeutungen begegnet vor allem eine Lähmung, so wird im Zen-Buddhismus das, was dem Menschen begegnet, als belebend wahrgenommen.

Mit der Hermeneutik künstlicher Intelligenz setzte sich *Markus Wirtz* auseinander. Er ist Privatdozent am Philosophischen Seminar der Universität in Köln. Seine Beschäftigung mit dieser spezifischen Art von Sprache führt zum Problem der Autorschaft oder Urheberschaft von Sprache überhaupt. Sprachliche Zeichen, welche chatbot-generiert sind, lassen sich nicht einer festen Referenz zuordnen, sondern können diese wechseln. Kann also für die Sprache einer künstlichen Intelligenz eine Aussersprachlichkeit angenommen werden, auf die sie referiert, oder muss sie im Nachvollzug von dekonstruktivistischen Prozessen als rein aus Signifikanten konstruiert angenommen werden? Wirtz beleuchtete, wie Maschinen und Algorithmen zur Erzeugung von Sprache als Externalisierung und Erweiterung der dekonstruktivistischen *différance* gelesen werden können. Dadurch wird – in Anlehnung an Derrida – darauf aufmerksam gemacht, wie die bewusste Subjektivität bei der Anwendung von KI ausgelöscht wird. Über die Beurteilung der Relevanz der Autorschaft lässt sich auch von Gadamer her eine Beurteilung der KI ableiten. Die Auseinandersetzung mit KI verdeutlicht, wie in seiner Hermeneutik gerade nicht der Autor, sondern der Subjekt- und Weltbezug entscheidend ist dafür, dass Sprache bedeutsam wird. Der Sinn lässt sich nicht auf die Intention des Autors zurückführen, sondern auf den Seinsbezug der sprachlichen Äußerung. Entscheidend für die Beurteilung, ob KI in der Lage ist, bedeutsame Sprache hervorzubringen, die verstanden werden kann, ist der Weltbezug, bzw. der Bezug des Chatbot auf einen Wertehorizont. Dieser ist einem Chatbot gerade nicht zu eigen. Die Aussagekraft und Verstehbarkeit von Chatbots hängt damit daran, ob sie erfolgreich die Illusion eines Weltbezuges aufrechterhalten können.

An diesen Überlegungen zeigt sich ein tieferliegendes erkenntnistheoretisches Problem: Seit Descartes ist Verstand definiert als Ursache von Sprachlichkeit. Verstand wiederum erfordert die Fähigkeit, Sinn zu verstehen und auf ihn zu reagieren. Dass Künstliche Intelligenz in der Lage ist, Sprachlichkeit zu generieren, nicht

aber Sinn zu verstehen, schaltet den cartesischen Verstand als Differenzkriterium für Sprachlichkeit aus. Die Erkenntnisse KI-generierter Sprache stützen also Derridas Theorie der Dekonstruktion, was die Relevanz der Autorschaft angeht und können uns aufmerksam machen auf zwar nicht technisch, aber kulturell geprägte Regeln, auf die wir trainiert sind, um sprachliche Äußerungen zu berechnen und berechenbar zu halten.

Aus einer ganz anderen Perspektive beleuchtete *Inga Mai Groot*, Professorin für Musikwissenschaft an der Universität Zürich, das Problem. Anhand von drei historischen Momenten untersuchte sie das Verhältnis von Sprache und Musik. Sie verdeutlichte, wie um 1600, mit dem Aufkommen der Oper und dem Generalbass eine stark textbasierte Musik im Zentrum stand. Die Begründung von musikalischer Struktur war sprachphilosophisch – genauer platonisch – und die Musik der Sprache nachempfunden. Diese Orientierung ging so weit, dass musikalische Fehler gemacht werden durften, wenn die Sprache sie vorgab. Musik übernahm den Text und stellt den Sprecher in den Vordergrund ihrer Ausführung.

Um 1800 hatte sich mit dem Beginn der Romantik dieses Verhältnis deutlich verändert. Man begann der Musik nun die Entwicklung einer selbständigen Sprache zuzugestehen. Dem Ton wurde die Fähigkeit zugesprochen, zwischen der äusseren und einer inneren Welt zu vermitteln und die Musik begann ein eigenes Zeichensystem zu bilden, das gegen das rein sprachliche Referenzsystem wirkte. Dies stellte beispielsweise Ernst T. A. Hoffmann mit Bezug auf die Instrumentalmusik bei Beethoven fest, oder es lässt sich verdeutlichen an Schumanns Liedern, die andere Lieder wortlos zu zitieren beginnen. Weiterhin bleibt die Musik allerdings an der sprachlichen Syntax orientiert.

Diese Orientierung an der Syntax wurde um 2000 aufgegeben. Als Beispiel dafür diente im Vortrag ein Hölderlin-Gedicht von Ligeti. An ihm verdeutlichte sich, wie nun der sprachliche Text der Musik folgte. Diese Musik scheint nach einem neuen, eher mathematischen System geordnet. Ihr Aussagegehalt wirkt aussersprachlich in dem Sinne, dass er eine Verunsicherung in Bezug auf das Verstehen der sprachlichen Äußerung hervorruft. Im Gegensatz zur Musik um 1600 folgt nun der Text ganz der Syntax der Musik – sprachliche syn-

taktische Regeln können aufgehoben oder ausgelassen werden.

22 Die Diskussionen nach den Vorträgen wie auch die Schlussdiskussion drehten sich trotz – oder vielleicht gerade wegen? – der sehr verschiedenen Zugänge zur Ausersprachlichkeit immer wieder darum, wie zunächst einmal Sprache gefasst werden sollte. Daran, wie weit oder wie eng Sprache auf den tatsächlich lautsprachlichen Ausdruck bezogen werden sollte, entschied sich häufig auch das Verständnis der Beziehung zur Ausersprachlichkeit. In dieser Hinsicht war Kobows Vortrag, der die Option einer Anderssprachlichkeit als Grenze der Sprache in Erwägung zog, mehrfach Hintergrund der Diskussion. Auch daran, dass im Anschluss an Markus Wirtzs Vortrag die Frage nach der Urheberschaft von Sprache in der Schlussdiskussion noch einmal verstärkt aufgegriffen wurde, zeigte sich das Bedürfnis, Sprache und Sprachlichkeit genauer zu definieren. Und so könnte man vielleicht in Anlehnung an den Titel der Tagung die weiterführende Frage mitnehmen: Wenn alles Sein, das verstanden wird, Sprache ist – was ist dann Sprache und Sprachlichkeit? (M.S.)



Universität  
Zürich<sup>UZH</sup>

Impressum

© 2024

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](mailto:nhi@theol.uzh.ch)

Redaktion:

Michael N. Goldberg

Gestaltung:

Susanne Schenker